

سُورَةُ الْبَقَرَةِ

كذا سُميت هذه السورة سورة البقرة في المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وما جرى في كلام السلف، فقد ورد في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة كَفَتاه، وفيه عن عائشة لما نزلت الآيات من آخر البقرة في الربا قرأهن رسول الله ثم قام فحرم التجارة في الحرم. ووجه تسميتها أنها ذكرت فيها قصة البقرة التي أمر الله بني إسرائيل بذبحها لتكون آية ووصف، سوء فهمهم لذلك، وهي مما انفردت به هذه السورة بذكره، وعندى أنها أضيفت إلى قصة البقرة تمييزاً لها عن السور آل آلم من الحروف المقطعة لأنهم كانوا ربما جعلوا تلك الحروف المقطعة أسماء للسور الواقعة هي فيها وعرفوها بها نحو: طه، ويس، وص وفي الاتفاق عن المستدرک أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إنها سَنَام القرآن»، وسَنَام كل شيء أعلاه وهذا ليس علماً لها ولكنه وصف تشريف. وكذلك قول خالد بن معدان أنها فسطاط القرآن والفسطاط ما يحيط بالمكان لإحاطتها بأحكام كثيرة.

نزلت سورة البقرة بالمدينة بالاتفاق وهي أول ما نزل في المدينة وحكي ابن حجر في شرح البخاري الاتفاق عليه، وقيل نزلت سورة المطففين قبلها بناء على أن سورة المطففين مدنية، ولا شك أن سورة البقرة فيها فرض الصيام، والصيام فرض في السنة الأولى من الهجرة، فرض فيها صوم عاشوراء ثم فرض صيام رمضان في السنة الثانية لأن النبي صلى الله عليه وسلم صام سبع رمضانات أولها رمضان من العام الثاني من الهجرة. فتكون سورة البقرة نزلت في السنة الأولى من الهجرة في أواخرها أو في الثانية. وفي البخاري عن عائشة ما نزلت سورة البقرة إلا وأنا عنده (تعني النبي صلى الله عليه وسلم) وكان بناء رسول الله على عائشة في شوال من السنة الأولى للهجرة. وقيل في أول السنة الثانية، وقد روى عنها أنها مكثت عنده تسع سنين فتوفى وهي بنت ثمان عشرة سنة وبني بها وهي بنت تسع سنين، إلا أن اشتغال سورة البقرة على أحكام الحج والعمرة وعلى أحكام القتال من المشركين في الشهر الحرام والبلد الحرام يبنى بأنها استمر نزولها إلى سنة خمس وسنة ست كما سنينيه عند آية «فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى»

وقد يكون ممتدا إلى ما بعد سنة ثمان كما يقتضيه قوله « الحج أشهر معلومات - الآيات إلى قوله - لمن اتقى » . على أنه قد قيل إن قوله « واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله » الآية هو آخر ما نزل من القرآن ، وقد بينا في المقدمة الثامنة أنه قد يستمر نزول السورة فتنزل في أثناء مدة نزولها سورٌ أخرى .

وقد عدت سورة البقرة السابعة والثمانين في ترتيب نزول السور نزلت بعد سورة المطففين وقبل آل عمران .

وإذ قد كان نزول هذه السورة في أول عهد إقامة الجامعة الإسلامية واستقلال أهل الإسلام بمدینتهم كان من أول أغراض هذه السورة تصفية الجامعة الإسلامية من أن تختلط بعناصر مفسدة لما أقام الله لها من الصلاح سعيًا لتكوين المدينة الفاضلة النقية من شوائب الدجل والدخل .

وإذ كانت أول سورة نزلت بعد الهجرة فقد عُني بها الأنصار وأكبوا على حفظها، يدل لذلك ما جاء في السيرة أنه لما انكشف المسلمون يوم حُنين قال النبي صلى الله عليه وسلم للعباس « اصرُخْ يا معشرَ الأنصار يا أهل السَّمرَةِ (یعنی شجرة البیعة فی الحديبية) يا أهل سورة البقرة » فقال الأنصار : لبيك لبيك يا رسول الله أبشر . وفي الموطأ قال مالك إنه بلغه أن عبد الله بن عمر مكث على سورة البقرة ثمانين سنين يتعلمها ، وفي صحيح البخاري : كان نصراني أسلم فقرأ البقرة وآل عمران وكان يكتب للنبي صلى الله عليه وسلم ثم ارتد إلى آخر القصة .

وعدد آيها مائتان وخمس وثمانون آية عند أهل العدد بالمدينة ومكة والشام ، وست وثمانون عند أهل العدد بالكوفة ، وسبع وثمانون عند أهل العدد بالبصرة .

مُتَوَاتِرَاتُ هَذِهِ السُّورَةِ

هذه السورة مترامية أطرافها ، وأساليبها ذات أفنان . قد جمعت من وشائج أغراض السور ما كان مصداقا لتلقيبها فسطاط القرآن . فلا تستطيع إحصاء محتوياتها بحسبان ، وعلى الناظر أن يترقب تفاصيل منها فيما يأتي لنا من تفسيرها ، ولكن هذا لا يحجم بنا عن التعرض إلى لأبحاث منها ، وقد حيكت بنسج المناسبات والاعتبارات البلاغية من لُحمة محكمة في نظم الكلام ، وسدّى متين من فصاحة الكلمات .

ومعظم أغراضها ينقسم إلى قسمين : قسم يُثبت سموّ هذا الدين على ما سبقه وعلو هديه وأصول تطهيره النفوس ، وقسمٌ يبين شرائع هذا الدين لأتباعه وإصلاح مجتمعاتهم . وكان أسلوبها أحسن ما يأتي عليه أسلوب جامع لمحاسن الأساليب الخطائية ، وأساليب الكتب التشريعية ، وأساليب التذكير والموعظة ، يتجدد بمثله نشاط السامعين بتفنن الأفانين ، ويحضر لنا من أغراضها أنها ابتدئت بالرمز إلى تحدى العرب المعاندين تحديا إجماليا بحروف التهجي المفتوح بها رمزا يقتضى استشرافهم لما يرد بعده وانتظارهم لبيان مقصده ، فأعقب بالتنويه بشأن القرآن فتحول الرمز إيماء إلى بعض المقصود من ذلك الرمز له أشد وقع على نفوسهم فتبقى في انتظار ما يتعقبه من صريح التعجيز الذى سيأتى بعد قوله « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله » الآيات .

فعدل بهم إلى ذات جهة التنويه بفائق صدق هذا الكتاب وهديه ، وتخلص إلى تصنيف الناس تجاه تلقيهم هذا الكتاب وانتفاعهم بهديه أصنافا أربعة (وكانوا قبل الطهجرة صنفين) بحسب اختلاف أحوالهم فى ذلك التلقى . وإذا قد كان أخص الأصناف انتفاعا بهديه هم المؤمنون بالغيب المقيمين الصلاة - يعنى المسلمين - ابتدىء بذكرهم ، ولما كان أشد الأصناف عنادا وحقدا صنفًا المشركين الصُّرَحَاء والمنافقين لف الفريقان لفا واحدا فقورعوا بالحجج الدامغة والبراهين الساطعة ، ثم خُص بالإطئاب صنف أهل النفاق تشويها لنفاقهم وإعلانا لدخائلمهم ورد مطاعنهم ، ثم كان خاتمة ما قرعت به أنوفهم صريح التحدى الذى رمز إليه بدءا تحديا يُلجئهم إلى الاستكانة . ويخرس ألسنتهم عن التطاول والإبانة ، ويلقى فى قرارات أنفسهم مذلة الهزيمة وصدق الرسول الذى تحداهم ، فكان ذلك من رد

العَجَزُ على الصدر فأتسع المجال لدعوة المنصفين إلى عبادة الرب الحق الذى خلقهم وخلق السماوات والأرض، وأنعم عليهم بما فى الأرض جميعا . وتخلص إلى صفة بدء خلق الإنسان فإن فى ذلك تذكريا لهم بالخلق الأول قبل أن توجد أصنامهم التى يزعمونها من صالحى قوم نوح ومن بعدهم ، ومنه على النوع بتفضيل أصلهم على مخلوقات هذا العالم ، وبمزيته يعلم ما لم يعلمه أهل الملاء الأعلى وكيف نشأت عداوة الشيطان له ولنسله ، لتهيئة نفوس السامعين لآلئهم شهواتها ومحاسبتها على دعواتها . فهذه المنه التى شملت كل الأصناف الأربعة المتقدم ذكرها كانت مناسبة للتخلص إلى منة عظمت تخص الفريق الرابع وهم أهل الكتاب الذين هم أشد الناس مقاومة لهدى القرآن، وأنقذ الفرق قولا فى عامة العرب لأن أهل الكتاب يومئذ هم أهل العلم ومظنة اقتداء العامة لهم من قوله « يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفو بعهدى » الآيات، فأطنب فى تذكيرهم بنعم الله وأيامه لهم ، ووصف ما لا قوا به نعمه الجمة من الانحراف عن الصراط السوى انحرافا بلغ بهم حد الكفر وذلك جامع لخلاصة تكوين أمة إسرائيل وجامعهم فى عهد موسى ، ثم ما كان من أهم أحداثهم مع الأنبياء الذين قفوا موسى إلى أن تلقوا دعوة الإسلام بالחסد والعداوة حتى على الملك جبريل ، وبيان أخطائهم ، لأن ذلك يلقى فى النفوس شكافى تأهلهم للاقتداء بهم . وذكر من ذلك نموذجا من أخلاقهم من تعلق الحياة « ولتجدنهم أحرص الناس على حياة » ومحاولة العمل بالسحر « واتبعوا ما تتلوا الشياطين الخ » وأذى النبىء بموجه الكلام (لا تقولوا راعنا) .

ثم قرن اليهود والنصارى والمشركون فى قرن حسدهم المسلمين والسخط على الشريعة الجديدة « ما يؤد الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين - إلى قوله - ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) ، ثم ما أثير من الخلاف بين اليهود والنصارى وادعاء كل فريق أنه هو الحق « وقالت اليهود ليست النصارى على شىء - إلى - يختلفون » ثم خص المشركون بأنهم أظلم هؤلاء الأصناف الثلاثة لأنهم منعوا المسلمين من ذكر الله فى المسجد الحرام وسعوا بذلك فى خرابه وأنهم تشابهوا فى ذلك هم واليهود والنصارى واتحدوا فى كراهية الإسلام .

وانتقل بهذه المناسبة إلى فضائل المسجد الحرام ، وبانيه ، ودعوته لتربيته بالهدى ،

والاحتراز عن إجابتهما في الذين كفروا منهم ، وأن الإسلام على أساس ملة إبراهيم وهو التوحيد ، وأن اليهودية والنصرانية ليستا ملة إبراهيم ، وأن من ذلك الرجوع إلى استقبال الكعبة اذخره الله للمسلمين آية على أن الإسلام هو القائم على أساس الحنيفية ، وذكر شعائر الله بحكمة ، وإبكات أهل الكتاب في طعنهم على تحويل القبلة ، وأن العناية بتزكية النفوس أجدر من العناية باستقبال الجهات « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » . وذكروا بنسخ الشرائع لصالح الأمم وأنه لا بدع في نسخ شريعة التوراة أو الإنجيل بما هو خير منهما .

ثم عاد إلى محاجة المشركين بالاستدلال بآثار صنعة الله « إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك إلخ » ، ومحاجة المشركين في يوم يتبرأون فيه من قادتهم ، وإبطال مزاعم دين الفريقين في محرمات من الأكل « يأبى الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم » ، وقد كمل ذلك بذكر صنف من الناس قليل وهم المشركون الذين لم يظهروا الإسلام ولكنهم أظهروا مودة المسلمين « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا » . ولما قضى حق ذلك كله بأبدع بيان وأوضح برهان ، انتقل إلى قسم تشريعات الإسلام إجمالاً بقوله « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » ، ثم تفصيلاً : القصاص ، الوصية ، الصيام ، الاعتكاف ، الحج ، الجهاد ، ونظام المعاشرة والعائلة ، المعاملات المالية ، والإنفاق في سبيل الله ، والصدقات ، والمسكرات ، واليتامى ، والموارث ، والبيوع والربا ، والديون ، والإشهاد ، والرهن ، والنكاح ، وأحكام النساء ، والعدة ، والطلاق ، والرضاع ، والنفقات ، والأيمان .

وختمت السورة بالدعاء المتضمن لخصائص الشريعة الإسلامية وذلك من جوامع الكلم فكان هذا الختام تذييلاً وفذلكة « لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تبدو ما في أنفسكم أو تخفوه » الآيات .

وكانت في خلال ذلك كله أغراض شتى سبقت في معرض الاستطراد في متفرق المناسبات تجديداً لنشاط القارئ والسامع ، كما يسفر وجه الشمس إثر نزول الغيوث الهوامع ، وتخرج بواذر الزهر عقب الرعود القوارع ، من تمجيد الله وصفاته « الله لا إله إلا هو » ورحمته وسماحة الإسلام ، وضرب أمثال « أو كصيب » واستحضار نظائر « وإن من الحجارة »

« ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم » وعلم وحكمة ، ومعاني الإيمان والإسلام ، وثبتت المسلمين « يأبى الذين آمنوا استعينوا بالصبر » والكلمات الأصلية ، والمزايا التحسينية ، وأخذ الأعمال والمعاني من حقائقها وفوائدها لا من هيئاتها ، وعدم الاعتداد بالمصطلحات إذا لم ترم إلى غايات « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » « ليس البر أن تولوا وجوهكم » « وإخراج أهله منه أكبر عند الله » والنظر والاستدلال ، ونظام الحاجة ، وأخبار الأمم الماضية ، والرسل وتفاضلهم ، واختلاف الشرائع .

﴿ أَلَمْ ﴾ ١

تخبر المفسرون في محل هاته الحروف الواقعة في أول هاته السور ، وفي فواتح سور أخرى عدة جميعها تسع وعشرون سورة ومعظمها في السور المكية ، وكان بعضها في ثاني سورة نزلت وهي « ن والقلم » ، وأخلق بها أن تكون مثار حيرة ومصدر أقوال متعددة وأبحاث كثيرة ، ومجموع ما وقع من حروف الهجاء أوائل السور أربعة عشر حرفا وهي نصف حروف الهجاء وأكثر السور التي وقعت فيها هذه الحروف : السور المكية عدا البقرة وآل عمران ، والحروف الواقعة في السور هي - ا ، ح ، ر ، س ، ص ، ط ، ع ، ق ، ك ، ل ، م ، ن ، ه ، ي ، بعضها تكرر في سور وبعضها لم يتكرر وهي من القرآن لا محالة ومن المتشابهة في تأويلها .

ولا خلاف أن هاته الفواتح حين ينطق بها القارئ أسماء الحروف التهجى التي يُنطق في الكلام بمسمياتها وأن مسمياتها الأصوات المكينة بكيفيات خاصة تحصل في مخارج الحروف ولذلك إنما يقول القارئ (أَلِفْ لَامْ مِيمٌ) مثلا ولا يقول (أَلَمْ) . وإنما كتبها في المصاحف بصور الحروف التي تهجى بها في الكلام التي يقوم رسم شكلها مقام المنطوق به في الكلام ولم يكتبوها بدوال ما يقرأونها به في القرآن لأن المقصود التهجى بها وحروف التهجى تكتب بصورها لا بأسمائها . وقيل لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليه وهذا أولى إنه لأشمل للأقوال المندرجة تحتها ، وإلى هنا خلص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة وهي كونها تلك الحروف لتبكت المعاندين وتسجيلا لعجزهم عن المعارضة ، أو كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها ، أو كونها أقساما أقسم بها لتشريف قدر الكتابة ، وتنبية العرب الأميين إلى

فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية، وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها، فإن الأقوال الثاني والسابع والثامن والثاني عشر والخامس عشر والسادس عشر يبطلها أن هذه الحروف لو كانت مقتضبة من أسماء أو كلمات لكان حق أن ينطق بمسمياتها لا بأسمائها؛ لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليها، وهذا أولى لأنه أشمل للأقوال.

وعرفت اسميتها من دليلين: أحدهما اعتوار أحوال الأسماء عليها مثل التعريف حين تقول: الألف، والباء، ومثل الجمع حين تقول الجيات، وحين الوصف حين تقول ألف ممدودة والثاني ما حكاه سيويه في كتابه: قال الخليل يوما وسأل أصحابه كيف تلفظون بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل تقول كاف. باء. فقال إنما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال أقول كه، وبه (يعني بهاء وقعت في آخر النطق به ليعتمد عليها اللسان عند النطق إذا بقيت على حرف واحد لا يظهر في النطق به مفردا).

والذي يستخلص من أقوال العلماء بعد حذف متداخله وتوحيد متشاكله يؤول إلى واحد وعشرين قولاً ولشدة خفاء المراد من هذه الحروف لم أر بدا من استقصاء الأقوال على أننا نضبط انتشارها بتنويعها إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول يرجع إلى أنها رموز اقتضبت من كَلَم أو جمل، فكانت أسراراً يفتح غلقها مفاتيح أهل المعرفة ويندرج تحت هذا النوع ثمانية أقوال: الأول أنها علم استأثر «الله تعالى» به ونسب هذا إلى الخلفاء الأربعة في روايات ضعيفة ولعلمهم يثبتون إطلاع الله على المقصود منها رسوله صلى الله عليه وسلم وقاله الشعبي وسفيان. والثاني أنها حروف مقتضبة من أسماء وصفات لله تعالى المفتحة بحروف مماثلة لهذه الحروف المقطعة رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس، وقاله محمد بن القرظي أو الربيع ابن أنس «فالم» مثلاً. الألف إشارة إلى أحد أو أول أو أزلى، واللام إلى لطيف، والميم إلى ملك أو مجيد، ونحو ذلك، وعلى هذا يحتاج في بيانها إلى توقيف وأنى لهم به، الثالث أنها رموز لأسماء الله تعالى وأسماء الرسول عليه السلام والملائكة «فالم» مثلاً، الألف من الله، واللام من جبريل، والميم من محمد، قاله الضحاك، ولا بد من توقيف في كل فاتحة منها، ولعلنا سننبه على ذلك في مواضعه، الرابع جزم الشيخ محي الدين في الباب الثامن والتسعين والمائة في الفصل ٢٧ منه من كتابة الفتوحات أن هاته الحروف المقطعة في أوائل

السور أسماء للملائكة وأنها إذا تليت كانت كالدعاء للملائكة فتصفي أصحاب تلك الأسماء إلى ما يقوله التالي بعد النطق بها ، فيقولون صدقت إن كان ما بعدها خبر، ويقولون هذا مؤمن حقانطق حقاً وأخبر بحق فيستغفرون له، وهذا لم يقله غيره وهو دعوى . الخامس أنها رموز كلها لأسماء النبي صلى الله عليه وسلم وأوصافه خاصة قاله الشيخ محمد بن صالح المعروف بابن ملوكة التونسي^(١) في رسالة له قال إن كل حرف من حروف الهجاء في فوائح السور مكنى به عن طائفة من أسمائه الكريمة وأوصافه الخاصة، فالألف مكنى به عن جملة أسمائه المفتوحة بالألف كأحمد وأبي القاسم، واللام مكنى به عن صفاته مثل لب الوجود ، والميم مكنى به عن محمد ونحوه مثل مبشر ومنذر ، فكلها منادى بحرف نداء مقدر بدليل ظهور ذلك الحرف في يس . ولم يعز هذا القول إلى أحد، وعلق على هذه الرسالة تلميذه شيخ الإسلام محمد معاوية تعليقة أكثر فيها من التعداد ، وليست مما ينشج لمباحثه الفؤاد (وهي وأصلها موجودة بخزنة جامع الزيتونة بتونس عدد ٥١٤) ويرد هذا القول التزام حذف حرف النداء وما قاله من ظهوره في يس مبنى على قول من قال إن يس بمعنى يا سيد وهو ضعيف ؛ لأن الياء فيه حرف من حروف الهجاء ولأن الشيخ نفسه عد يس بعد ذلك من الحروف الدالة على الأسماء مدلولاً لنحو الياء من « كهيمص » القول السادس أنها رموز لمدة دوام هذه الأمة بحساب الجمل^(٢) قاله أبو العالية أخذاً بقصة رواها ابن إسحاق عن جابر بن عبد الله بن وثاب قال : « جاء أبو ياسر بن أخطب وحُي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوا رسول الله عن آله وقالوا هذا أجل هذه الأمة من السنين إحدى وسبعون سنة فضحك رسول الله وقال لهم ص والمر فقالوا اشتبه علينا الأمر فلا ندري أبالقليل نأخذ أم بالكثير » اه . وليس في جواب رسول الله إياهم بعدة حروف أخرى من هذه الحروف المتقطعة في أوائل السور تقريرٌ لاعتبارها رموزاً لأعداد مدة هذه الأمة ، وإنما أراد إبطال ما فهموه بإبطال أن يكون مفيداً لزعمهم على نحو

(١) كان من الزهاد والمرين درس علوماً كثيرة وبخاصة الفرائض والحساب وله شرحان على الدرة

البيضاء توفي في تونس .

(٢) حساب الجمل بضم الجيم وتشديد الميم المفتوحة هو جعل أعداد لكل حرف من حروف المعجم من آحاد وعشرات ومئات وألف واحد، فإذا أريد خط رقم حسابي وضع الحرف عوضاً عن الرقم وقد كان هذا الاصطلاح قديماً ووسمت به عدة أناشيد من كتاب داود واشتهر ترقيم التاريخ به عند الرومان ولعله نقل إلى العرب منهم أو من اليهود .

الطريقة المسماة بالنقض في الجدل ومرجعها إلى المنع والمانع لا مذهب له . وأما ضحكه صلى الله عليه وسلم فهو تعجب من جهلهم . القول السابع أنها رموز كل حرف رمز إلى كلمة فنحو (آلَمْ) أنا الله أعلم ، و (آلَمَر) أنا الله أرى ، و (آلَمَص) أنا الله أعلم وأفصل . رواه أبو الضحى عن ابن عباس ، ويوهنه أنه لا ضابط له لأنه أخذ مرة بمقابلة الحرف بحرف أول الكلمة ، ومرة بمقابلته بحرف وسط الكلمة أو آخرها . ونظروه بأن العرب قد تتكلم بالحروف المقطعة بدلا من كلمات تتألف من تلك الحروف نظما ونثرا ، من ذلك قول زهير :

بالخير خيرات وإن شرًّا فآ ولا أريد الشر إلا أن تآ
أراد وإن شر فشر وأراد إلا أن تشأ ، فآتى بحرف من كل جملة . وقال الآخر (قرطبي) :
ناداهم ألا الجوا ألا تآ قالوا جميعاً كلهم ألا فا
أراد بالحرف الأول ألا تركبون ، وبالثاني ألافركبوا . وقال الوليد بن المغيرة عامل عثمان
يخاطب عدى بن حاتم :

قلت لها قفى لنا قالت قاف لا تحسبني قد نسيت الإيجاف^(١)
أراد قالت وقفت . وفي الحديث : «من أعان على قتل مسلم بشطر كلمة» قال شقيق :
هو أن يقول أق مكان اقتل . وفي الحديث أيضا : «كفى بالسيف شأ» ، أى شاهدا^(٢) .
وفي كامل المبرد من قصيدة لعلى بن عيسى القمي وهو مولد :

ولبس العجاجة والخافقا ت تريك المنأ برؤوس الأسل
أى تريك المنايا . وفي «تلع» من صحاح الجوهري قال لبيد :
دَرَسَ المنأ بمتالع فآبان فتقادت بالحبس فالسوبان
أراد درس المنازل . وقال علقمة الفحل (خصائص ص ٨٢) :
كأن إريقهم ظبي على شرف مفدم بسبأ الكتان ملثوم
أراد بسبائب الكتان . وقال الراجز :

(١) يوجد في أكثر الكتب قلت لها قفى فقالت قاف ، وهو مشتمل على زحاف ثقيل . وفي بعض نسخ
البيضاوى فقالت لي وهى مصححة ، وفي الخصائص لابن جني : قلت لها قفى لنا قالت قاف ، وبعد هذا البيت :

والنشوات من معتق صاف وعزف قينات علينا عزاف

(٢) هو حديث سعد بن عباد «كفى بالسيف شاهدا» أخرجه ابن ماجه .

حين ألفت بقاء برّكها واستمر القتل في عبد الأشل
أى عبد الأشهل . وقول أبى دؤاد :

يدرّين حنّدل حائر لجنوبها فكأنما تذكى سناكبها الحبا
أراد الحياحب . وقال الأخطل :

أمست مناهأ بأرض ما يبلغها بصاحب الهم إلا الجسرة الأجد
أراد منازلها . ووقع (طراز المجالس - المجلس)^(١) للمتأخرين من هذا كثير مع التورية
كقول ابن مكّان :

لم أنس بدرا زارنى ليلة مستوفزا مطالعا للخطر
فلم يقم إلا بمقدار ما قلت له أهلا وسهلا ومرّ

أراد بعض كلمة مرحبا وقد أكرت من شواهد توسعة في مواقع هذا الاستعمال
الغريب ولست أريد بذلك تصحيح حمل حروف فواتح السور على ذلك لأنه لا يحسن
تخرّيج القرآن عليه وليس معها ما يشير إليه مع التورية بجعل مرّ من المرور .

القول الثامن أنها إشارات إلى أحوال من تركية القلب، وجعلها في الفتوحات في الباب
الثاني إيماء إلى شعب الإيمان، وحاصله أن جملة الحروف الواقعة في أوائل سور القرآن على
تكرار الحروف ثمانية وسبعون حرفا والثمانية هنا هي حقيقة البضع حصل له ذلك بالكشف
فيكون عدد الحروف ثمانية وسبعين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «الإيمان بضع
وسبعون شعبة» فهذه الحروف هي شعب الإيمان، ولا يكمل لأحد أسرار الإيمان حتى يعلم
حقائق هذه الحروف في سورها . وكيف يزعم زاعم أنها واردة في معان غير معروفة مع
ثبوت تلقى السامعين لها بالتسليم من مؤمن ومعاند، ولولا أنهم فهموا منها معنى معروفا دلت
عليه القرائن لسأل السائلون وتورك المعاندون . قال القاضي أبو بكر بن العربي «لولا أن
العرب كانوا يعرفون لها مدلولاً متداولاً بينهم لكانوا أول من أنكر ذلك على النبي صلى
الله عليه وسلم بل تلا عليهم (حم فصلات وص) وغيرها فلم ينكروا ذلك مع تشوفهم إلى عثرة
وحرصهم على زلة» قلت وقد سألوا عن أوضح من هذا فقالوا وما الرحمان، وأما ما استشهدوا

(١) نسبة إليه المبرد في الكامل ص ٢٤٥ . وسيبويه في كتابه ص ٥٧ جزء ٢ وتبعهما المفسرون .

به من بيت زهير وغيره فهو من نوادر كلام العرب، ومما أخرج مخرج الألفاظ والتعليق وذلك لا يناسب مقام الكتاب المجيد .

النوع الثاني يجمع الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف وضعت بتلك الهيئات أسماء أو أفعالا وفيه من الأقوال أربعة .

التاسع في عداد الأقوال في أولها جماعة من العلماء والتكلمين واختاره الفخر أنها أسماء للسور التي وقعت فيها ، قاله زيد بن أسلم ونسب لسيبويه في كتابه باب أسماء السور من أبواب مالا ينصرف أو للخليل ونسبه صاحب الكشف للأكثر ويعضده وقوع هاته الحروف في أوائل السور فتكون هاته الحروف قد جعلت أسماء بالعلامة على تلك السور، وسميت بها كما تقول الكراسية بـ والزمة ج ونظره القفال بما سمت العرب بأسماء الحروف كما سموا لآم الطائي والد حارثة، وسموا الذهب عَيْنٌ ، والسحاب غَيْنٌ ، والحوت نونٌ ، والجبل قاف ، وأقول: وحاء قبيلة من مذحج ، وقال شريح بن أوفى العنسي أو العبسي:

يذكرني حَامِيمَ والرمحُ شاجرٌ فهُلَّا تَلا حَامِيمَ قبل التقدم^(١)

يريد حم عسق التي فيها « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى » .

ويبعد هذا القول بعداً ما إن الشأن أن يكون الاسم غير داخل في المسمى وقد وجدنا هذه الحروف مقروءة مع السور بإجماع المسلمين، على أنه يردّه اتحاد هذه الحروف في عدة سور مثل آلّم وآلّ رَحِم . وأنه لم توضع أسماء السور الأخرى في أوائلها .

القول العاشر وقال جماعة إنها أسماء للقرآن اصطلاح عليها قاله الكلبي والسدي وقتادة . ويبتله أنه قد وقع بعد بعضها مالا يناسبها لو كانت أسماء للقرآن، نحو آلّم غلبت الروم، وآلّم أحسب الناس .

القول الحادي عشر أن كل حروف مركبة منها هي اسم من أسماء الله روي عن علي أنه كان يقول يا كهيص يا حم عسق وسكت عن الحروف المفردة فيرجع بها إلى ما يناسبها أن تندرج تحته من الأقوال ويبتله عدم الارتباط بين بعضها وبين ما بعده لأن يكون

(١) الضمير في يذكرني راجع لمحمد بن طلحة السجاد بن عبيد الله القرشي من بني مرة بن كعب، وأراد

يحم سورة الشورى لأن فيها « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى » فكانت دالة على قرابة النبي صلى الله عليه وسلم لقريش الذين منهم محمد السجاد .

خبراً أو نحوه عن اسم الله مثل آلم ذلك الكتاب، وآلمص كتاب أنزل إليك .
 الثانى عشر قال الماوردى هى أفعال فإن حروف الهوى كتاب فعل آلم بمعنى نزل فالمراد
 آلم ذلك الكتاب أى نزل عليكم، ويبطل كلامه أنها لا تُقرأ بصيغ الأفعال على أن هذا
 لا يتأتى فى جميعها نحو كهيمص وآلمص وآلر ولولا غرابة هذا القول لكان حرياً
 بالإعراض عنه .

النوع الثالث تندرج فيه الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف حروف هجاء مقصودة
 بأسمائها لأغراض داعية لذلك وفيه من الأقوال :

القول الثالث عشر أن هاته الحروف أقسم الله تعالى بها كما أقسم بالقلم تنوياً بها لأن
 مسمياتها تألفت منها أسماء الله تعالى وأصول التخاطب والعلوم قاله الأخفش، وقد وهن هذا
 القول بأنها لو كانت مقسماً بها لذكر حرف القسم إذ لا يحذف إلا مع اسم الجلالة عند
 البصريين وبأنها قد ورد بعدها فى بعض المواضع قسم نحو « ن والقلم » « وحم والكتاب المبين »
 قال صاحب الكشاف : وقد استكروهوا الجمع بين قسمين على مقسم واحد حتى قال الخليل
 فى قوله تعالى « والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى » أن الواو الثانية هى التى تضم الأسماء
 للأسماء أى واو العطف، والجواب عن هذا أن اختصاص الحذف باسم الجلالة يختلف فيه
 وأن كراهية جمع قسمين تندفع بجعل الواو التالية لهاته الفواتح واو العطف على أنهم قد جمعوا
 بين قسمين ، قال النابغة :

والله والله لنعم الفتى الـ يحارث لالتكس ولا الخامل

القول الرابع عشر أنها سبقت مساق التهجى مسرودة على نمط التعميد فى التهجى
 تبكيتاً للمشركين وإيقاظاً لنظرهم فى أن هذا الكتاب المتلو عليهم وقد تحدوا بالإتيان بسورة
 مثله هو كلام مؤلف من عين حروف كلامهم كأنه يفريهم بمحاولة المعارضة ويستأنس لأنفسهم
 بالشروع فى ذلك بتهجى الحروف ومعالجة النطق تعريضاً بهم بمعاملتهم معاملة من لم يعرف
 تقاطيع اللغة . فيلقنها كتهجى الصبيان فى أول تعلمهم بالكتاب حتى يكون عجزهم عن المعارضة
 بعد هذه المحاولة عجزاً لا معذرة لهم فيه، وقد ذهب إلى هذا القول المبرد وقطرب والفراء، قال فى
 الكشف وهذا القول من القوة والخلاقة بالقبول بمنزلة ، وقلت وهو الذى نختاره وتظهر المناسبة
 لوقوعها فى فواتح السور أن كل سورة مقصودة بالإعجاز لأن الله تعالى يقول « فأتوا بسورة من مثله »

فناسب افتتاح ما به الإعجاز بالتمهيد لمحاولته ويؤيد هذا القول أن التهجى ظاهر في هذا المقصد فلذلك لم يسألوا عنه لظهور أمره وأن التهجى معروف عندهم للتعليم فإذا ذكرت حروف الهجاء على تلك الكيفية المعهودة في التعليم في مقام غير صالح للتعليم عرف السامعون أنهم عوملوا معاملة المتعلم لأن حالهم كحاله في العجز عن الإتيان بكلام بليغ، ويعضد هذا الوجه تعقيب هاته الحروف في غالب المواقع بذكر القرآن وتنزيله أو كتابته إلا في كميّص وآلم، أحسب الناس، وآلم غلبت الروم ووجه تخصيص بعض تلك الحروف بالتهجى دون بعض، وتكرير بعضها لأمر لا نعلمه ولعلمه لمرعاة فصاحة الكلام، ويؤيده أن معظم مواقع هذه الحروف في أوائل السور المكية عدا البقرة على قول من جعلوها كلها مدنية وآل عمران، ولعل ذلك لأنهما نزلتا بقرب عهد الهجرة من مكة وأن قصد التحدى في القرآن النازل بمكة قصد أولى، ويؤيده أيضا الحروف التي أسماؤها مختومة بألف ممدودة مثل الياء والهاء والراء والطاء والحاء قرئت فوائح السور مقصودة على الطريقة التي يتهجى بها للصبيان في الكتاب طلبا للخفة كما سيأتى قريبا في آخر هذا المبحث من تفسير آلم .

القول الخامس عشر أنها تعليم للحروف المقطعة حتى إذا وردت عليهم بعد ذلك مؤلفة كانوا قد علموها كما يتعلم الصبيان الحروف المقطعة ، ثم يتعلمونها مركبة قاله عبد العزيز ابن يحيى، معنى إذ لم يكن فيهم من يحسن الكتابة إلا بعض المدن كأهل الحيرة وبعض طي وبعض قريش وكنانة من أهل مكة ، ولقد تقلبت أحوال العرب في القراءة والكتابة تقلبات متنوعة في العصور المختلفة ، فكانوا بادي الأمر أهل كتابة لأنهم ترحلوا إلى البلاد العربية من العراق بعد تبلبل الألسن ، والعراق مهد القراءة والكتابة وقد أثبت التاريخ أن ضخم بن إرم أول من علم العرب الكتابة ووضع حروف المعجم التسعة والعشرين ، ثم إن العرب لما بادوا (أى سكنوا البادية) تناست القبائل البادية بطول الزمان القراءة والكتابة، وشغلهم حالمهم عن تلقى مبادئ العلوم ، فبقيت الكتابة في الحواضر كحواضر اليمن والحجاز، ثم لما تفرقوا بعد سيل العرم نقلوا الكتابة إلى المواطن التي نزلوها فكانت طي بنجد يعرفون القراءة والكتابة ، وهم الفرقة الوحيدة من القحطانيين ببلاد نجد ولذلك يقول أهل الحجاز ونجد إن الذين وضعوا الكتابة ثلاثة نفر من بني بولان من طي يريدون من الوضع أنهم علموها للعدنانيين بنجد ، وكان أهل الحيرة يعلمون الكتابة فالعرب بالحجاز تزعم

أن الخط تعلموه عن أهل الأنبار والحيرة ، وقصة المتلمس في كتب الأدب تذكرنا بذلك إذ كان الذي قرأ له الصحيفة غلام من أغنيمة الحيرة . ولقد كان الأوس والخزرج مع أنهم من نازحة القحطانيين ، قد تناسوا الكتابة إذ كانوا أهل زرع وفروسية وحروب ، فقد ورد في السير أنه لم يكن أحد من الأنصار يحسن الكتابة بالمدينة وكان في أسرى المشركين يوم بدر من يحسن ذلك فكان من لا مال له من الأسرى يفتدى بأن يعلم عشرة من غلمان أهل المدينة الكتابة فتعلم زيد بن ثابت في جماعة ، وكانت الشفاء بنت عبد الله القرشية تحسن الكتابة وهي علمتها لحفصة أم المؤمنين . ويوجد في أساطير العرب ما يقتضي أن أهل الحجاز تعلموا الكتابة من أهل مدين في جوارهم فقد ذكروا قصة وهي أن المحض ابن جندل من أهل مدين وكان ملكا كان له ستة أبناء وهم : أبجد ، وهوز ، وخطي ، وكلن ، وسعفس ، وقرشت . فجعل أبناءه ملوكا على بلاد مدين وما حولها فجعل أبجد بمكة وجعل هوزا وخطيا بالطائف ونجد ، وجعل الثلاثة الباقيين بمدين ، وأن كلنا كان في زمن شعيب وهو من الذين أخذهم عذاب يوم الظلة^(١) قالوا فكانت حروف الهجاء أسماء هؤلاء الملوك ثم ألحقوا بها ثخذ وضغظ فهذا يقتضي أن القصة مصنوعة لتلقين الأطفال حروف المعجم بطريقة سهلة تناسب عقولهم وتقتضي أن حروف ثخذ وضغظ لم تكن في معجم أهل مدين فألحقها أهل الحجاز ، وحقا إنها من الحروف غير الكثيرة الاستعمال ولا الموجودة في كل اللغات إلا أن هذا القول يبعده عدم وجود جميع الحروف في فواتح السور بل الموجود نصفها كما سيأتي بيانه من كلام الكشف .

القول السادس عشر أنها حروف قصد منها تنبيه السامع مثل النداء المقصود به التنبيه في قولك يافتي لإيقاظهن السامع قاله ثعلب والأخفش وأبو عبيدة ، قال ابن عطية كما يقول في إنشاد أشهر القصائد لا وبلا ، قال الفخر في تفسير سورة العنكبوت : إن الحكيم إذا

(١) الظلة : السحابة وقد أصابتهم صواعق فذكروا أن حارثة ابنة كلمن قالت ترثي أباه :

كلمن هدم ركني	هلكه وسط المحله
سيد القوم أتاه الـ	حترف نارا وسط ظله
كونت نارا وأضحت	دار قومي مضحله

ومسحة التوليد ظاهرة على هاته الآيات .

خاطب من يكون محل الغفلة أو مشغول البال يُقدّم على الكلام المقصود شيئاً ليلفت المحاطب إليه بسبب ذلك المقدم ثم يشرع في المقصود فقد يكون ذلك المقدم كلاماً مثل النداء وحروف الاستفتاح ، وقد يكون المقدم صوتاً كمن يصفق ليُقبل عليه السامع فاختار الحكيم للتنبيه حروفاً من حروف التهجى لتكون دلالتها على قصد التنبيه متعينة إذ ليس لها مفهوم فتمحضت للتنبيه على غرض مهم .

القول السابع عشر أنها إعجاز بالفعل وهو أن النبي الأُمى الذى لم يقرأ قد نطق بأصول القراءة كما ينطق بها مهرة الكتبة فيكون النطق بها معجزة وهذا بين البطلان لأن الأُمى لا يمسر عليه النطق بالحروف .

القول الثامن عشر أن الكفار كانوا يُعرضون عن سماع القرآن فقالوا « لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه » فأوردت لهم هذه الحروف ليقبلوا على طلب فهم المراد منها فيقع إليهم ما يتلوها بلا قصد ، قاله قطرب وهو قريب من القول السادس عشر .

القول التاسع عشر أنها علامة لأهل الكتاب وُعدوا بها من قبل أنبيائهم أن القرآن يفتتح بحروف مقطعة .

القول العشرون قال التبريزى علم الله أن قوماً سيقولون بقدم القرآن فأراهم أنه مؤلف من حروف كحروف الكلام ، وهذا وهم لأن تأليف الكلام من أصوات الكلمات أشد دلالة على حدوثه من دلالة الحروف المقطعة لقلة أصواتها .

القول الحادى والعشرون روى عن ابن عباس أنها نداء أثنى الله به على نفسه وهو يرجع إلى القول الأول أو الثانى . هذا جماع الأقوال ، ولا شك أن قراءة كافة المسلمين إياها بأسماء حروف الهجاء مثل ألف . لام . ميم دون أن يقرأوا أَلَمْ وأن رسمها فى الخط بصورة الحروف يزيف جميع أقوال النوع الأول ويعين الاختصار على النوعين الثانى والثالث فى الجملة ، على أن ما يندرج تحت ذينك النوعين متفاوت فى درجات القبول ، فإن الأقوال الثانى ، والسابع ، والثامن ، والثانى عشر ، والخامس عشر ، والسادس عشر ، يبطلها أن هذه الحروف لو كانت مقتضبة من أسماء أو كلمات لكان الحق أن ينطق بسمياتها لا بأسمائها . فإذا تعين هذان النوعان وأسقطنا ما كان من الأقوال المندرجة تحتملها وإهياً ، خلص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة : وهى كون تلك الحروف لتبكيّت المعاندين وتسجيلاً

لعجزهم عن المعارضة ، أو كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها ، أو كونها أقساما أقسم بها لتشريف قدر الكتابة وتنبيه العرب الأميين إلى فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية . وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها .

قال في الكشف : ما ورد في هذه الفواتح من أسماء الحروف هو نصف أسامي حروف المعجم إذ هي أربعة عشر وهي : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والصاد ، والياء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين ، والطاء ، والسين ، والحاء ، والقاف ، والنون ، في تسع وعشرين سورة على عدد حروف المعجم ، وهذه الأربعة عشر مشتملة على أنصاف أجناس صفات الحروف ففيها من المهموسة نصفها : الصاد ، والكاف ، والهاء ، والسين والحاء ، ومن المجهورة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والعين ، والطاء ، والقاف ، والياء ، والنون ، ومن الشديدة نصفها : الألف ، والكاف ، والطاء ، والقاف ، ومن الرخوة نصفها : اللام ، والميم ، والراء ، والصاد والهاء ، والعين ، والسين ، والحاء ، والياء ، والنون . ومن المُطَبَّقة نصفها : الصاد ، والطاء . ومن المنفتحة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والعين ، والسين ، والقاف ، والياء ، والنون . ومن المستعلية نصفها القاف ، والصاد ، والطاء . ومن المستفلة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين ، والسين ، والحاء ، والنون . ومن حروف القلقة نصفها : القاف ، والطاء .

ثم إن الحروف التي ألغى ذكرها مكثورة بالذكورة ، فسبحان الذي دقت في كل شيء حكمته اه وزاد البيضاوي على ذلك أصنافا أخرى من صفات الحروف لا نطيل بها فمن شاء فليراجعها . ومحصول كلامهما أنه قد قضى بذكر ما ذكر من الحروف وإهمال ذكر ما أهمل منها حق التمثيل لأنواع الصفات بذكر النصف ، وترك النصف من باب «وليُقَسَّ ما لم يقل» لحصول الغرض وهو الإشارة إلى العناية بالكتابة ، وحق الإيجاز في الكلام .

فيكون ذكر مجموع هذه الفواتح في سور القرآن من المعجزات العلمية وهي المذكورة في الوجه الثالث من وجوه الإعجاز التي تقدمت في المقدمة العاشرة من مقدمات هذا التفسير . وكيفية النطق أن يُنطق بها موقوفة دون علامات إعراب على حكم الأسماء المسرودة إذ لم تكن معمولة لعوامل فخالها كحال الأعداد المسرودة حين تقول ثلاثه أربعة خمسة .

وكمال أسماء الأشياء التي تُتملى على الجارد لها ، إذ تقول مثلاً : ثَوْبٌ ، بِسَاطٌ ، سَيْفٌ ، دون إعراب ، ومن أعربها كان مخطئاً . ولذلك نطق القراء بها سا كنة سكون الموقوف عليه فما كان منها صحيح الآخر نطق به سا كناً نحو أَلِفٌ ، لَامٌ ، مِيمٌ . وما كان من أسماء الحروف ممدود الآخر نطق به في أوائل السور أَلِفاً مقصوراً لأنها مسوقة مساق التهجى بها وهي في حالة التهجى مقصورة طلباً للخفة لأن التهجى إنما يكون غالباً لتعليم المبتدئ ، واستعمالها في التهجى أكثر فوقعت في فواتح السور مقصورة لأنها على نمط التعميد أو مأخوذة منه . ولكن الناس قد يجعلون فاتحة إحدى السور كالاسم لها فيقولون قرأتُ « كَهَيْعَصَ » كما يجعلون أول كلمة من القصيدة اسماً للقصيدة فيقولون قرأتُ « قَفَا نَبْكَ » و « بَانت سَعَاد » فحينئذ قد تعامل جملة الحروف الواقعة في تلك الفاتحة معاملة كلمة واحدة فيجرب عليها من الإعراب ما هو لنظائر تلك الصيغة من الأسماء فلا يصرف حَامِيمَ كما قال شُريح بن أوفى العنسي المتقدم آنفاً :

يُذَكِّرُنِي حَامِيمَ وَالرُّمُحُ شَا جِرَ فَهَلَّا تَلَا حَامِيمَ قَبْلَ التَّقْدُمِ
وكما قال الكمي :

قَرَأْنَا لَكُمْ فِي آلِ حَامِيمَ آيَةً تَأَوَّلَهَا مِنَّا فَقِيهٌ وَمُعَرَّبٌ
ولا يعرب « كَهَيْعَصَ » إذ لا نظير له في الأسماء أفراداً ولا تركيباً . وأما طَسَمَ فيعرب اعتباراً المركب المزجي نحو حَضَرَ مَوْتَ وَدَارَا بِجِرْدٍ^(١) وقال سيبويه : إنك إذا جعلت (هُودَ) اسم السورة لم تصرفها فتقول قرأتُ هُودَ لِلْعَلَمِيَّةِ والتأنيث قال لأنها تصير بمنزلة امرأة سميتها بعَمْرُو . ولك في الجميع أن تأتي به في الإعراب على حاله من الحكاية وموقع هاته الفواتح مع ما يليها من حيث الإعراب ، فإن جعلتها حروفاً للتهجى تعريضا بالمشركين وتبكيتهما لهم فظاهر أنها حينئذ محكية ولا تقبل إعراباً ، لأنها حينئذ بمنزلة أسماء الأصوات لا يقصد إلا صدورها فدلالاتها تشبه الدلالة العقلية فهي تدل على أن الناطق بها يهتئ السامع إلى ما يرد بعدها مثل سرد الأعداد الحسائية على من يراود منه أن يجمع حاصلها ،

(١) دَارَا بِجِرْدَ اسم بلدة بفارس مركبة من دَارَا اسم مَلِكٍ . واب اسم الماء . وجِرْدَ بمعنى بلد فهي بفتحات ثم جيم مكسورة .

أو يطرح ، أو يقسم ، فلا إعراب لها مع ما يليها ، ولا معنى للتقدير بالمؤلف من هذه الحروف إذ ليس ذلك الإعلام بمقصودٍ لظهوره وإنما المقصود ما يحصل عند تعدادها من التعريض لأن الذي يتهجى الحروف لمن ينافي حاله أن يقصد تعليمه يتعين من المقام أنه يقصد التعريض . وإذا قدرتها أسماء للسور أو للقرآن أو لله تعالى مقسما بها فقل إن لها أحكاما مع ما يليها من الإعراب بعضها محتاج للتقدير الكثير ، فدع عنك الإطالة بها فإن الزمان قصير . وهاته الفواتح قرآن لا محالة ولكن اختلف في أنها آيات مستقلة والأظهر أنها ليست بآيات مستقلة بل هي أجزاء من الآيات الموالية لها على المختار من مذاهب جمهور القراء . وروى عن قراء الكوفة أن بعضها عدوه آيات مستقلة وبعضها لم يعدوه وجعلوه جزء آية مع ما يليه ، ولم يظهر وجه التفصيل حتى قال صاحب الكشف إن هذا لا دخل للقياس فيه . والصحيح عن الكوفيين أن جميعها آيات وهو اللائق بأصحاب هذا القول إذ التفصيل تحكم ؛ لأن الدليل مفقود . والوجه عندي أنها آيات لأن لها دلالة تعريضية كناية إذ المقصود إظهار عجزهم أو نحو ذلك فهي تطابق مقتضى الحال مع ما يعقبها من الكلام ولا يشترط في دلالة الكلام على معنى كنانى أن يكون له معنى صريح بل تعتبر دلالة المطابقة في هذه الحروف تقديرية إن قلنا باشتراط ملازمة دلالة المطابقة لدلالة الالتزام . ويدل لإجراء السلف حكم أجزاء الآيات عليها أنهم يقرأونها إذا قرأوا الآية المتصلة بها ، ففي جامع الترمذى في كتاب التفسير في ذكر سبب نزول سورة الروم : « فَنَزَلَتْ آيَاتُ الْغُلَبَةِ الرُّومِ » ، وفيه أيضا « نَخْرَجُ أَبُوبَكْرَ الصِّدِّيقَ يَصِيحُ فِي نَوَاحِي مَكَّةَ آيَاتُ الْغُلَبَةِ الرُّومِ » وفي سيرة ابن إسحاق من رواية ابن هشام عنه « فَقَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى عُتْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ رَحِمَ تَنْزِيلُ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ » حتى بلغ قوله « فَقُلْ أُنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادَ وَثَمُودَ » الحديث .

وعلى هذا الخلاف اختلف في أجزاء قراءتها في الصلاة عند الذين يكتفون في قراءة السورة مع الفاتحة بآية واحدة مثل أصحاب أبي حنيفة .

﴿ذَلِكَ أَلْكِتَابُ﴾

مبدأ كلام لا اتصال له في الإعراب بحروف آلم كما علمت مما تقدم على جميع الاحتمالات كما هو الأظهر . وقد جوز صاحب الكشف على احتمال أن تكون حروف آلم مسوقة مساق التهجي لإظهار عجز المشركين عن الإتيان بمثل بعض القرآن ، أن يكون اسم الإشارة مشاراً به إلى آلم باعتبار حرق مقصودا للتعجيز ، أى ذلك المعنى الحاصل من التهجي أى ذلك الحروف باعتبارها من جنس حروفكم هى الكتاب أى منها تراكيه فما أعجزكم عن معارضته ، فيكون آلم جملة مستقلة مسوقة للتعريض واسم الإشارة مبتدأ والكتاب خبراً . وعلى الأظهر تكون الإشارة إلى القرآن المعروف لديهم يومئذ واسم الإشارة مبتدأ والكتاب بدل وخبره مابعد ، فالإشارة إلى الكتاب النازل بالفعل وهى السور المتقدمة على سورة البقرة ؛ لأن كل ما نزل من القرآن فهو المعبر عنه بأنه القرآن وينضم إليه ما يلحق به ، فيكون الكتاب على هذا الوجه أطلق حقيقة على ما كتب بالفعل ، ويكون قوله الكتاب على هذا الوجه خبراً عن اسم الإشارة ، ويجوز أن تكون الإشارة إلى جميع القرآن ما نزل منه وما سينزل لأن نزوله مترقب فهو حاضر في الأذهان فشبه بالحاضر في العيان ، فالتعريف فيه للعهد التقديرى والإشارة إليه للحضور التقديرى فيكون قوله الكتاب حينئذ بدلاً أو بياناً من ذلك والخبر هو لا ريب فيه .

ويجوز الإتيان في مثل هذا باسم الإشارة الموضوع للقريب والموضوع للبعيد ، قال الرضى ^(١) وُضِعَ اسم الإشارة للحضور والقرب لأنه للمشار إليه حساً ثم يصح أن يشار به إلى الغائب فيصح الإتيان بلفظ البعد لأن المحكى عنه غائب ، ويقل أن يذكر بلفظ الحاضر القريب فتقول جاءنى رجل فقلت لذلك الرجل وقلت لهذا الرجل ، وكذا يجوز لك في الكلام المسموع عن قريب أن تشير إليه بلفظ الغيبة والبعد كما تقول « والله ذلك قسم عظيم » لأن اللفظ زال سماعه فصار كالغائب ولكن الأغلب في هذا الإشارة بلفظ الحضور فتقول وهذا قسم عظيم اهـ ، أى الأكثر في مثله الإتيان باسم إشارة البعيد ويقل ذكره بلفظ الحاضر ، وعكس ذلك في الإشارة للقول . وابن مالك في التسهيل سوى بين الإتيان بالقريب والبعيد في الإشارة لكلام متقدم إذ قال : وقد يتعاقبان (أى اسم القريب والبعيد) مشاراً

(١) شرح كافية ابن الحاجب صفحة ٣٢ جزء ٢ طبع الآستانة .

بهما إلى ما ولياه أي من الكلام، ومثله شارحه بقوله تعالى بعد قصة عيسى « ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم » ثم قال « إن هذا هو القصص الحق » فأشار مرة بالبعيد ومرة بالقرب والمشار إليه واحد، وكلام ابن مالك أوفق بالاستعمال إذا لا يكاد يحصر ماورد من الاستعمالين فدعوى الرضى قلة أن يذكر بلفظ الحاضر دعوى عريضة . وإذا كان كذلك كان حكم الإشارة إلى غائب غير كلام مثل الإشارة إلى الكلام في جواز الوجهين لكثرة كليهما أيضا، ففي القرآن « فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه » فإذا كان الوجهان سواء كان ذلك الاستعمال مجالا لتسابق البلغاء ومراعاة مقتضيات الأحوال ، ونحن قد رأيناهم يتخيرون في مواقع الإتيان باسم الإشارة ما هو أشد مناسبة لذلك المقام فدلنا على أنهم يعرفون مخاطبيهم بأغراض لا قبل لتعرفها إلا إذا كان الاستعمال سواء في أصل اللغة ليكون الترجيح لأحد الاستعمالين لا على معنى مثل زيادة التنبيه في اسم الإشارة البعيد كما هنا ، وكما قال خُفاف بن نَدْبَة (١) :

أقول له والرمحُ يَطرُ مَتَنَه تأمل خُفَافًا إني أنا ذلك (٢)
وقد يؤتى بالقرب لإظهار قلة الاكتراث كقول قيس بن الخطيم في الحماسة :
مَتَى يَأْتِ هَذَا المَوْتُ لَا يَلْفِ حَاجَةٌ لِنَفْسِي إِلَّا قَدْ قَضِيَتْ قَضَاءُهَا

فلا جرم أن كانت الإشارة في الآية باستعمال اسم الإشارة للبعيد لإظهار رفعة شأن هذا القرآن لجعله بعيد المنزلة . وقد شاع في الكلام البليغ تمثيل الأمر الشريف بالشئ المرفوع

(١) خُفاف بضم الخاء وتخفيف الفاء هو خُفاف بن عُمر وأمه نَدْبَة أمة سوداء . وهي بفتح النون. وخُفاف أحد فرسان العرب وشعرائهم ممن لقب بالغراب، وأغربة العرب سُودَانُهُمْ وهم خمسة جاهليون، وثمانية مسلمون ، فأما الجاهليون فهم : عنتره ، وخُفاف ، وأبو عُمر بن الحُبَاب ، وسُلَيْكُ بن السُّلَكَة ، وهشام بن عُقبة بن أبي مُعَيْط ، خُفاف وهشام أدركا الإسلام وعُدا في الصحابة وشهد خُفاف فتح مكة وأبلى البلاء الحسن . وأما الأغربة المسلمون فهم : تَابِطُ شَرًّا ، والشَّنْفَرَى - عَمْرُو بن بَرَّاقَة - وعبد الله بن حازم ، وعمر بن أبي عمير ، وهام بن مطرف ، ومنتشر بن وهب ، ومَطَرُ بن أبي أوفى ، وحَاجِرُ بجاء ثم جيم ثم زاي معجمة غير منسوب . (٢) يَطرُ مضارع أطر كنصر وضرب ، بمعنى أحنى وكسر قال طرفة : « وَأَطَرَ قَيْسِيَّ فَوْقَ صُلْبِ مُؤَيَّدٍ » .

في عزة المنال لأن الشيء النفيس عزيز على أهله فمن العادة أن يجعلوه في المرتفعات صونا له عن الدروس وتناول كثرة الأيدي والابتدال ، فالكتاب هنا لما ذكر في مقام التحدى بمعارضته بما دلت عليه حروف التهجي في آلم كان كالشيء العزيز المغال بالنسبة إلى تناولهم إياه بالمعارضة أو لأنه لصدق معانيه وتقع إرشاده بعيد عن يتناوله بهجر القول كقولهم « افتراه » وقولهم « أساطير الأولين » . ولا يرد على هذا قوله « وهذا كتاب أنزلناه » فذلك للإشارة إلى كتاب بين يدي أهله لترغيبهم في المكوف عليه والاتعاظ بأوامره ونواهيه . ولعل صاحب الكشف بنى على مثل ما بنى عليه الرضى فلم يعد « ذلك الكتاب » تنبيهاً على التعظيم أو الاعتبار ، فله در صاحب المفتاح إذ لم يُغفل ذلك فقال في مقتضيات تعريف المسند إليه بالإشارة « أو أن يقصد ببعده تعظيمه كما تقول في مقام التعظيم ذلك الفاضل وأولئك الفحول وكقوله عز وعلا « آلم ذلك الكتاب » ذهاباً إلى بعده درجة » . وقوله « الكتاب » يجوز أن يكون بدلا من اسم الإشارة لقصد بيان المشار إليه لعدم مشاهدته ، فالتعريف فيه إذن للعهد ، ويكون الخبر هو جملة لا ريب فيه ، ويجوز أن يكون الكتاب خبراً عن اسم الإشارة ويكون التعريف تعريف الجنس فتفيد الجملة قصر حقيقة الكتاب على القرآن بسبب تعريف الجزء من فهو إذن قصر ادّعائى ومعناه ذلك هو الكتاب الجامع لصفات الكمال في جنس الكتب بناء على أن غيره من الكتب إذا نسبت إليه كانت كالفقود منها وصف الكتاب لعدم استكمالها جميع كالات الكتب ، وهذا التعريف قديعبر عنه النحاة في تعداد معاني لام التعريف بمعنى الدلالة على الكمال فلا يرد أنه كيف يحصر الكتاب في أنه آلم أو في السورة أو نحو ذلك إذ ليس المقام مقام الحصر وإنما هو مقام التعريف لا غير ، ففائدة التعريف والإشارة ظاهرية وليس شيء من ذلك لغوا بحال وإن سبق لبعض الأوهام على بعض احتمال .

والكتاب فيمال بمعنى المكتوب إما مصدر كآتب المصوغ للمبالغة في الكتابة ، فإن المصدر يحىء بمعنى المفعول كالخلق ، وإما فعال بمعنى مفعول كلباس بمعنى ملبوس وعماد بمعنى معمود به . واشتقاقه من كَتَبَ بمعنى جمع وضم لأن الكتاب تجمع أوراقه وحروفه ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بكتابة كل ما ينزل من الوحي وجعل للوحي كتاباً ، وتسمية القرآن كتاباً إشارة إلى وجوب كتابته لحفظه . وكتابة القرآن فرض كفاية على المسلمين .

﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ٢

حال من الكتاب أو خير أول أو ثان على ما مر قريبا . والريب الشك وأصل الريب القلق واضطراب النفس ، وريب الزمان وريب المنون نوايب ذلك ، قال الله تعالى «تربص به ريب المنون» ولما كان الشك يلزمه اضطراب النفس وقلقها غلب عليه الريب فصار حقيقة عرفية يقال رابه الشيء إذا شككته أى يجعل ما أوجب الشك في حاله فهو متعمد ، ويقال أرابه كذلك إذ الهمزة لم تكسبه تعدية زائدة فهو مثل لَحِقَ وَالْحَقُّ ، وزَلَقَهُ وَأَزَلَقَهُ وقد قيل إن أراب أضعف من راب أراب بمعنى قرَّبه من أن يشك قاله أبو زيد، وعلى التفرقة بينهما قال بشار :

أخوك الذى إن ربته قال إنما أَرَبْتَ وإن عاتبته لان جانبه (٥)

وفي الحديث «دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك» أى دع الفعل الذى يقربك من الشك في التحريم إلى فعل آخر لا يدخل عليك في فعله شك في أنه مباح . ولم يختلف متواتر القراء في فتح لا ريب نقيا للجنس على سبيل التنصيص وهو أبلغه لأنه لو رفع لاحتمل نقي الفرد دون الجنس فإن كانت الإشارة بقوله «ذلك» إلى الحروف المجتمعة في الم على إرادة التعريض بالمتحدِّين وكان قوله «الكتاب» خبرا لاسم الإشارة على ما تقدم كان قوله لا ريب نقيا لريب خاص وهو الريب الذى يعرض في كون هذا الكتاب مؤلفا من حروف كلامهم فكيف عجزوا عن مثله، وكان نقي الجنس فيه حقيقة وليس بادعاء، فتكون جملة لا ريب منزلة منزلة التأكيد لمفاد الإشارة في قوله «ذلك الكتاب» وعلى هذا الوجه يجوز أن يكون المجرور وهو قوله «فيه» متعلقا بريب على أنه ظرف لغو فيكون الوقف على قوله فيه، وهو مختار الجمهور على نحو قوله تعالى «وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه» وقوله «ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه» ويجوز أن يكون قوله فيه ظرفا مستقرا خبرا لقوله بعده «هدى للمتقين» ومعنى «في» هو الظرفية المجازية العرفية تشبيها لدلالة اللفظ باحتواء الظرف فيكون تخطيطه للذين أعرضوا عن استماع القرآن فقالوا «لا تسمعوا لهذا القرآن» استنزالا لطائر فقورهم كأنه قيل هذا الكتاب مشتمل على شيء من الهدى فاسمعوا إليه ولذلك نكر (١) أى إن فعلت معه ما يوجب شكك في مودتك راجع نفسه . وقال إنما قربني من الشك ولم أشك فيه ، أى التمس لك العذر

الهدى أى فيه شئ من هدى على حد قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر « إنك امرؤ فيك جاهلية » ويكون خبر لا محذوفاً لظهوره أى لا ريب موجود ، وحذف الخبر مستعمل كثيراً في أمثاله نحو « قالوا لا ضير » وقول العرب لا بأس ، وقول سعد بن مالك :

من صد عن نيرانها فأنا ابن قيس لا برّاح

أى لا بقاء في ذلك ، وهو استعمال مجازى فيكون الوقف على قوله « لا ريب » وفي الكشف أن نافعاً وعاصماً وقفوا على قوله ريب .

وإن كانت الإشارة بقوله « ذلك » إلى الكتاب باعتبار كونه كالحاضر المشاهد وكان قوله الكتاب بدلاً من اسم الإشارة لبيان المجرور من قوله « فيه » ظرف لغو متعلق برب وخبر لا محذوف على الطريقة الكثيرة في مثله ، والوقف على قوله فيه ، فيه معنى نفى وقوع الريب في الكتاب على هذا الوجه نفى الشك في أنه منزل من الله تعالى لأن المقصود خطاب المرتابين في صدق نسبته إلى الله تعالى وسيجيء خطابهم بقوله « وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » فارتبابهم واقع مشتهر ، ولكن نزل ارتبابهم منزلة العدم لأن في دلائل الأحوال ما لو تأملوه لزال ارتبابهم فنزل ذلك الارتباب مع دلائل بطلانه منزلة العدم . قال صاحب المفتاح « ويقلبون القضية ^(١) مع المنكر إذا كان معه ما إن تأمله ارتدع فيقولون لمنكر الإسلام : الإسلام حق وقوله عز وجل في حق القرآن لا ريب فيه - وكم من شق مرتاب فيه - وارد « على هذا » فيكون المركب الدال على النفي المؤكّد للريب مستعملاً في معنى عدم الاعتداد بالريب لمشابهة حال المرتاب في وهن ريبه بحال من ليس بمرتاب أصلاً على طريقة التمثيل .

ومن المفسرين من فسر قوله تعالى « لا ريب فيه » بمعنى أنه ليس فيه ما يوجب ارتياباً في صحته أى ليس فيه اضطراب ولا اختلاف فيكون الريب هنا مجازاً في سببه ويكون المجرور ظرفاً مستقراً خبر (لا) فينظر إلى قوله تعالى « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » أى أن القرآن لا يشتمل على كلام يوجب الريبة في أنه من عند الحق رب العالمين ، من كلام يناقض بعضه بعضاً أو كلام يجافى الحقيقة والفضيلة أو

(١) أى قضية التأكيد للخبر الموجه إلى منكر مضمون الخبر .

يأمر بارتكاب الشر والفساد أو يصرف عن الأخلاق الفاضلة، وانتفاء ذلك عنه يقتضى أن ما يشتمل عليه القرآن إذا تدبر فيه التدبرُ وجده مفيدا اليقين بأنه من عند الله والآية هنا تحتمل المعنيين فلنجعلها مقصودين منها على الأصل الذى أصلناه فى المقدمة التاسعة .

وهذا النفي ليس فيه ادعاء ولا تنزيل فهذا الوجه يغنى عن تنزيل الموجود منزلة المعدم .
 فبيد التعريض بما بين يدي أهل الكتاب يومئذ من الكتب فإنها قد اضطربت أقوالها وتخالفت لما اعتراها من التحريف وذلك لأن التصدى للأخبار بنفى الريب عن القرآن مع عدم وجود قائل بالريب فيما تضمنه أى ريب مستند لموجب ارتياب إذ قصارى ما قالوه فيه أقوال مجمة مثل هذا سحر ، هذا أساطير الأولين ، يدل ذلك التحدى على أن المراد التعريض لا سيما بعد قوله « ذلك الكتاب » كما تقول لمن تكلم بعد قوم تسكلموا فى مجلس وأنت ساكت : هذا الكلام صوابٌ تعرض بغيره .

وبهذا الوجه أيضا يتسنى اتحاد المعنى عند الوقف لدى من وقف على فيه ولدى من وقف على ريب ، لأنه إذا اعتبر الظرف غير خبر وكان الخبر محذوفاً أمكن الاستغناء عن هذا الظرف من هاته الجملة ، وقد ذكر الكشف أن الظرف وهو قوله « فيه » لم يقدم على السند إليه وهو ريب (أى على احتمال أن يكون خبراً عن اسم لا) كما قدم الظرف فى قوله « لا فيها غول » لأنه لو قدم الظرف هنا لقصد أن كتاباً آخر فيه الريب اه . يعنى لأن التقديم فى مثله يفيد الاختصاص فيكون مفيداً أن نفي الريب عنه مقصور عليه وأن غيره من الكتب فيه الريب وهو غير مقصود هنا . وليس الحصر فى قوله « لا ريب فيه » بمقصود لأن السياق خطاب للعرب المتحدّين بالقرآن وليسوا من أهل كتاب حتى يرد عليهم . وإنما أريد أنهم لا عذر لهم فى إنكارهم أنه من عند الله إذ هم قد دُعوا إلى معارضته فعجزوا . نعم يستفاد منه تعريض بأهل الكتاب الذين آزرُوا المشركين وشجعوهم على التكذيب به بأن القرآن لعلو شأنه بين نظرائه من الكتب ليس فيه ما يدعو إلى الارتياب فى كونه منزلاً من الله إثارة للتدبر فيه هل يجدون ما يوجب الارتياب فيه وذلك يستطير جاثم إعجابهم بكتابتهم المبدل المحرف فإن الشك فى الحقائق رائد ظهورها . والفجر بالمستطير بين يدي طلوع الشمس بشير بسفورها . وقد بنى كلامه على أن الجملة المكيفة بالقصر فى حالة الإثبات لو دخل عليها نفي وهى بتلك الكيفية أفاد قصر النفي لا نفي القصر ، وأمثلة

صاحب الفتح في تقديم المسند للاختصاص سوى فيها بين ما جاء بالإثبات وما جاء بالنفي .
وعندى فيه نظر سأذكره عند قوله تعالى ، « ليس عليك هدام » . وحكم حركة هاء الضمير
أو سكونها مقررة في غلم القراءات في قسم أصولها .

وقوله « هدى للمتقين » الهدى اسم مصدر الهدى ليس له نظير في لغة العرب
إلا سُرَى وَتَقَى وَبُكِيَ وَلُغِيَ مصدر لغى في لغة قليلة . وفعله هدى هديا يتمدى إلى
الفعول الثانى بإلى وربما تمضى إليه بنفسه على طريقة الحذف المتوسع فيما تقدم في قوله تعالى
« اهدنا الصراط المستقيم » .

والهدى على التحقيق هو الدلالة التى من شأنها الإيصال إلى البغية وهذا هو الظاهر في
معناه لأن الأصل عدم الترادف فلا يكون هدى مرادفاً لدل ولأن المفهوم من الهدى الدلالة
الكاملة وهذا موافق للمعنى المنقول إليه الهدى فى العرف الشرعى . وهو أسعد بقواعد
الأشعرى لأن التوفيق الذى هو الإيصال عند الأشعرى مِنْ خَلَقَ اللهُ تَعَالَى فى قلب الموفق
فيناسب تفسير الهداية بما يصلح له ليكون الذى يهدى يوصل الهداية الشرعية . فالقرآن
هدى ووصفه بالمصدر للمبالغة أى هو هاد .

والهدى الشرعى هو الإرشاد إلى ما فيه صلاح العاجل الذى لا ينقض صلاح الآجل .
وأثر هذا الهدى هو الاهتداء فالمتقون يهتدون بهديه والمعاندون لا يهتدون لأنهم
لا يتدبرون ، وهذا معنى لا يختلف فيه وإنما اختلف المتكلمون فى منشأ حصول الاهتداء
وهى مسألة لا حاجة إليها فى فهم الآية . وتفصيل أنواع الهداية تقدم عند قوله تعالى « اهدنا
الصراط » . ومحل هدى إن كان هو صدر جملة أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف هو ضمير
الكتاب فىكون المعنى الإخبار عن الكتاب بأنه الهدى وفيه من المبالغة فى حصول
الهداية به ما يقتضيه الإخبار بالمصدر للإشارة إلى بلوغه الغاية فى إرشاد الناس حتى كان
هو عين الهدى تنبيهها على رجحان هُداة على هُدى ما قبله من الكتب ، وإن كان الوقف
على قوله لا ريب وكان الظرف هو صدر الجملة الموالية وكان قوله هدى مبتدأ خبره الظرف
المتقدم قبله فىكون إخباراً بأن فيه هدى فالظرفية تدل على تمكن الهدى منه فىساوى ذلك
فى الدلالة على التمكن الوجه المتقدم الذى هو الإخبار عنه بأنه عين الهدى .

والتقى من اتصف بالاتقاء وهو طلب الوقاية ، والوقاية الصيانة والحفظ من المكروه فالتقى هو الحذر المتطلب للنجاة من شيء مكروه مضر ، والمراد هنا المتقين الله، أى الذين هم خائفون غضبه واستعدوا لطلب مرضاته واستجابة طلبه فإذا قرئ عليهم القرآن استمعوا له وتدبروا ما يدعو إليه فاهتدوا .

والتقوى الشرعية هى امتثال الأوامر واجتناب المنهيات من الكبائر وعدم الاسترسال على الصغائر ظاهراً وباطناً أى اتقاء ما جعل الله الاقتحام فيه موجبا غضبه وعقابه ، فالكبائر كلها متوعداً فاعلمها بالعقاب دون اللوم .

والمراد من الهدى ومن المتقين فى الآية معناها اللغوى فالمراد أن القرآن من شأنه الإيصال إلى المطالب الخيرية وأن المستعدين للوصول به إليها هم المتقون أى هم الذين تجردوا عن المكابرة ونزهوا أنفسهم عن حضيض التقليد للمضلين وخشوا العاقبة وصانوا أنفسهم من خطر غضب الله هذا هو الظاهر ، والمراد بالمتقين المؤمنون الذين آمنوا بالله وبمحمد وتلقوا القرآن بقوة وعزم على العمل به كما ستكشف عنهم الأوصاف الآتية فى قوله تعالى « الذين يؤمنون بالغيب - إلى قوله - من قبلك » .

وفى بيان كون القرآن هدى وكيفية صفة المتقى معان ثلاثة : الأول أن القرآن هدى فى زمن الحال لأن الوصف بالمصدر عوض عن الوصف باسم الفاعل وزمن الحال هو الأصل فى اسم الفاعل والمراد حال النطق . والمتقون هم المتقون فى الحال أيضاً لأن اسم الفاعل حقيقة فى الحال كما قلنا، أى أن جميع من نزه نفسه وأعدّها لقبول الكمال يهديه هذا الكتاب ، أو يزيده هدى كقوله تعالى « والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم » . الثانى أنه هدى فى الماضى أى حصل به هدى أى بما نزل من الكتاب ، فيكون المراد من المتقين من كانت التقوى شعارهم أى أن الهدى ظهر أثره فيهم فاتقوا وعليه فيكون مدحاً للكتاب بمشاهدة هديه وثناء على المؤمنين الذين اهتدوا به وإطلاق المتقين على المتصفين بالتقوى فيما مضى ، وإن كان غير الغالب فى الوصف باسم الفاعل ، إطلاق يعتمد على قرينة سياق الثناء على الكتاب . الثالث أنه هدى فى المستقبل للذين سيقون فى المستقبل وتعين عليه هنا قرينة الوصف بالمصدر فى « هدى » لأن المصدر لا يدل على زمان معين .

حصل من وصف الكتاب بالمصدر من وفرة المعانى ما لا يحصل ، لو وُصف باسم

الفاعل فقيل هادٍ للمتقين ، فهذا ثناء على القرآن وتنويه به وتخلص للثناء على المؤمنين الذين انتفعوا بهديه ، فالقرآن لم يزل ولن يزال هدى للمتقين ، فإن جميع أنواع هدايته نفعت المتقين في سائر مراتب التقوى ، وفي سائر أزمانه وأزمانهم على حسب حرصهم ومبالغ علمهم واختلاف مطالبهم ، فمن منتفع بهديه في الدين . ومن منتفع في السياسة وتدير أمور الأمة . ومن منتفع به في الأخلاق والفضائل ، ومن منتفع به في التشريع والتفقه في الدين . وكل أولئك من المتقين وانتفاعهم به على حسب مبالغ تقواهم . وقد جعل أئمة الأصول الاجتهاد في الفقه من التقوى ، فاستدلوا على وجوب الاجتهاد بقوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » فإن قصر بأحد سعيه عن كمال الانتفاع به ، فإنما ذلك لنقص فيه لا في الهداية ، ولا يزال أهل العلم والصلاح يتسابقون في التحصيل على أوفر ما يستطيعون من الاهتداء بالقرآن .

وتلتم الجمل الأربع كمال الالتئام : فإن جملة « آلم » تسجيل لإعجاز القرآن وإنحاء على عامة المشركين عجزم عن معارضته وهو مؤلف من حروف كلامهم وكفى بهذا نداء على تمنعهم .

وجملة « ذلك الكتاب » تنويه بشأنه وأنه بالغ حد الكمال في أحوال الكتب ، فذلك موجه إلى الخاصة من العقلاء أن يقول لهم هذا كتاب مؤلف من حروف كلامكم ، وهو بالغ حد الكمال من بين الكتب ، فكان ذلك مما يوفر دواعيكم على اتباعه والافتخار بأن محتواه فإنكم تعدون أنفسكم أفضل الأمم ، فكيف لا تسرعون إلى متابعة كتاب نزل فيكم هو أفضل الكتب فوزان هذا وزان قوله تعالى « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا - إلى قوله - ورحمة » ، وموجه إلى أهل الكتاب بإيقاظهم إلى أنه أفضل مما أوتوه .

وجملة « لا ريب » إن كان الوقف على قوله « لا ريب » تعريض بكل المرتابين فيه من المشركين وأهل الكتاب أي أن الارتياب في هذا الكتاب نشأ عن المكابرة ، وأن لا ريب فإنه الكتاب الكامل ، وإن كان الوقف على قوله « فيه » كان تعريضا بأهل الكتاب في تعلقهم بمحرف كتابهم مع ما فيهما من مثار الريب والشك من الاضطراب الواضح الدال

على أنه من صنع الناس، قال تعالى « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

وقال في الكشف ثم لم تخل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن نظمت هذا التنظيم السرى من نكتة ذات جزالة : ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بالطف وجه ، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة ، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف ، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر - وهو الهدى - موضع الوصف وإيراده منكراً والإيجاز في ذكر المتقين اه .

فالتقوى إذن بهذا المعنى هي أساس الخير ، وهي بالمعنى الشرعى الذى هو غاية المعنى اللغوى جماع الخيرات . قال ابن العربى لم يتكرر لفظ في القرآن مثلاً تكرر لفظ التقوى اهتماماً بشأنها .

﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾

يتمين أن يكون كلاماً متصلاً بقوله « للمتقين » على أنه صفة لإرداف صفتهم الإجمالية بتفصيل يعرف به المراد ، ويكون مع ذلك مبدأ استطراد لتصنيف أصناف الناس بحسب اختلاف أحوالهم فى تلقى الكتاب المنوّه به إلى أربعة أصناف بعد أن كانوا قبل الهجرة صنفين ، فقد كانوا قبل الهجرة صنفاً مؤمنين وصنفاً كافرين مصارحين ، فزاد بعد الهجرة صنفان : هما المنافقون وأهل الكتاب ، فالشركون الصرحاء هم أعداء الإسلام الأولون ، والمنافقون ظهروا بالمدينة فاعتز بهم الأولون الذين تركهم المسلمون بدار الكفر ، وأهل الكتاب كانوا فى شغل عن التصدىق لمناوأة الإسلام ، فلما أصبح الإسلام فى المدينة بجوارهم أوجسوا خيفة فالتفؤا مع المنافقين وظاهروا المشركين . وقد أشير إلى أن المؤمنين المتقين فريقان : فريق هم المتقون الذين أسلموا ممن كانوا مشركين وكان القرآن هدى لهم بقرينة مقابلة هذا الموصول بالموصول الآخر المعطوف بقوله « والذين يؤمنون بما أنزل إليك الخ » فالمنشئ عليهم هنا هم الذين كانوا مشركين فسمعوا الدعوة الحمديّة فتدبروا فى النجاة واتقوا عاقبة الشرك فآمنوا ، فالباعث الذى بعثهم على الإسلام هو التقوى دون الطمع أو التجربة ، فوائل بن حجر مثلاً لما جاء من اليمن راغباً فى الإسلام هو من المتقين ، ومسيلمة حين وفد مع

بنى حنيفة مضمحل العدا طامعا فى الملك هو من غير المتقين . وفريق آخر يحىء ذكره بقوله «والذين يؤمنون بما أنزل إليك» الآيات . وقد أكرت هذه الصفات للثناء على الذين آمنوا بعد الإشراف بأن كان رائدهم إلى الإيمان هو التقوى والنظر فى العاقبة ، ولذلك وصفهم بقوله يؤمنون بالغيب أى بعد أن كانوا يكفرون بالبعث والمعاد كما حكى عنهم القرآن فى آيات كثيرة ، ولذلك أكرت فى الإخبار عنهم بهذه الصلوات الثلاث صيغة المضارع الدالة على التجدد إيدانا بتجدد إيمانهم بالغيب وتجدد إقامتهم الصلاة والإتفاق إذ لم يكونوا متصفين بذلك إلا بعد أن جاءهم هدى القرآن . وجوز صاحب الكشاف كونه كلاما مستأنفا مبتدأ وكون «أولئك على هدى» خبره . وعندى أنه تجوز لما لا يليق ، إذ الاستئناف يقتضى الانتقال من غرض إلى آخر ، وهو المسمى بالاختصاص وإنما يحسن فى البلاغة إذا أشيع الغرض الأول وأفيض فيه حتى أوعب أو حتى خيفت سامة السامع ، وذلك موقع أما بعد أو كلمة هذا ونحوها ، وإلا كان تقصيرا من الخطيب والتكلم لاسيا وأسلوب الكتاب أوسع من أسلوب الخطابة لأن الإطالة فى أغراضه أمكن .

والغيب مصدر بمعنى الغيبة «ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب» «ليعلم الله من يخافه بالغيب» وربما قالوا بظهر الغيب قال الخطيئة :

كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل لام بظهر الغيب تأتيني

وفى الحديث دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مستجابة . والمراد بالغيب ما لا يدرك بالحواس مما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم صريحا بأنه واقع أو سيقع مثل وجود الله ، وصفاته ، ووجود الملائكة ، والشیاطين ، وأشراف الساعة ، وما استأثر الله بعلمه . فإن فسر الغيب بالمصدر أى الغيبة كانت الباء للملابسة ظرفا مستقرا فالوصف تعريض بالمنافقين ، وإن فسر الغيب بالاسم وهو ما غاب عن الحس من العوالم العلوية والأخروية ، كانت الباء متعلقة بيؤمنون ، فالعنى حينئذ : الذين يؤمنون بما أخبر الرسول من غير عالم الشهادة كالإيمان بالملائكة والبعث والروح ونحو ذلك . وفى حديث الإيمان «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره» . وهذه كلها من عوالم الغيب ، كان الوصف تعريضا بالمشركين الذين أنكروا البعث وقالوا «هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقكم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد» فجمع هذا الوصف بالصراحة ثناء على المؤمنين ،

وبالتعريض ذمًا للمشركين بعدم الاهتداء بالكتاب ، وذمًا للمنافقين الذين يؤمنون بالظاهر وهم مبطنون الكفر ، وسيُعقَّب هذا التعريضُ بصريح وصفهم في قوله « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم » الآيات . وقوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » . ويؤمنون معناه يصدقون ، وآمن مزيد آمن وهزته الزيدة دلت على التعدية ، فأصل آمن تعدية آمن ضد خاف فآمن معناه جعل غيره آمنا ثم أطلقوا آمن على معنى صدَّق ووَثِقَ حكى أبو زيد عن العرب « ما آمنت أن أجد صحابة » يقوله المسافر إذا تأخر عن السفر ، فصار آمن بمعنى صدَّق على تقدير أنه آمن مُخْبِرَه من أن يُكذِّبَه ، أو على تقدير أنه آمن نفسه من أن تخاف من كذب الخبر مبالغة في آمن كأقدم على الشيء بمعنى تقدم إليه وعمد إليه ، ثم صار فعلا قاصرا إما على مراعاة حذف المفعول لكثرة الاستعمال بحيث نزل الفعل منزلة اللازم ، وإما على مراعاة المبالغة المذكورة أى حصل له الأمن أى من الشك واضطراب النفس واطمأن لذلك لأن معنى الأمن والاطمئنان متقارب ، ثم إنهم يضمنون آمن معنى أقر فيقولون آمن بكذا أى أقربه كما في هذه الآية ، ويضمنونه معنى اطمأن فيقولون آمن له « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » .

ومجى صلة الموصول فعلا مضارعا لإفادة أن إيمانهم مستمر متجدد كما علمت آتقا ، أى لا يطرأ على إيمانهم شك ولا ريبه .

وخص بالذكر الإيمان بالغيب دون غيره من متعلقات الإيمان لأن الإيمان بالغيب أى ما غاب عن الحس هو الأصل في اعتقاد إمكان ما تخبر به الرسل عن وجود الله والعالم العلوى ، فإذا آمن به المرء تصدى لسماع دعوة الرسول وللنظر فيما يبلغه عن الله تعالى فسهل عليه إدراك الأدلة ، وأما من يمتدُّ أن ليس وراء عالم الماديات عالم آخر وهو ما وراء الطبيعة فقد راض نفسه على الإعراض عن الدعوة إلى الإيمان بوجود الله وعالم الآخرة كما كان حال الماديين وهم المسمون بالدُّهْرِيِّين الذين قالوا « ما يهلكنا إلا الدهر » وقريب من اعتقادهم اعتقاد المشركين ولذلك عبدوا الأصنام المجسمة ومعظم العرب كانوا يثبتون من الغيب وجود الخالق وبعضهم يثبت الملائكة ولا يؤمنون بسوى ذلك . والكلام على حقيقة الإيمان ليس هذا موضعه ويجىء عند قوله تعالى « وما هم بمؤمنين » .

﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾

الإقامة مصدر أقام الذي هو معدى قام، عدى إليه بالهمزة الدالة على الجعل ، والإقامة جعلها قائمة ، مأخوذ من قامت السوق إذا نفقت وتداول الناس فيها البيع والشراء وقد دل على هذا التقدير تصريح بعض أهل اللسان بهذا المقدر. قال أيمن ابن خريم الانطري^(١).

أقامت غزالة سوق الضراب لأهل العراقيين حولا قيطا

وأصل القيام في اللغة هو الانتصاب المضاد للجلوس والاضطجاع ، وإنما يقوم القائم لقصد عمل صعب لا يتأتى من قعود، فيقوم الخطيب ويقوم العامل ويقوم الصانع ويقوم الماشي فكان للقيام لوازم عرفية مأخوذة من عوارضه اللازمة ولذلك أطلق مجازا على النشاط في قولهم قام بالأمر، ومن أشهر استعمال هذا المجاز قولهم قامت السوق وقامت الحرب، وقالوا في ضده ركبت ونامت، ويفيد في كل ما يتعلق به معنى مناسبا لنشاطه المجازي وهو من قبيل المجاز المرسل وشاع فيها حتى ساوى الحقيقة فصارت كالحقائق ولذلك صح بناء المجاز الثاني والاستعارة عليها ، فإقامة الصلاة استعارة تبعية شبهت المواظبة على الصلوات والعناية بها بجعل الشيء قائما، وأحسب أن تعليق هذا الفعل بالصلاة من مصطلحات القرآن وقد جاء به القرآن في أوائل نزوله فقد ورد في سورة الزمل «وأقيموا الصلاة» وهي ثلاثة السور نزولا . وذكر صاحب الكشاف وجوها أخر بعيدة عن مساق الآية .

وقد عبر هنا بالمضارع كما وقع في قوله «يؤمنون» ليصلح ذلك للذين أقاموا الصلاة فيما مضى وهم الذين آمنوا من قبل نزول الآية ، والذين هم بصدد إقامة الصلاة وهم الذين يؤمنون عند نزول الآية، والذين سيهتدون إلى ذلك وهم الذين جاءوا من بعدهم إذ المضارع صالح لذلك كله لأن من فعل الصلاة في الماضي فهو يفعلها الآن وغداً ، ومن لم يفعلها فهو إما يفعلها الآن أو غداً وجميع أقسام هذا النوع جعل القرآن هدى لهم. وقد حصل من إفادة المضارع التجدد

(١) أيمن بن خريم بالحاء المعجمة المضمومة والراء المفتوحة من قصيدة يحرض أهل العراق على قتال الخوارج، ويذكر غزالة بنت طريف زوجة شبيب الخارجي كانت تولت قيادة الخوارج بعد قتل زوجها وحاربت الحجاج عاما كاملا ثم قتلت وأول القصيدة :

أبى الجبناء من أهل العراق على الله والناس إلا سقوطا

تأكيد ما دل عليه مادة الإقامة من المواظبة والتكرار ليكون الثناء عليهم بالمواظبة على الصلاة أصرح .

والصلاة اسم جامد بوزن فعلة محرك العين (صَلَوَة) ورد هذا اللفظ في كلام العرب بمعنى الدعاء كقول الأعشى :

تقول بنتي وقد يَمَّتْ مُرْتَحِلَا ياربَّ جنبِ أبي الأوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليتِ فاغتمضي جَفْنَا فَإِنْ لَجِبِ الرِّءْ مُضْطَجَعَا
وورد بمعنى العبادة في قول الأعشى :

يُراوِح من صلوات المَلَكِ لَكَ طَوْرًا سُجُودًا وَطَوْرًا جُورًا^(١)

فأما الصلاة المقصودة في الآية فهي العبادة المخصوصة المشتملة على قيام وقراءة وركوع وسجود وتسليم . قال ابن فارس كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال ونقلت ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر زيادات ، ومما جاء في الشرع الصلاة وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود وإن لم يكن على هاتاه الهيئة قال النابغة :

أَوْ دُرَّةٌ صَدْفِيَّةٌ غَوَّاصُهَا بَهَجٌ مَتَى يَرَاهَا يَهْلٌ وَيَسْجِدُ^(٢)

وهذا وإن كان كذا فإن العرب لم تعرفه بمثل ما أتت به الشريعة من الأعداد والمواقيت اه
« قلت لا شك أن العرب عرفوا الصلاة والسجود والركوع وقد أخبر الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام فقال « ربنا ليقيموا الصلاة » وقد كان بين ظهرانيهم اليهود يصلون أى يأتون عبادتهم بهيأة مخصوصة ، وسموا كنيستهم صلاة ، وكان بينهم النصارى وهم يصلون وقد قال النابغة في ذكر دفن النعمان بن الحارث الغساني :

فَأَب مُصَلَّوهُ بَعِينٌ جَلِيَّةٌ وَغَوْدِرٌ بِالْجَوْلَانِ حَزْمٌ وَنَائِلٌ^(٣)

(١) عائد إلى أَيُّبُلَى في قوله قبله : وما أَيُّبُلَى على هيكلٍ بناءً وصلب فيه وصاراً والأَيُّبُلَى الراهب .

(٢) يهل : أى يرفع صوته فرحاً بما أتيه له ويسجد شكراً لله تعالى .

(٣) روى مصلوهُ بالصاد فقال في شرح ديوانه : إن معناه رجع الرهبان الذين صلوا عليه صلاة الجنائزة وروى بالصاد المعجمة ومعناه دافنوه ، أى رجع الذين أضلوه أى غيبوه في الأرض . قال تعالى « وقالوا أئذا ضللنا في الأرض إنا لاني خلق جديد » وقوله بعين جلية : أى بتحقيق خبر موته لمن كان في شك من ذلك لشدة هول المصائب . والجولان : موضع دفن به .

على رواية مصلوه بصاد مهملة أراد المصلين عليه عند دفنه من القسس والرهبان، إذ قد كان منتصرا ومنه البيت السابق . وعرفوا السجود . قال النابغة :

أو درة صدفية غوّاصها بهج متى يرها يهمل ويسجد

وقد تردد أئمة اللغة في اشتقاق الصلاة، فقال قوم مشتقة من الصلا وهو عرق غليظ في وسط الظهر ويفترق عند عجب الذنب فيكتنفه فيقال حينئذ هما صلاوان، ولما كان المصلي إذا انحنى للركوع ونحوه تحرك ذلك العرق اشتقت الصلاة منه كما يقولون أنف من كذا إذا شبح بأنفه لأنه يرفعه إذا اشمأز وتعاطم فهو من الاشتقاق من الجامد كقولهم استنوق الجمل وقولهم تنمر فلان، وقولها « زوجي إذا دخل فهد وإذا خرج أسد »^(١) والذي دل على هذا الاشتقاق هنا عدم صلوحية غيره فلا يعد القول به ضعيفا لأجل قلة الاشتقاق من الجوامد كما توهمه السيد .

وإنما أطلقت على الدعاء لأنه يلزم الخشوع والانخفاض والتذلل، ثم اشتقوا من الصلاة التي هي اسم جامد صلى إذا فعل الصلاة واشتقوا صلى من الصلاة كما اشتقوا صلى الفرس إذا جاء معاقبا للمجلى في خيل الحلبة، لأنه يجيء مزاحما له في السبق، واضعا رأسه على صلا سابقه واشتقوا منه المصلى اسما للفرس الثاني في خيل الحلبة، وهذا الرأي في اشتقاقها مقتضب من كلامهم وهو الذي يجب اعتماده إذ لم يصلح لأصل اشتقاقها غير ذلك . وما أورده الفخر في التفسير أن دعوى اشتقاقها من الصلوات يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة، واشتقاقه من تحريك الصلوات من أبعاد الأشياء اشتهارا فيما بين أهل النقل، فإذا جوزنا أنه خفي واندرس حتى لا يعرفه إلا الآحاد لجاز مثله في سائر الألفاظ فلا نقطع بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما يتبادر منها إلى أفهامنا في زماننا هذا لاحتمال أنها كانت في زمن الرسول موضوعة لمعان آخر خفيت علينا اه يرده أنه لا مانع من أن يكون لفظ مشهور منقولا من معنى خفي لأن العبرة في الشيوع بالاستعمال وأما الاشتقاق فبحث علمي ولهذا قال البيضاوي « واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتهاره في الأول لا يقدر في نقله منه » .

(١) في حديث أم زرع .

ومما يؤيد أنها مشتقة من هذا كتابتها بالواو في المصاحف إذ لولا قصد الإشارة إلى ما اشتقت منه ما كان وجه لكتابتها بالواو وهم كتبوا الزكاة والربا والحياة بالواو إشارة إلى الأصل. وأما قول الكشاف وكتابتها بالواو على لفظ المفخم أى لغة تفخيم اللام يرد أنه ذلك لم يصنع في غيرها من اللامات المفخمة .

ومصدر صلى قياسه التصلية وهو قليل الورد في كلامهم. وزعم الجوهرى أنه لا يقال صلى تصلية وتبعه الفيروزابادى ، والحق أنه ورد بقلة في نقل ثعلب في أماليه .
وقد نقلت الصلاة في لسان الشرع إلى الخضوع بهيأة مخصوصة ودعاء مخصوص وقراءة وعدد . والقول بأن أصلها في اللغة الهيئة في الدعاء والخضوع هو أقرب إلى المعنى الشرعى وأوفق بقول القاضى أبى بكر ومن تابعه بنى الحقيقة الشرعية ، وأن الشرع لم يستعمل لفظاً إلا في حقيقته اللغوية بضميمة شروط لا يقبل إلا بها . وقالت المعتزلة الحقائق الشرعية موضوعة بوضع جديد وليست حقائق لغوية ولا مجازات . وقال صاحب الكشاف: الحقائق الشرعية مجازات لغوية اشتهرت في معان . والحق أن هاته الأفعال ترجع إلى أقسام موجودة في الحقائق الشرعية .

﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾

صلة ثالثة في وصف المتقين مما يحقق معنى التقوى وصدق الإيمان من بذل عزيز على النفس في مرضاة الله؛ لأن الإيمان لما كان مقره القلب ومترجمه اللسان كان محتاجاً إلى دلائل صدق صاحبه وهى عظام الأعمال، من ذلك التزام آثاره فى الغيبة الدالة عليه « الذين يؤمنون بالغيب » ومن ذلك ملازمة فعل الصلوات لأنها دليل على تذكر المؤمن من آمن به . ومن ذلك السخاء ببذل المال للفقراء امتثالاً لأمر الله بذلك .

والرزق ما يناله الإنسان من موجودات هذا العالم التى يسد بها ضروراته وحاجاته وينال بها ملاءمته ، فيطلق على كل ما يحصل به سد الحاجة فى الحياة من الأطعمة والأنعام والحيوان والشجر الثمر والثياب وما يقتنى به ذلك من النقدين ، قال تعالى « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه » أى مما تركه الميت - وقال « الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وفرحوا بالحياة الدنيا » وقال فى قصة قارون -: « وآتيناه من الكنوز - إلى قوله -

ويَكُنَّ اللَّهُ ييسط الرزق لمن يشاء ويقدر » مراداً بالرزق كنوزُ قارون وقال « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض » وأشهرُ استعماله بحسب ما رأيتُ من كلام العرب وموارد القرآن أنه ما يحصل من ذلك للإنسان ، وأما إطلاقه على ما يتناوله الحيوان من المرعى والماء فهو على المجاز ، كما في قوله تعالى « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها - وقوله - وجد عندها رزقا - وقوله - لا يأتيكما طعام ترزقانه ! »

والرزق شرعاً عند أهل السنة كالرزق لغة إذ الأصل عدم النقل إلا لدليل ، فيصدق اسم الرزق على الحلال والحرام لأن صفة الحل والحرمة غير ملتفت إليها هنا فبيان الحلال من الحرام له مواقع أخرى ولا يقبل الله إلا طيباً وذلك يختلف باختلاف أحوال التشريع مثل الخمر والتجارة فيها قبل تحريمها ، بل المقصود أنهم ينفقون مما في أيديهم . وخالف المعتزلة في ذلك في جملة فروع مسألة خلق الفاسد والشرور وتقديرهما ، ومسألة الرزق من المسائل التي جرت فيها المناظرة بين الأشاعرة والمعتزلة كمسألة الآجال ، ومسألة السعر ، وتمسك المعتزلة في مسألة الرزق بأدلة لا تنتج المطلوب .

والإتفاق إعطاء الرزق فيما يعود بالمنفعة على النفس والأهل والعيال ومن يرغب في صلته أو التقرب لله بالنفع له من طعام أو لباس . وأريد به هنا بثه في نفع الفقراء وأهل الحاجة وتسديد نوائب المسلمين بقرينة المدح واقترانه بالإيمان والصلاة فلا شك أنه هنا خصلة من خصال الإيمان الكامل ، وما هي إلا الإتفاق في سبيل الخير والمصالح العامة إذ لا يمدح أحد بإتقائه على نفسه وعياله إذ ذلك مما تدعو إليه الجبلة فلا يعتنى الدين بالتحريض عليه ؛ فمن الإتفاق ما هو واجب وهو حق على صاحب الرزق ، للقرابة وللحاجب من الأمة ونوائب الأمة كتجهيز الجيوش والزكاة ، وبعضه محدد وبعضه تفرضه المصلحة الشرعية الضرورية أو الحاجة وذلك مفصل في تضاعيف الأحكام الشرعية في كتب الفقه ، ومن الإتفاق تطوع وهو ما فيه نفع من دعا الدين إلى نفعه . وفي إسناد فعل رزقنا إلى ضمير الله تعالى وجعل مفعوله ضمير الذين يؤمنون تنبيه على أن ما يصير الرزق بسببه رزقا لصاحبه هو حق خاص له خوَّله الله إياه بحكم الشريعة على حسب الأسباب والوسائل التي يقرر بها ملك الناس للأموال والأرزاق ، وهو الوسائل المعتبرة في الشريعة التي اقتضت استحقاق أصحابها واستشارهم بها بسبب الجهد مما عمله المرء بقوة بدنه التي لا مزية في أنها حقه مثل انتزاع

الماء واحتطاب الحطب والصيد وجنى الثمار والتقاط مالا ملك لأحدٍ عليه ولا هو كائن في ملك أحد ، ومثل خدمته بقوته من حمل ثقل ومشى لقضاء شؤون من يؤجره وانحباس للحراسة ، أو كان مما يصنع أشياء من مواد يملكها وله حق الانتفاع بها كالتجبر والنسج والتجبر وتطريق الحديد وتركيب الأطعمة وتصوير الآنية من طين الفخار ، أو كان مما أنتجه مثل الفرس والزرع والتوليد ، أو مما ابتكره بعقله مثل التعليم والاختراع والتأليف والطب والمحاماة والقضاء ونحو ذلك من الوظائف والأعمال التي لنفع العامة أو الخاصة ، أو مما أعطاه إياه مالك رزق من هبات وهدايا ووصايا ، أو أذن بالتصرف كإحياء الموات ، أو كان مما ناله بالتعارض كالبيع والإيجارات والأكرية والشركات والمغارسة ، أو مما صار إليه من مال انعدم صاحبه بكونه أحق الناس به كالإرث . وتملك اللقطة بعد التعريف المشروط ، وحق الخمس في الركا . فهذه وأمثالها مما شمله قول الله تعالى « مما رزقناهم » .

وليس لأحد ولا لمجموع الناس حق فيما جعله الله رزق الواحد منهم لأنه لا حق لأحد في مال لم يسع لا كتسابه بوسائله وقد جاءت هند بنت عقبة زوج أبي سفيان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت إن أبا سفيان رجل مسيك فهل أتفق من الذي له عيالنا فقال لها « لا إلا بالمعروف » أي إلا ما هو معروف أنه تتصرف فيه الزوجة مما في بيتها مما وضعه الزوج في بيته لذلك دون مسارقة ولا خلصة .

وتقديم المجرور المعمول على عامله وهو ينفقون لمجرد الاهتمام بالرزق في عرف الناس فيكون في التقديم إيذان بأنهم ينفقون مع مال الرزق من المعزة على النفس كقوله تعالى « ويطعمون الطعام على حبه » ، مع رعى فواصل الآيات على حرف النون ، وفي الإتيان بمن التي هي للتبعيض إيماء إلى كون الإتفاق المطلوب شرعا هو إتفاق بعض المال لأن الشريعة لم تكلف الناس حرجا ، وهذا البعض يقل ويتوفر بحسب أحوال المنفقين . فالواجب منه ما قدرت الشريعة نصبه ومقاديره من الزكاة وإتفاق الأزواج والأبناء والعبيد ، وما زاد على الواجب لا ينضبط تحديده وما زاد فهو خير ، ولم يشرع الإسلام وجوب تسليم المسلم ما ارتزقه واكتسبه إلى يد غيره . وإنما اختير ذكر هذه الصفات لهم دون غيرها لأنها أول ما شرع من الإسلام فكانت شعار المسلمين وهي الإيمان الكامل وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة فإنهما أقدم المشروعات وهما أختان في كثير من آيات القرآن ، ولأن هذه الصفات

هي دلائل إخلاص الإيمان لأن الإيمان في حال الغيبة عن المؤمنين وحال خويصة النفس أدل على اليقين والإخلاص حين ينتفي الخوف والطمع إن كان المراد ما غاب . أو لأن الإيمان بما لا يصل إليه الحس أدل دليل على قوة اليقين حتى إنه يتلقى من الشارع ما لا قبل للرأي فيه وشأن النفوس أن تنبو عن الإيمان به لأنها تميل إلى المحسوس فالإيمان به على علته دليل قوة اليقين بالخبر وهو الرسول إن كان المراد من الغيب ما قابل الشهادة ، ولأن الصلاة كلفة بدنية في أوقات لا يتذكرها مقيمها أي محسن آدائها إلا الذي امتلأ قلبه بذكر الله تعالى على ما فيها من الخضوع وإظهار العبودية ، ولأن الزكاة أداء المال وقد علم شح النفوس قال تعالى « وإذا مسه الخير منوعا » ولأن المؤمنين بعد الشرك كانوا محرومين منها في حال الشرك بخلاف أهل الكتاب فكان لذكرها تذكير بنعمة الإسلام .

﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ

يُوقِنُونَ ﴾ 4

عطف على الذين يؤمنون بالغيب طائفة ثانية على الطائفة الأولى المعنية بقوله « الذين يؤمنون بالغيب » وهما معاً قسمان للمتقين ، فإنه بعد أن أخبر أن القرآن هدى للمتقين الذين آمنوا بعد الشرك وهم العرب من أهل مكة وغيرهم ووصفهم بالذين يؤمنون بالغيب لأنهم لم يكونوا يؤمنون به حين كانوا مشركين ، ذكر فريقا آخر من المتقين وهم الذين آمنوا بما أنزل من الكتب الإلهية قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ثم آمنوا بمحمد ، وهؤلاء هم مؤمنو أهل الكتاب وهم يومئذ اليهود الذين كانوا كثيرين في المدينة وما حولها في قريظة والنضير وخيبر مثل عبد الله بن سلام ، وبعض النصارى مثل صهيب الرومي ودحية الكلبي ، وهم وإن شاركوا مسلمي العرب في الاهتداء بالقرآن والإيمان بالغيب وإقامة الصلاة فإن ذلك كان من صفاتهم قبل مجيء الإسلام فذكرت لهم خصلة أخرى زائدة على ما وُصف به المسلمون الأولون ، فالغايرة بين الفريقين هنا بالعموم والخصوص ، ولما كان قصد تخصيصهم بالذكر يستلزم عطفهم وكان العطف بدون تنبيه على أنهم فريق آخر يؤمن أن القرآن لا يهدي إلا الذين آمنوا بما أنزل من قبل لأن هذه خاتمة الصفات فهي مرادة فيظن أن الذين آمنوا عن شرك لا حظ لهم من هذا الثناء ، وكيف وفيهم من خيرة المؤمنين

من الصحابة وهم أشد اتقاءً واهتداءً إذ لم يكونوا أهل ترقب لبعثة رسول من قبل فاهتدأؤهم نشأ عن توفيق رباني ، دفع هذا الإيهام بإعادة الوصول ليؤذن بأن هؤلاء فريق آخر غير الفريق الذي أجريت عليهم الصفات الثلاث الأولى ، وبذلك تبين أن المراد بأهل الصفات الثلاث الأولى هم الذين آمنوا بعد شرك لوجود المقابلة . ويكون الموصولان للعهد ، وعلم أن الذين يؤمنون بما أنزل من قبلهم أيضا ممن يؤمن بالغيب وقيم الصلاة وينفق لأن ذلك مما أنزل إلى النبي ، وفي التعبير بالمضارع من قوله يؤمنون بما أنزل إليك من إفادة التجدد مثل ما تقدم في نظائره لأن إيمانهم بالقرآن حدث جديدا ، وهذا كله تخصيص لهم بمزية يجب اعتبارها وإن كان التفاضل بعد ذلك بقوة الإيمان ورسوخه وشدة الاهتداء ، فأبو بكر وعمر أفضل من دحية وعبد الله بن سلام .

والإنزال جعل الشيء نازلا ، والنزول الانتقال من علو إلى سفلى وهو حقيقة في انتقال الذوات من علو ، ويطلق الإنزال ومادة اشتقاقه بوجه المجاز اللغوي على معان راجعة إلى تشبيه عمل بالنزول لاعتبار شرف ورفعة معنوية كما في قوله تعالى « قد أنزلنا عليكم لباسا » وقوله « وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج » لأن خلق الله وعطاءه يجعل كوصول الشيء من جهة علوا لشرفه ، وأما إطلاقه على بلوغ الوصف من الله إلى الأنبياء فهو إما مجاز عقلي بإسناد النزول إلى الوحي تبعا لنزول الملك مبلغه الذي يتصل بهذا العالم نازلا من العالم العلوي قال تعالى « نزل به الروح الأمين على قلبك » فإن الملك ملابس للكلام للأمور بتبليغه ، وإما مجاز لغوي بتشبيه المعاني التي تلقى إلى النبي بشيء وصل من مكان عال ، ووجه الشبه هو الارتفاع المعنوي لا سيما إذا كان الوحي كلاما سمعه الرسول كالقرآن وكما أنزل إلى موسى وكما وصف النبي صلى الله عليه وسلم بعض أحوال الوحي في الحديث الصحيح بقوله « وأحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت ما قال » وأما رؤيا النوم كرؤيا إبراهيم فلا تسمى إنزالا ، والمراد بما أنزل إلى النبي صلى الله عليه وسلم المقدار الذي تحقق نزوله من القرآن قبل نزول هذه الآية فإن الثناء على المهتدين إنما يكون بأنهم حصل منهم إيمان بما نزل لا توقع إيمانهم بما سينزل لأن ذلك لا يحتاج للذكر إذ من المعلوم أن الذي يؤمن بما أنزل يستمر إيمانه بكل ما ينزل على الرسول لأن العناد وعدم الاطمئنان إنما يكون في أول الأمر ، فإذا زالا بالإيمان آمنوا من الارتداد « وكذلك الإيمان حين

تخالط بشاشته القلوب » . فالإيمان بما سينزل في المستقبل حاصل بفحوى الخطاب وهي الدلالة الأخروية فإيمانهم بما سينزل مراد من الكلام وليس مدلولاً للفظ الذي هو للماضي فلا حاجة إلى دعوى تغليب الماضي على المستقبل في قوله تعالى « بما أنزل » والمراد ما أنزل وما سينزل كما في الكشف .

وعدى الإنزال إلى التضمينه معنى الوصف فالمُنَزَّل إليه غاية للنزول والأكثر والأصل أنه يُعدَّى بحرف على لأنه في معنى السقوط كقوله تعالى « نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ » وإذا أريد أن الشيء استقر عند المنزل عليه وتمكن منه قال تعالى « وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَنِّ وَالسَّلَوى » واختيار إحدى التعديتين تفنن في الكلام .

ثم إن فائدة الإتيان بالموصول هنا دون أن يقال والذين يؤمنون بك من أهل الكتاب الدلالة بالصلة على أن هؤلاء كانوا آمنوا بما ثبت نزوله من الله على رسالهم دون تخليط بتحريفات صدت قومهم عن الدخول في الإسلام ككون التوراة لا تقبل النسخ وأنه يجيء في آخر الزمان من عقب إسرائيل من يخلص بني إسرائيل من الأسر والعبودية ونحو ذلك من كل ما لم ينزل في الكتب السابقة، ولكنه من الموضوعات أو من فاسد التأويلات ففيه تعريض بغلاة اليهود والنصارى الذين صدم غلوهم في دينهم وقولهم على الله غير الحق عن اتباع النبي صلى الله عليه وسلم .

وقوله « وبالآخرة هم يوقنون » عطف صفة ثانية وهي ثبوت إيمانهم بالآخرة أى اعتقادهم بحياة ثانية بعد هذه الحياة، وإنما خص هذا الوصف بالذكر عند الثناء عليهم من بين بقية أوصافهم لأنه ملاك التقوى والخشية التى جعلوا موصوفين بها لأن هذه الأوصاف كلها جارية على ما أجمله الوصف بالمتقين فإن اليقين بدار الثواب والعقاب هو الذى يوجب الحذر والفكرة فيما ينجم النفس من العقاب وينعمها بالثواب وذلك الذى ساقهم إلى الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم ولأن هذا الإيقان بالآخرة من مزايا أهل الكتاب من العرب في عهد الجاهلية فإن المشركين لا يوقنون بحياة ثانية فهم دُهريون ، وأما ما يحكى عنهم من أنهم كانوا يربطون راحلة الميت عند قبره ويتركونها لا تأكل ولا تشرب حتى الموت وبزعمون أنه إذا حيى ركبها فلا يحشر راجلا

ويسمونها البلية فذلك تخليط بين مزايم الشرك وما يتلقونه عن المتنصرين منهم بدون تأمل . والآخرة في اصطلاح القرآن هي الحياة الآخرة فإن الآخرة صفة تأنيث الآخر بالمد وكسر الخاء وهو الحاصل المتأخر عن شيء قبله في فعل أو حال ، وتأنيث وصف الآخرة منظور فيه إلى أن المراد إجراؤه على موصوف مؤنث اللفظ حذف لكثرة استعماله وصيرورته معلوما وهو يقدر بالحياة الآخرة مراعاة لصدده وهو الحياة الدنيا أى القرية بمعنى الحاضرة ، ولذلك يقال لها العاجلة ثم صارت الآخرة علما بالغلبة على الحياة الحاصلة بعد الموت وهى الحاصلة بعد البعث لإجراء الجزاء على الأعمال . فعنى «وبالآخرة هم يوقنون» أنهم يؤمنون بالبعث والحياة بعد الموت .

واليقين هو العلم بالشئ عن نظر واستدلال أو بعد شك سابق ولا يكون شك إلا فى أمر ذى نظر فيكون أخص من الإيمان ومن العلم . واحتج الراغب لذلك بقوله تعالى «لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم» ولذلك لا يطلقون الإيقان على علم الله ولا على العلوم الضرورية وقيل هو العلم الذى لا يقبل الاحتمال وقد يطلق على الظن القوى إطلاقا عرفيا حيث لا يخطر بالبال أنه ظن ويشته به العلم الجازم فيكون مرادفا للإيمان والعلم .

فالتعبير عن إيمانهم بالآخرة بمادة الإيقان لأن هاته المادة ، تشعر بأنه علم حاصل عن تأمل وغوص الفكر فى طريق الاستدلال لأن الآخرة لما كانت حياة غائبة عن المشاهدة غريبة بحسب المعارف وقد كثرت الشبه التى جرت المشركين والدهريين على نقيها وإحالتها ، كان الإيمان بها جديرا بمادة الإيقان بناء على أنه أخص من الإيمان ، فلا يثار يوقنون هنا خصوصية مناسبة لبلاغة القرآن ، والذين جعلوا الإيقان والإيمان مترادفين جعلوا ذكر الإيقان هنا لمجرد التفنن تجنباً لإعادة لفظ يؤمنون بعد قوله «والذين يؤمنون بما أنزل إليك» وفى قوله تعالى «وبالآخرة هم يوقنون» تقديم للمجرور الذى هو معمول يوقنون على عامله ، وهو تقديم لمجرد الاهتمام مع رعاية الفاصلة ، وأرى أن فى هذا التقديم ثناء على هؤلاء بأنهم أيقنوا بأهم ما يوقن به المؤمن فليس التقديم بمفيد حصرا إذ لا يستقيم معنى الحصر هنا بأن يكون المعنى أنهم يوقنون بالآخرة دون غيرها ، وقد تكلف صاحب الكشف وشارحوه لإفادة الحصر من هذا التقديم ويخرج الحصر عن تعلقه بذات المحصور فيه إلى تعلقه بأحواله وهذا غير معهود فى الحصر .

وقوله « هم يوقنون » جىء بالمسند إليه مقدما على المسند الفعلى لإفادة تقوية الخبر إذ هو إيقان ثابت عندهم من قبل مجىء الإسلام على الإجمال ، وإن كانت التوراة خالية عن تفصيله . والإنجيل أشار إلى حياة الروح . وتعرض كتابا حزقيال وأشعيا لذكره ، وفى كلا التقديعين تعريض بالمشر كين الدهريين ونداء على انحطاط عقيدتهم ، وأما المتبعون للحنيفية فى ظنهم مثل أمية بن أبى الصلت وزيد بن عمرو بن نُقيل فلم يلتفت إليهم لقلة عددهم أو لأنهم ملحقون بأهل الكتاب لأخذهم عنهم كثيرا من شرائعهم بعله أنها من شريعة إبراهيم عليه السلام .

﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾

اسم الإشارة متوجه إلى المتقين الذين أجرى عليهم من الصفات ما تقدم ، فكانوا فريقين . وأصل الإشارة أن تعود إلى ذات مشاهدة معينة إلا أن العرب قد يخرجون بها عن الأصل فتعود إلى ذات مستحضرة من الكلام بعد أن يذكر من صفاتها وأحوالها ما ينزلها منزلة الحاضر فى ذهن المتكلم والسامع ، فإن السامع إذا وعى تلك الصفات وكانت مهمة أو غريبة فى خير أو ضده صار الموصوف بها كالشاهد ، فالتكلم يبنى على ذلك فيشير إليه كالحاضر المشاهد ، فيؤتى بتلك الإشارة إلى أنه لا أوضح فى تشخصه ، ولا أغنى فى مشاهدته من تعرف تلك الصفات ، فتكفى الإشارة إليها ، هذا أصل الاستعمال فى إيراد الإشارة بعد ذكر صفات مع عدم حضور المشار إليه . ثم إنهم قد يتبعون اسم الإشارة الوارد بعد تلك الأوصاف بأحكام فيدل ذلك على أن منشأ تلك الأحكام هو تلك الصفات المتقدمة على اسم الإشارة ، لأنها لما كانت هى طريق الاستحضار كانت الإشارة لأهل تلك الصفات قاعة مقام الذوات المشار إليها . فكما أن الأحكام الواردة بعد أسماء الذوات تفيد أنها ثابتة للمسميات فكذلك الأحكام الواردة بعد ما هو للصفات تفيد أنها ثبتت للصفات ، فكقوله « أولئك على هدى من ربهم » بمنزلة أن يقول إن تلك الأوصاف هى سبب تمكينهم من هدى ربهم إياهم .

ونظيره قول حاتم الطائي :

ولله صُـلُوكُ يساور همّه ويمضى على الأحداث والدهر مُـقَدِّمًا
فَتَى طَلَبَات لا يرى الخمص تُـرُحّة ولا شُبّة إن نالها عد مغنمًا

إلى أن قال :

فذلك إن يَهْلِكَ فحُسْنَى ثَنَاؤه وإن عاش لم يَقْعُد ضعيفا مذمما^(١)

فقوله « أولئك على هدى » جملة مستأنفة استئنفا بيانيا لأن السامع إذا سمع ما تقدم من صفات الثناء عليهم ترقب فائدة تلك الأوصاف ، واسم الإشارة هنا حل محل ذكر ضميرهم والإشارة أحسن منه وقعا لأنها تتضمن جميع أوصافهم المتقدمة فقد حققه التفتراني في باب الفصل والوصل من الشرح المطول أن الاستئناف بذكر اسم الإشارة أبلغ من الاستئناف الذي يكون بإعادة اسم المستأنف عنه . وهذا التقدير أظهر معنى وأنسب بلاغة وأسعد باستعمال اسم الإشارة في مثل هاته المواقع ، لأنه أظهر في كون الإشارة لقصد التنويه بتلك الصفات المشار إليها وبما يرد بعد اسم الإشارة من الحكم الناشئ عنها ، وهذا لا يحصل إلا بجعل اسم الإشارة مبتدأ أول صدر جملة استئناف . فقوله « أولئك على هدى من ربهم » رجوع إلى الإخبار عنهم بأن القرآن هدى لهم والإتيان بحرف الاستعلاء تمثيل لحالهم بأن شبهت هيئة تمكينهم من الهدى وثباتهم عليه ومحاولتهم الزيادة به والسير في طريق الخيرات بهيئة الراكب في الاعتلاء على المركوب والتمكن من تصريفه والقدرة على إرضائه فشبهت حالتهم المنزعة من متعدد بتلك الحالة المنزعة من متعدد تشبيها ضمينا دل عليه حرف الاستعلاء لأن الاستعلاء أقوى أنواع تمكين شيء من شيء ، ووجه جعلنا إياها مؤذنة بتقدير مركوب دون كرسي أو مسطبة مثلا ، لأن ذلك هو الذي تسبق إليه أفهامهم عند سماع ما يدل على الاستعلاء ، إذ المركوب هو أكثر أنواع استعلائهم فهو الحاضر في أذهانهم ، ولذلك تراهم حين يصرحون بالمشبه به أو يرمزون إليه ما يذكرون إلا المركوب وعلائقه ، فيقولون جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل وفي المقامة « لما اقتعدت غارب الاغتراب » وقالوا في الأمثال ركب متن عمياء . تحبط خبط عشواء . وقال النابغة يهجو عامر بن الطفيل الغنوى :

فإن يك عامر قد قال جهلا فإن مَطِيَّةَ الْجَهْلِ الشبابُ

فتكون كلمة « على » هنا بعض المركب الدال على الهيئة المشبه بها على وجه الإيجاز

(١) الصعلوك - بضم الصاد - أصله الفقير، ويطلق على المتلصص لأن الفقر يدعو للتلصص عنهم لأنهم ما كانوا يرضون باكتساب ينافي الشجاعة ويكسب الذلة بالسرقه والسؤال. فحاشم يمدح الصعلوك الذي لا يقتصر على التلصص بل يكون بشجاعته عدة لقومه عند الحاجة .

وأصله أولئك على مطية الهدى فهي تمثيلية تصريحية إلا أن المصرح به بعض المركب الدال لا جميعه . هكذا قرر كلام الكشف فيها شارحوه والطبي ، والتحتاني والتفتراني والبيضاوي . وذهب القزويني في الكشف والسيد الجرجاني إلى أن الاستعارة في الآية تبعية مقيدة بأن شبه التمسك بالهدى عند المتقين بالتمكن من الدابة للراكب ، وسرى التشبيه إلى معنى الحرف وهو على ، وجوز السيد وجها ثالثا وهو أن يكون هنا استعارة مكنية مفردة بأن شبه الهدى بمركوب وحرف الاستعلاء قرينة على ذلك على طريقة السكاكي في رد التبعية للمكنية . ثم زاد الطبي والتفتراني فجعل في الآية استعارة تبعية مع التمثيلية قائلين إن مجيء كلمة على يعين أن يكون معناها مستعارا لما يماثله وهو التمكن فتكون هنالك تبعية لا محالة .

وقد انتصر سعد الدين التفتراني لوجه التمثيلية وانتصر السيد الجرجاني لوجه التبعية . واشتد السيد في إنكار كونها تمثيلية ورآه جمعا بين متنافيين لأن انتزاع كل من طرفي التشبيه من أمور متعددة يستلزم تركبه من معان متعددة ، كيف ومتعلق معنى الحرف من المعاني المفردة كالاستعلاء هنا ؛ فإذا اعتبر التشبيه هنا مركبا استلزم أن لا يكون معنى على ومتعلق معناها مشبها به ولا مستعارا منه لا تبعا ولا أصالة ، وأطال في ذلك في حاشيته للكشاف وحاشيته على المطول كما أطال السعد في حاشية الكشاف وفي المطول ، و تراشقا سهام المناظرة الحادة . ونحن ندخل في الحكومة بين هذين العلمين بأنه لا نزاع بين الجميع أن في الآية تشبيه أشياء بأشياء على الجملة حاصلة من ثبوت الهدى للمعتقين ومن ثبوت الاستعلاء على المركوب غير أن اختلاف الفريقين هو في تعيين الطريقة الحاصل بها هذا التشبيه فالأكثرون يجعلونها طريقة التمثيلية بأن يكون تشبيه تلك الأشياء حاصلا بالانتزاع والتركيب لهيئة ، والسيد يجعلها طريقة التبعية بأن يكون المشبه والمشبه به هما فردان من تلك الأشياء ويحصل العلم ببقية تلك الأشياء بواسطة تقييد المفردين المشبه والمشبه به ، ويجوز طريقة التمثيل وطريقة المكنية .

فينصرف النظر هنا إلى أي الطريقتين أرجح اعتبارا وأوفى في البلاغة مقدارا، وإلى أن الجمع بين طريقتي التمثيلية والتبعية هل يعد متناقضا في اعتبار القواعد البيانية كما زعمه السيد .
تقرر في علم البيان أن أهله أشد حرصا على اعتبار تشبيه الهيئة فلا يعدلون عنه إلى المفرد

مهما استقام اعتباره ولهذا قال الشيخ في دلائل الإعجاز عند ذكر بيت بشار :

كَانَ مَثَارُ النَّقْعِ فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبهُ

« قصد تشبيه النقع والسيوف فيه بالليل المتهاوية كواكبهُ ، لا تشبيه النقع بالليل من جانب والسيوف بالكواكب من جانب ، ولذلك وجب الحكم بأن أسيافنا في حكم الصلة للمصدر (أى مثار) لثلا يقع في تشبيهه تفرق ، فإن نصب الأسياف على أن الواو بمعنى مع لا على العطف » . إذا تقرر هذا تبين لديك أن للتشبيه التمثيلي الحظ الأوفى عند أهل البلاغة ووجهه أن من أهم أغراض البلغاء وأولها باب التشبيه وهو أقدم فنونها ، ولا شك أن التمثيل أخص أنواع التشبيه لأنه تشبيه هيئة بهيئة فهو أوقع في النفوس وأجلى للمعاني .

ونحن نجد اعتبار التمثيلية في الآية أرجح لأنها أوضح وأبلغ وأشهر وأسعد بكلام الكشف ، أما كونها أوضح فلأن تشبيه التمثيل منزوع واضح لا كلفة فيه فيفيد تشبيه مجموع هيئة المتقين في اتصافهم بالهدى بهيئة الراكب إلخ بخلاف طريقة التبعية فإنها لا تفيد إلا تشبيه التمكن بالاستعلاء ثم يستفاد ما عدا ذلك بالتقييد . وأما كونها أبلغ فلأن المقام لما سمح بكلا الاعتبارين باتفاق الفريقين لا جرم كان أولاهما بالاعتبار ما فيه خصوصيات أقوى وأعز . وأما كونها أشهر فلأن التمثيلية متفق عليها بخلاف التبعية . وأما كونه أسعد بكلام الكشف فلأن ظاهر قوله « مَثَل » أنه أراد التمثيل ، لأن كلام مثله من أهل هذه الصناعة لا يخرج فيه اللفظة الاصطلاحية عن متعارف أهلها إلى أصل المعنى اللغوي .

فإذا صح أن التمثيلية أرجح فلننقل الكلام إلى تصحيح الجمع بينها وبين التبعية وهو المجال الثاني للخلاف بين علامتين فالسعد والطبي يجوزان اعتبار التبعية مع التمثيلية في الآية والسيد يمنع ذلك كما علمتم ويقول إذا كان التشبيه منتزعا من متعدد فقد انتزع كل جزء في المشبه من جزئي المشبه به وهو معنى التركيب فكيف يعتبر بعض المشبه به مستعارا لبعض المشبه فينتقض التركيب . وهذا الدليل ناظر إلى قول أعة البلاغة إن أصل مفردات المركب التمثيلي أن تكون مستعملة في معانيها الحقيقية وإنما المجاز في جملة المركب أى في إطلاقه على الهيئة المشبهة ، فكلام السيد وقوف عندها . ولكن التفتراني لم ير مانعا من اعتبار المجاز في بعض مفردات المركب التمثيلي إذا لم يكن فيه تكلف ، ولعله يرى ذلك زيادة في خصوصيات إعجاز هذه الآية ، ومن شأن البليغ أن لا يفتيت ما يقتضيه الحال من الخصوصيات ، وبهذا

تفاوتت البلغاء كما تقرر في مبحث تعريف البلاغة وحد الإعجاز هو الطرف الأعلى للبلاغة الجامع لأقصى الخصوصيات كما بيناه في موضعه وهو المختار فلما وجد في الهيئة المشبهة والهيئة المشبهة شيئا يصلح أن يشبه أحدهما بالآخر تشبيها مستقلا غير داخل في تشبيه الهيئة كان حق هذا المقام تشبيه التمكن بالاستعلاء وهو تشبيه بديع وأشير إليه بكلمة على وأما غير هذين من أجزاء الهيأتين فلما لم يحسن تشبيه شيء منها بآخر ألغى التشبيه المفرد فيها إذ لا يحسن تشبيه التقي بخصوص الراكب ولا الهدى بالركوب فتكون « على » على هذا الوجه بعضا من المجاز المركب دليلا عليه باعتبار ومجازا مفردا باعتبار آخر .

والذي اختاره في هذه الآية أن يكون قوله تعالى « أولئك على هدى » استعارة تمثيلية ممكنة شبهت الحالة بالحالة وحذف لفظ المشبه به وهو المركب الدال على الركوب كأن يقال رَاكِبِينَ مطية الهدى وأبقى ما يدل على المشبه وهو أولئك والهدى، ورمز للمركب الدال على المشبه به بشيء من لوازمه وهو لفظ (على) الدال على الركوب عرفا كما علمتم، فتكمل لنا في أقسام التمثيلية الأقسام الثلاثة : الاستعارة كما في الاستعارة المفردة فيكون التمثيل منه مجاز مرسل كاستعمال الخبر في التحسر ومنه استعارة مصرحة « نحو أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى » ومنه ممكنة كما في الآية على رأينا ، ومنه تبعية كما في قول الحماسي :

وفارسٍ في غمار الموت منغمسٍ إذا تَأَلَّى على مكروهه صدقا

فإن منغمس تمثيل لهيئة إحاطة أسباب الموت به من كل جانب بهيئة من أحاطت به المياه المهلكة من كل جانب ولفظ منغمس تبعية لا محالة .

وإنما نكر هدى ولم يعرف باللام لمساواة التعريف والتنكير هنا إذ لو عُرف لكان التعريف تعريف الجنس فرجح التنكير تمهيدا لوصفه بأنه من عند ربهم، فهو مغاير للهدى السابق في قوله هدى للمتقين، مغايرة بالاعتبار إذ القصد التنويه هنا بشأن الهدى وتوسلا إلى إفادة تعظيم الهدى بقرينة مقام المدح وبذكر ما يدل على التمكن فتعين قصد التعظيم . فقوله من ربهم تنويه بهذا الهدى يقتضي تعظيمه وكل ذلك يرجع إلى تعظيم المتصفين بالتمكن منه .

وإنما وصف الهدى بأنه من ربهم للتنويه بذلك الهدى وتشريفه مع الإشارة بأنهم يحفل العناية من الله وكذلك إضافة الرب إليهم هي إضافة تعظيم لشأن المضاف إليه بالقرينة .

﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ ٥

مرجع الإشارة الثانية عين مرجع الأولى، ووجه تكرير اسم الإشارة التنبيه على أن كلتا الأثرين جدرة بالاعتناء والتنويه، فلا تذكر إحداها تبعا للأخرى بل تخص بجملة وإشارة خاصة ليكون اشتهارهم بذلك اشتهارا بكلتا الجملتين وأنهم ممن يقال فيه كلا القولين .

ووجه العطف بالواو دون الفصل أن بين الجملتين توسطاً بين كمالى الاتصال والانقطاع لأنك إن نظرت إلى اختلاف مفهومهما وزمن حصولهما فإن مفهوم إحداها وهو الهدى حاصل في الدنيا ومفهوم الأخرى وهو الفلاح حاصل في الآخرة كانتا منقطعتين . وإن نظرت إلى تسبب مفهوم إحداها عن مفهوم الأخرى ، وكون كل منهما مقصوداً بالوصف كانتا متصلتين ، فكان التعارض بين كمالى الاتصال والانقطاع منزلاً إياها منزلة المتوسطتين ، كذا قرر شراح الكشف ومعلوم أن حالة التوسط تقتضى العطف كما تقرر في علم المعاني ، وتعليقه عندى أنه لما تعارض المقتضيان تعين العطف لأنه الأصل في ذكر الجمل بعضها بعد بعض .

وقوله «هم المفلحون» الضمير للفصل، والتعريف في المفلحون للجنس وهو الأظهر إذ لا معهود هنا بحسب ظاهر الحال، بل المقصود إفادة أن هؤلاء مفلحون، وتعريف المسند بلام الجنس إذا حمل على مسند إليه معرف أفاد الاختصاص فيكون ضمير الفصل لمجرد تأكيد النسبة ، أى تأكيداً للاختصاص . فأما إذا كان التعريف للجنس وهو الظاهر فتعريف المسند إليه مع المسند من شأنه إفادة الاختصاص غالباً لكنه هنا مجرد عن إفادة الاختصاص الحقيقى ، ومفيد شيئاً من الاهتمام بالخبر، فلذلك جلب له التعريف دون التنكير وهذا مثله عبد القاهر بقولهم : هو البطل الحامى . أى إذا سمعت بالبطل الحامى وأحطت به خبراً فهو فلان .

وإليه أشار في الكشف هنا بقوله «أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم» والسكاكى لم يتابع الشيخين على هذا فعدل عنه في المفتاح والله دره .

والفلاح: الفوز وصلاح الحال، فيكون في أحوال الدنيا وأحوال الآخرة، والمراد به في اصطلاح الدين الفوز بالنجاة من العذاب في الآخرة. والفعل منه، أفلح أى صار ذا فلاح، وإنما اشتق منه الفعل بواسطة الهمزة الدالة على الصيرورة لأنه لا يقع حدثاً قائماً بالذات بل هو جنس تحف أفراده بمن قدرت له - قال في الكشف: انظر كيف كرر الله عز وجل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد على طرق شتى وهى ذكر اسم الإشارة وتكريره وتعريف الفلاحين، وتوسيط ضمير الفصل بينه وبين أولئك ليبصر كمراتبهم ويرغبك في طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا .

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾

هذا انتقال من الثناء على الكتاب ومتقلديه ووصف هديه وأثر ذلك الهدى في الذين اهتموا به والثناء عليهم الراجع إلى الثناء على الكتاب لما كان الثناء إنما يظهر إذا تحققت آثار الصفة التي استحق بها الثناء، ولما كان الشيء قد يقدر بضده انتقل إلى الكلام على الذين لا يحصل لهم الاهتمام بهذا الكتاب، وسجل أن حرمانهم من الاهتمام بهديه إنما كان من خبت أنفسهم إذ نبؤا بها عن ذلك، فما كانوا من الذين يفكرون في عاقبة أمورهم ويحذرون من سوء العواقب فلم يكونوا من المتقين، وكان سواء عندهم الإنذار وعدمه فلم يتلقوا الإنذار بالتأمل بل كان سواء والعدم عندهم، وقد قرنت الآيات فريقين فريقاً أضمر الكفر وأعلنه وهم من المشركين كما هو غالب اصطلاح القرآن في لفظ الذين كفروا وفريقاً أظهر الإيمان وهو مخادع وهم المنافقون المشار إليهم بقوله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا». وإنما قطعت هاته الجملة عن التي قبلها لأن بينهما كال الانقطاع إذ الجمل السابقة لذكر الهدى والمهتدين، وهذه لذكر الضالين فيبينهما الانقطاع لأجل التضاد، ويعلم أن هؤلاء قسم مضاد للقسمين المذكورين قبله من سياق المقابلة. وتصدير الجملة بحرف التأكيد إما لمجرد الاهتمام بالخبر وغرابته دون رد الإنكار أو الشك؛ لأن الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم وللأمة وهو خطاب أنف بحيث لم يسبق شك في وقوعه، ومحىء إن للاهتمام كثير في الكلام وهو في القرآن كثير. وقد تكون إن هنا لرد الشك تخريجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر؛ لأن حرص النبي صلى الله عليه وسلم على هداية الكافرين تجعله لا يقطع الرجاء

في تقع الإنذار لهم وحاله كحال من شك في تقع الإنذار ، أو لأن السامعين لما أجرى على الكتاب من الثناء ببلوغه الدرجة القصوى في الهداية يطعمهم أن تؤثر هدايته في الكافرين المعرضين وتجعلهم كالذين يشكون في أن يكون الإنذار وعدمه سواء فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ونزل غير الشاك منزلة الشاك . وقد نقل عن المبرد أن إن لا تأتي لرد الإنكار بل لرد الشك .

وقد تبين أن الذين كفروا المذكورين هنا هم فريق من المشركين الذين هم مأبوس من إيمانهم ، فالإتيان في ذكرهم بالتعريف بالموصول إما أن يكون لتعريف العهد مراداً منه قوم معهودون كأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم من رؤوس الشرك وزعماء العناد دون من كان مشركاً في أيام نزول هذه الآية ثم من آمن بعد مثل أبي سفيان بن حرب وغيره من مُسلمة الفتح وإما أن يكون الموصول لتعريف الجنس المفيد للاستغراق على أن المراد من الكفر أبلغ أنواعه بقرينة قوله « لا يؤمنون » فيكون عاماً مخصوصاً بالحس لمشاهدة من آمن منهم أو يكون عاماً مراداً به الخصوص بالقرينة وهذان الوجهان هما اللذان اقتصر عليهما المحققون من المفسرين وهما ناظران إلى أن الله أخبر عن هؤلاء بأنهم لا يؤمنون فتعين أن يكونوا ممن تبين بعد أنه مات على الكفر . ومن المفسرين من تأول قوله تعالى « الذين كفروا » على معنى الذين قضى عليهم بالكفر والشقاء ونظره بقوله تعالى « إن الذين حقت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون » وهو تأويل بعيد من اللفظ وشتان بينه وبين تنظيره . ومن المفسرين من حمل « الذين كفروا » على رؤساء اليهود مثل حيي بن أخطب وأبي رافع يعني بناء على أن السورة نزلت في المدينة وليس فيها من الكافرين سوى اليهود والمنافقين وهذا بعيد من عادة القرآن وإعراض عن السياق المقصود منه ذكر من حرم من هدى القرآن في مقابلة من حصل لهم الاهتداء به ، وأياً ما كان فالمعنى عند الجميع أن فريقاً خاصاً من الكفار لا يرجى إيمانهم وهم الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وروى ذلك عن ابن عباس والمقصود من ذلك أن عدم اهتدائهم بالقرآن كان لعدم قابليتهم لا لنقص في دلالة القرآن على الخير وهديه إليه .

والكفر- بالضم- إخفاء النعمة، وبالفتح : الستر مطلقاً وهو مشتق من كفر إذا ستر . ولما كان إنكار الخالق أو إنكار كماله أو إنكار ما جاءت به رسله ضرباً من كفران نعمته على

جاحدها ، أطلق عليه اسم الكفر وغلب استعماله في هذا المعنى . وهو في الشرع إنكار ما دلت عليه الأدلة القاطعة وتناقضه جميع الشرائع الصحيحة الماضية حتى علمه البشر وتوجهت عقولهم إلى البحث عنه ونصبت عليه الأدلة كوحداية الله تعالى ووجوده ولذلك عد أهل الشرك فيما بين الفترة كفارا . وإنكار ما علم بالضرورة بحجى النبي ، محمد صلى الله عليه وسلم به ودعوته إليه وعده في أصول الإسلام أو المكابرة في الاعتراف بذلك ولو مع اعتقاد صدقه ولذلك عبر بالإنكار دون التكذيب . ويلحق بالكفر في إجراء أحكام الكفر عليه كل قول أو فعل لا يجترى عليه مؤمن مصدق بحيث يدل على قلة اكتراث فاعله بالإيمان وعلى إضماره الطمن في الدين وتوسله بذلك إلى تقض أصوله وإهانته بوجه لا يقبل التأويل الظاهر وفي هذا النوع الأخير مجال لاجتهاد الفقهاء وفتاوى أساطين العلماء إثباتا ونقيا بحسب مبلغ دلالة القول والفعل على طعن أو شك . ومن اعتبر الأعمال أو بعضها المعين في الإيمان اعتبر فقدها أو فقد بعضها المعين في الكفر .

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: القول عندى أن الكفر بالله هو الجهل بوجوده والإيمان بالله هو العلم بوجوده فالكفر لا يكون إلا بأحد ثلاثة أمور أحدها الجهل بالله تعالى . الثانى أن يأتي بفعل أو قول أخبر الله ورسوله أو أجمع المؤمنون على أنه لا يكون إلا من كافر كالسجود للصنم . الثالث أن يكون له قول أو فعل لا يمكن معه العلم بالله تعالى . ونقل ابن راشد في الفائق عن الأشعري رحمه الله أن الكفر خصلة واحدة . قال القرافي في الفرق ٢٤١ أصل الكفر هو انتهاك خاص لحرمه الربوبية ويكون بالجهل بالله وبصفاته أو بالجرأة عليه وهذا النوع هو المجال الصعب لأن جميع المعاصي جرأة على الله .

وقوله «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم» خبر إن الذين كفروا وسواء اسم بمعنى الاستواء فهو اسم مصدر دل على ذلك لزوم إفراده وتذكيره مع اختلاف موصوفاته ونخبراته فإذا أخبر به أو وصف كان ذلك كالمصدر في أن المراد به معنى اسم الفاعل لقصد المبالغة . وقد قيل إن سواء اسم بمعنى المثل فيكون التزام إفراده وتذكيره لأن المثلية لا تتمدد ، وإن تعدد موصوفها تقول هم رجال سواء لزيد بمعنى مثل لزيد . وإنما عدى سواء بعلی هنا وفي غير موضع ولم يعلق بعند ونحوها مع أنه المقصود من الاستعلاء في مثله ، للإشارة إلى تمكن الاستواء عند التكلم وأنه لا مصرف له عنه ولا تردد له فيه فالمعنى سواء عندهم الإنذار وعدمه .

واعلم أن للعرب في سواء استعمالين : أحدهما أن يأتوا بسواء على أصل وضعه من الدلالة على معنى التساوى في وصف بين متعدد فيقع معه « سواء » ما يدل على متعدد نحو ضمير الجمع في قوله تعالى « فهم فيه سواء » ونحو العطف في قول بشينة :

سواء علينا يا جميل بن معمر إذا مت بأساء الحياة ولينها

ويجربى إعرابه على ما يقتضيه موقعه من التركيب ؛ وثانيهما أن يقع مع همزة التسوية وما هي إلا همزة استفهام كثر وقوعها بعد كلمة « سواء » ومعها (أم) العاطفة التي تسمى المتصلة كقوله تعالى « سواء علينا أجزعنا أم صبرنا » وهذا أكثر استعمالها وتردد النحاة في إعرابه وأظهر ما قالوه وأسلمه أن (سواء) خبر مقدم وأن الفعل الواقع بعده مقترنا بالهمزة في تأويل مبتدأ لأنه صار بمنزلة المصدر إذ تجرد عن النسبة وعن الزمان ، فالتقدير في الآية سواء عليهم إنذارك وعدمه .

وأظهر عندي مما قالوه أن المبتدأ بعد (سواء) مقدر يدل عليه الاستفهام الواقع معه وأن التقدير سواء جواب « أنذرتهم أم لم تنذرهم » وهذا يجربى على نحو قول القائل علمت أزيد قائم إذ تقديره علمت جواب هذا السؤال ، ولك أن تجعل (سواء) مبتدأ رافعاً لفاعل سد مسد الخبر لأن (سواء) في معنى مستوفى فهو في قوة اسم الفاعل فيرفع فاعلاً ساداً مسد خبر المبتدأ وجواب مثل هذا الاستفهام لما كان واحداً من أمرين كان الإخبار باستوائيهما عند المخبر مشيراً إلى أمرين متساويين ولأجل كون الأصل في خبره الأفراد كان الفعل بعد سواء مؤولاً بمصدر ووجه الأبلغية فيه أن هذين الأمرين خلفاء الاستواء بينهما حتى ليسأل السائلون أفعل فلان كذا وكذا فيقال إن الأمرين سواء في عدم الاكتراث بهما وعدم تطلب الجواب على الاستفهام من أحدهما فيكون قوله تعالى « سواء عليهم أنذرتهم » مشيراً إلى أن الناس لتعجبهم في دوام الكفار على كفرهم مع ما جاءهم من الآيات بحيث يسأل السائلون أنذرهم النبي أم لم ينذرهم متيقنين أنه لو أنذرهم لما ترددوا في الإيمان فقيـل إنهم سواء عليهم جواب تساؤل الناس عن إحدى الأمرين ، وبهذا انتفى جميع التكلفات التي فرضها النحاة هنا ونبراً مما ورد عليها من الأبحاث ككون الهمزة خارجة عن معنى الاستفهام ، وكيف يصح عمل ما بعد الاستفهام فيما قبله إذا أعرب سواء خبراً والفعل بعد الهمزة مبتدأ مجرداً عن الزمان ، وككون الفعل مراداً منه مجرد الحدث ، وكدعوى كون الهمزة في التسوية مجازاً بملاقاة

اللزوم ، وكون أم بمعنى الواو ليكون الكلام لشيئين لا لأحد شيئين ونحو ذلك ، ولا نحتاج إلى تكلف الجواب عن الإيراد الذي أورد على جعل الهمزة بمعنى سواء إذ يؤول إلى معنى استوى الإنذار وعدمه عندهم سواء فيكون تكراراً خالياً من الفائدة فيجانب بما نقل عن صاحب الكشف أنه قال معناه أن الإنذار وعدمه المستويين في علم المخاطب هما مستويان في عدم النفع ، فاختلفت جهة المساواة كما نقله التفتراني في شرح الكشف .

ويتعين إعراب سواء في مثله مبتدأ والخبر محذوف دل عليه الاستفهام تقديره جواب هذا الاستفهام فسواء في الآية مبتدأ ثان والجملة خبر الذين كفروا . ودع عنك كل ما خاض فيه الكاتبون على الكشف ، وحرف (على) الذي يلزم كلمة سواء غالباً هو للاستعلاء المجازي المراد به التمكن أى إن هذا الاستواء متمكن منهم لا يزول عن نفوسهم ولذلك قد يجيء بعض الظروف في موضع على مع كلمة سواء مثل عند ، ولدى ، قال أبو الشغب العباسي (١) .

لَا تَعْدِلِي فِي جُنْدُجٍ إِنَّ جُنْدُجًا وَلَيْتَ كَافِرِينَ لَدَيَّ سَوَاءٌ

وسياق تحقيق لنظير هذا التركيب عند قوله تعالى في سورة الأعراف « سواء عليكم أَدْعَوْتُهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ » ، وقرأ ابن كثير « أُنذَرْتُهُمْ » بهمزين أولها محققة والثانية مسهلة . وقرأ قالون عن نافع وورش عنه في رواية البغداديين وأبو عمرو وأبو جعفر كذلك مع إدخال ألف بين الهمزتين ، وكلتا القرائتين لغة حجازية . وقرأه حمزة وعاصم والكسائي بتحقيق الهمزتين وهي لغة تميم . وروى أهل مصر عن ورش إبدال الهمزة الثانية ألفاً . قال الزمخشري وهو لحن ، وهذا يضعف رواية المصريين عن ورش ، وهذا اختلاف في كيفية الأداء فلا ينافي التواتر .

﴿ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ ،

الأظهر أن هاته الجملة مسوقة لتقرير معنى الجملة التي قبلها وهي « سواء عليهم أُنذَرْتُهُمْ » الخ فلك أن تجعلها خبراً ثانياً عن إِنْ واستفادة التأكيد من السياق ولك أن

(١) هو من شعراء ديوان الحماسة إلا أن هذا الشعر في ديوان الحماسة غير منسوب في غالب النسخ ، وفي

بعضها منسوب لأبي الشغب وهو بفتح الشين وسكون الهمزة المعجمتين ، اسمه عكرشة بن أريد ، شاعر مقل من شعراء العصر الأموي .

تجعلها تأكيداً وعلى الوجهين فقد فصلت إما جوازاً على الأول وإما وجوباً على الثاني، وقد فرضوا في إعرابها وجوهاً آخر لا نكثر بها لضعفها، وقد جوز في الكشف جعل جملة «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم» اعتراضاً للجملة «لا يؤمنون» وهو مرجوح لم يرتضه السعد والسيد، إذ ليس محل الإخبار هو لا يؤمنون وإنما المهم أن يخبر عنهم باستواء الإنذار وعدمه عندهم، فإن في ذلك نداء على مكابرتهم وغبائهم، وعذراً للنبي صلى الله عليه وسلم في الحرص على إيمانهم، وتسجيلاً بأنهم لم يفتح سمعه وقلبه لتلقى الحق والرشاد لا ينفع فيه حرص ولا ارتياد، وهذا وإن كان يحصل على تقديره جعل لا يؤمنون خبراً إلا أن المقصود من الكلام هو الأولى بالإخبار، ولأنه يصير الخبر غير معتبر إذ يصير بمثابة أن يقال إن الذين كفروا لا يؤمنون، فقد علم أنهم كفروا فعدم إيمانهم حاصل، وإن كان المراد من لا يؤمنون استمرار الكفر في المستقبل إلا أنه خبر غريب بخلاف ما إذا جعل تفسيراً للخبر.

وقد احتج بهاته الآية الذين قالوا بوقوع التكليف بما لا يطاق احتجاجاً على الجملة إذ مسألة التكليف بما لا يطاق بقيت زماناً غير محررة، وكان كل من لاح له فيها دليل استدل به، وكان التعبير عنها بمبارات فمنهم من يعنى بها التكليف بالمحال، ومنهم من يعبر بالتكليف بما ليس بمقدور، ومنهم من يعبر بالتكليف بما لا يطاق، ثم إنهم ينظرون مرة للاستحالة الذاتية العقلية، ومرة للذاتية العادية، ومرة للعرضية، ومرة للمشقة القوية المحرجة للمكلف فيخلطونها بما لا يطاق ولقد أفصح أبو حامد الاسفراييني وأبو حامد الغزالي وأضرِبهما عما يرفع القناع عن وجه المسألة فصارت لا تحير أفهاماً وانقلب قتادها تماماً. وذلك أن المحال منه محال لذاته عقلاً كجمع النقيضين ومنه محال عادة كصعود السماء ومنه مافيه حرج وإعنات كذبح الرء ولده ووقوف الواحد لعشرة من أقرانه، ومنه محال عرضت له الاستحالة بالنظر إلى شيء آخر كإيمان من علم الله عدم إيمانه وحج من علم الله أنه لا يحج، وكل هاته أطلق عليها ما لا يطاق كما في قوله تعالى «ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به» إذ المراد ما يشق مشقة عظيمة، وأطلق عليها المحال حقيقةً ومطابقة في بعضها والزاماً في البعض، ومجازاً في البعض، وأطلق عليها عدم المقدور كذلك، كما أطلق الجواز على الإمكان، وعلى الإمكان للحكمة، وعلى الوقوع. فنشأ من تفاوت هاته الأقسام

واختلاف هاته الإطلاقات مقالات ملأت الفضاء . وكانت للمخالفين كحجر المضاء ، فلما قيس الله أعلماً نفوا ما شاؤا ، وفتحوا أغلاقها ، تبين أن الجواز الإمكانى فى الجميع ثابت لأن الله تعالى يفعل ما يشاء لو شاء ، لا يخالف فى ذلك مسلم . وثبت أن الجواز اللاتم للحكمة منتف عندنا وعند المعتزلة وإن اختلفنا فى تفسير الحكمة لاتفاق الكل على أن فائدة التكليف تنعدم إذا كان المكلف به متمذر الوقوع . وثبت أن المتمتع لتعلق العلم بعدم وقوعه مكلف به جوازا ووقوعا ، وجل التكليف لا تخلو من ذلك ، وثبت ما هو أخص وهو رفع الحرج الخارجى عن الحد المتعارف ، تفضلا من الله تعالى لقوله « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقوله « علم أن لن تحصوه فتاب عليكم » أى لا تطيقونه كما أشار إليه ابن العربى فى الأحكام ، هذا ملاك هاته المسألة على وجه يلتزم به متناثرها ، ويستأنس متنافرها . وبقى أن نبين لكم وجه تعلق التكليف بمن علم الله عدم امتثاله أو بمن أخبر الله تعالى بأنه لا يمثل كما فى هاته الآية ، وهى أخص من مسألة العلم بعدم الوقوع إذ قد انضم الإخبار إلى العلم كما هو وجه استدلال المستدل بها ، فالجواب أن من علم الله عدم فعله لم يكلفه بخصوصه ولا وجه له دعوة تخصه إذ لم يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم خص أفرادا بالدعوة إلا وقد آمنوا كما خص عمر بن الخطاب حين جاءه ، بقوله « أما آن لك يا ابن الخطاب أن تقول لا إله إلا الله » وقوله لأبى سفيان يوم الفتح قريبا من تلکم المقالة ، وخص عمه أبا طالب بمثلها ، ولم تكن يومئذ قد نزلت هذه الآية ، فلما كانت الدعوة عامة وهم شملهم العموم بطل الاستدلال بالآية وبالدليل العقلى ، فلم يبق إلا أن يقال لماذا لم يخص من علم عدم امتثاله من عموم الدعوة ، ودفع ذلك أن تخصيص هؤلاء بطيل الشريعة ويجرى غيرهم ويضمف إقامة الحجة عليهم ، ويوهم عدم عموم الرسالة ، على أن الله تعالى قد اقتضت حكمته الفصل بين ما فى قدره وعلمه ، وبين ما يقتضيه التشريع والتكليف ، وسر الحكمة فى ذلك يبناء فى مواضع يطول الكلام بجلها ويخرج من غرض التفسير ، وأحسب أن تفتنكم إلى بجملة ليس بعسير .

﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً ﴾

مذه الجملة جارية مجرى التعليل للحكم السابق في قوله تعالى « سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » وبيان لسببه في الواقع ليدفع بذلك تعجب المتعجبين من استواء الإنذار وعدمه عندهم ومن عدم نفوذ الإيمان إلى نفوسهم مع وضوح دلائله ، فإذا علم أن على قلوبهم ختما وعلى أسماعهم وأن على أبصارهم غشاوة عليم سبب ذلك كله وبطل العجب ، فالجملة استئناف بياني يفيد جواب سائل يسأل عن سبب كونهم لا يؤمنون ، وموقع هذه الجملة في نظم الكلام مقابل موقع جملة « أولئك على هدى من ربهم » فلهذه الجملة مكانة بين ذم أصحابها بمقدار ما لتلك من المكانة في الثناء على أربابها . والختم حقيقة السد على الإناء والغلغلة على الكتاب بطين ونحوه مع وضع علامة مرسومة في خاتم لينع ذلك من فتح المختوم ، فإذا فتح علم صاحبه أنه فتح لفساد يظهر في أثر النقش وقد اتخذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتما لذلك ، وقد كانت العرب تختم على قوارير الخمر ليصلحها انحباس الهواء عنها وتسلم من الأقدار في مدة تعتيقها . وأما تسمية البلوغ لآخر الشيء ختما فلأن ذلك الموضع أو ذلك الوقت هو ظرف وضع الختم فيسمى به مجازا . والخاتم بفتح التاء الطين الموضوع على المكان المختوم ، وأطلق على القالب المنقوش فيه علامة أو كتابة يطبع بها على الطين الذي يختم به . وكان نقش خاتم النبي صلى الله عليه وسلم « محمد رسول الله » . وطين الختم طين خاص يشبه الجبس يبل بماء ونحوه ويشد على الموضع المختوم فإذا جف كان قوى الشد لا يُقلع بسهولة وهو يكون قطعاً صغيرة كل قطعة بمقدار مضغنة وكانوا يجعلونه خواتيم في رقاب أهل الذمة قال بشار :

ختم الحب لها في عنق موضع الخاتم من أهل الذمة

والغشاوة فعالة من غشاه وتغشاه إذا حجبته ومما يصاغ له وزن فعالة بكسر الفاء معنى الاشتغال على شيء مثل الإمامة والعلاوة واللفافة . وقد قيل إن صوغ هذه الزينة للصناعات كالخياطة لما فيها من معنى الاشتغال المجازي ، ومعنى الغشاوة الغطاء . وليس الختم على القلوب والأسماع ولا الغشاوة على الأبصار هنا حقيقة كما توهمه بعض المفسرين فيما نقله ابن عطية بل ذلك جار على طريقة المجاز بأن جعل قلوبهم أي عقولهم في عدم نفوذ الإيمان والحق

والإرشاد إليها ، وجعل أسماعهم في استسكا كما عن سماع الآيات والنذر ، وجعل أعينهم في عدم الانتفاع بما ترى من المعجزات والدلائل الكونية ، كأنها مختوم عليها ومغشى دونها إما على طريقة الاستمارة بتشبيه عدم حصول النفع المقصود منها بالختم والغشاوة ثم إطلاق لفظ ختم على وجه التبعية ولفظ الغشاوة على وجه الأصلية وكتاتها استمارة تحقيقية إلا أن المشبه محقق عقلا لا حسا .

ولك أن تجعل الختم والغشاوة تمثيلا بتشبيه هيئة وهمية متخيلة في قلوبهم أى إدراكهم من التصميم على الكفر وإمساكهم عن التأمل في الأدلة - كما تقدم - بهيئة الختم ، وتشبيه هيئة متخيلة في أبصارهم من عدم التأمل في الوجدانية وصدق الرسول بهيئة الغشاوة وكل ذينك من تشبيه العقول بالمحسوس ، ولك أن تجعل الختم والغشاوة مجازا مرسلابملاقة للزوم والمراد اتصافهم بلازم ذلك وهو أن لا تعقل ولا تحس ، والختم في اصطلاح الشرع استمرار الضلالة في نفس الضال أو خلق الضلالة ، ومثله الطبع ، والأكنة . والظاهر أن قوله وعلى سمعهم معطوف على قوله « قلوبهم » فتكون الأسماع مختوما عليها وليس هو خبرا مقدما لقوله غشاوة فيكون « وعلى أبصارهم » معطوفا عليه لأن الغشاوة تناسب الأبصار لا الأسماع ولأن الختم يناسب الأسماع كما يناسب القلوب إذ كلاهما يشبه بالوعاء ويتخيل فيه معنى الفلق والسد ، فإن العرب تقول : استكَّ سمعه ووقر سمعه وجعلوا أصابعهم في آذانهم .

والمراد من القلوب هنا الألباب والعقول ، والعرب تطلق القلب على اللحمة الصنوبرية ، وتطلقه على الإدراك والعقل ، ولا يكادون يطلقونه على غير ذلك بالنسبة للإنسان وذلك لأن غالب كلامهم على الحيوان ، وهو المراد هنا ، ومقره الدماغ لا محالة ولكن القلب هو الذى يعمده بالقوة التى بها عمل الإدراك

وإنما أفرد السمع ولم يجمع كما جمع قلوبهم وأبصارهم إما لأنه أريد منه المصدر الدال على الجنس ، إذ لا يطاق على الآذان سمع ألا ترى أنه جمع لما ذكر الآذان في قوله « يجعلون أصابعهم في آذانهم » - وقوله - « وفى آذاننا وقر » فلما عبر بالسمع أفرد لأنه مصدر بخلاف القلوب والأبصار فإن القلوب متعددة والأبصار جمع بصر الذى هو اسم لامصدر ، وإما لتقدير محذوف أى وعلى حواس سمعهم أو

جوارح سمعهم . وقد تكون في أفراد السمع لطيفة روعيت من جملة بلاغة القرآن هي أن القلوب كانت متفاوتة واشتغالها بالتفكر في أمر الإيمان والدين مختلف باختلاف وضوح الأدلة ، وبالكثرة والقلة وتلقى أنواعا كثيرة من الآيات فلكل عقل حظه من الإدراك ، وكانت الأبصار أيضا متفاوتة تتعلق بالمرئيات التي فيها دلائل الوجدانية في الآفاق ، وفي الأنفس التي فيها دلالة ، فلكل بصر حظه من الالتفات إلى الآيات المعجزات والعبر والمواعظ ، فلما اختلفت أنواع ما تتعلقان به جمعت . وأما الأسماع فإنما كانت تتعلق بسماع ما يُلقى إليها من القرآن فالجماعات إذا سمعوا القرآن سمعوه سماعا متساويا وإنما يتفاوتون في تدبره والتدبر من عمل العقول فلما اتحد تعلقها بالمسموعات جعلت سمعا واحدا .

وإطلاق أسماء الجوارح والأعضاء إذا أُريد به المجاز عن أعمالها ومصادرها جاز في إجراءاته على غير المفرد إفراده وجمعه وقد اجتمعا هنا فأما الإطلاق حقيقة فلم يصح ، قال الجاحظ في البيان^(١) (قال بعضهم لعلام له اشترى رأس كبشين فقيل له ذلك لا يكون، فقال إذا فرأسي كبش فزاد كلامه إحالة) وفي الكشف أنهم يقولون ذلك إذا أمن اللبس كقول الشاعر :

كُلُوا فِي بَعْضٍ بِطَنِكُمْ تَعَفُّوا فَإِنَّ زَمَانَكُمْ زَمَنٌ خَمِيسٌ

وهو نظير ما قاله سيبويه في باب ما لُفِظَ به مما هو مثنى كما لُفِظَ بالجمع من نحو قوله تعالى « فقد صغت قلوبكما » ويقولون ضع رحلهما وإنما هما اثنان وهو خلاف كلام الجاحظ وقد يكون ما عده الجاحظ على القائل خطأ لأن مثل ذلك القائل لا يقصد المعاني الثانية فحمل كلامه على الخطأ لجهله بالعربية ولم يحمل على قصد لطيفة بلاغية بخلاف ما في البيت فضلا عن الآية كقول علي رضي الله عنه لمن سأله حين مرت جنازة: من المتوفى (بصيغة اسم الفاعل) فقال له علي « الله » لأنه علم أنه أخطأ أراد أن يقول المتوفى وإلا فإنه يصح أن يقال توفي فلان بالبناء للفاعل فهو متوفى أي استوفى أجله، وقد قرأ على نفسه قوله تعالى « والذين يتوفون منكم » بصيغة المبني للفاعل .

وبعد كون الختم مجازا في عدم تقوُّذ الحق لعقولهم وأسماعهم وكون ذلك مسببا لا محالة عن إعراضهم ومكابرتهم أسند ذلك الوصف إلى الله تعالى لأنه المقدَّر له على طريقة إسناد

(١) انظر صحيفة ٢٠١ من الجزء الأول طبع بولاق .

نظائر مثل هذا الوصف في غير ما آية من القرآن نحو قوله « أولئك الذين طبع الله على قلوبهم - وقوله - « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا » ونظائر ذلك كثيرة في القرآن كثرة تنبؤ عن التأويل وحملها عندنا على التحقيق أنها واردة على اعتبار أن كل واقع هو بقدر الله تعالى وأن الله هدى ووفق بعضا ، وأضل وخذل بعضا في التقدير والتكوين ، فلا ينافي ذلك ورود الآية ونظائرها في معنى النسي على الموصوفين بذلك والتشنيع بحالهم لأن ذلك باعتبار ما لهم من الميل والاكتساب ، وبالتحقيق القدرة على الفعل والترك التي هي دون الخلق ، فالله تعالى قدر الشرور وأوجد في الناس القدرة على فعلها ولكنه نهى عنها لأنه أوجد في الناس القدرة على تركها أيضا ، فلا تعارض بين القدر والتكليف إذ كل راجع إلى جهة خلاف ما توهمته القدرية فنفوا القدر وهو التقدير والعلم وخلاف ما توهمته المعتزلة من عدم تعلق قدرة الله تعالى بأفعال المكلفين ولا هي مخلوقة له وإنما المخلوق له ذواتهم وآلات أفعالهم ، ليتوسلوا بذلك إلى إنكار صحة إسناد مثل هاته الأفعال إلى الله تعالى تنزيهاً له عن إيجاد الفساد ، وتأويل ما ورد من ذلك : على أن ذلك لم يغن عنهم شيئاً لأنهم قائلون بعلمه تعالى بأنهم سيفعلون وهو قادر على سلب القدر منهم فبتركه إياهم على تلك القدرة إمهال لهم على فعل القبيح وهو قبيح ، فالتحقيق ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة أن الله هو مقدر أفعال العباد إلا أن فعلها هو من العبد لا من الله وهو الذي أفصح عنه إمام الحرمين وأضرابه من المحققين . ولا يرد علينا أنه كيف أقدرهم على فعل المعاصي ؟ لأنه يرد على المعتزلة أيضاً أنه كيف علم بعد أن أقدرهم بأنهم شارعون في المعاصي ولم يسلب عنهم القدرة ؟ فكان مذهب الأشاعرة أسعد بالتحقيق وأجرى على طريق الجمع بين ما طفق به الكتاب والسنة من الأدلة . ولنا فيه تحقيق أعلى من هذا بسطناه في رسالة القدرة والتقدير التي لما تظهر .

وإسناد الختم المستعمل مجازاً إلى الله تعالى للدلالة على تمكن معنى الختم من قلوبهم وأن لا يرجى زواله كما يقال خِلقة في فلان ، والوصف الذي أودعه الله في فلان أو أعطاه فلانا ، وفرق بين هذا الإسناد وبين الإسناد في المجاز العقلي لأن هذا أريد منه لازم المعنى والمجاز العقلي إنما أسند فيه فعل لغير فاعله للملابسة ، والغالب صحة فرض الاعتبارين فيما صلح لأحدهما وإنما يرتكب ما يكون أصح بالمقام .

وجملة «وعلى سمعهم» معطوفة على قوله «وعلى قلوبهم» بإعادة الجار لزيادة التأكيد حتى يكون المعطوف مقصوداً لأن على مؤذنة بالمتعلق فكأن ختم كُرر مرتين . وفيه ملاحظة كون الأسماع مقصودة بالختم إذ ليس العطف كالتصريح بالعامل . وليس قوله وعلى سمعهم خبراً مقدماً لغشاوة لأن الأسماع لا تناسبها الغشاوة وإنما يناسبها السد ألا ترى إلى قوله تعالى « وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة » ولأن تقديم قوله «وعلى أبصارهم» دليل على أنه هو الخبر لأن التقديم لتصحيح الابتداء بالنكرة فلو كان قوله «وعلى سمعهم» هو الخبر لاستغنى بتقديم أحدهما وأبقى الآخر على الأصل من التأخير فقل وعلى سمعهم غشاوة وعلى أبصارهم .

وفي تقديم السمع على البصر في مواقفه من القرآن دليل على أنه أفضل فائدة لصاحبه من البصر فإن التقديم مؤذن بأهمية المقدم وذلك لأن السمع آلة لتلقى المعارف التي بها كمال العقل ، وهو وسيلة بلوغ دعوة الأنبياء إلى أفهام الأمم على وجه أكمل من بلوغها بواسطة البصر لو فقد السمع ، ولأن السمع ترد إليه الأصوات المسموعة من الجهات الست بدون توجه ، بخلاف البصر فإنه يحتاج إلى التوجه بالالتفات إلى الجهات غير المقابلة .

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ٧

العذاب: الألم. وقد قيل إن أصله الإعذاب مصدر أعذب إذا أزال العذوبة لأن العذاب يزيل حلاوة العيش فصيغ منه اسم مصدر بحذف الهمزة ، أو هو اسم موضوع للألم بدون ملاحظة اشتقاق من العذوبة إذ ليس يلزم مصير الكلمة إلى نظيرتها في الحروف . ووصف العذاب بالعظيم دليل على أن تنكير عذاب للنوعية وذلك اهتمام بالتنصيص على عظمه لأن التنكير وإن كان صالحاً للدلالة على التعظيم إلا أنه ليس بنص فيه ولا يجوز أن يكون العظيم تأكيداً لما يفيد التنكير من التعظيم كما ظنه صاحب المفتاح لأن دلالة التنكير على التعظيم غير وضعية ، والدلولات غير الوضعية يستغنى عنها إذا ورد ما يدل عليها وضماً فلا يعد تأكيداً . والعذاب في الآية ، إما عذاب النار في الآخرة ، وإما عذاب القتل والمسغبة في الدنيا .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ ٨

هذا فريق آخر وهو فريق له ظاهر الإيمان وباطنه الكفر وهو لا يعدو أن يكون مبطناً للشرك أو مبطناً التمسك باليهودية ويجمعه كله إظهار الإيمان كذبا، قالواؤ لعطف طائفة من الجمل على طائفة مسوق كل منهما لغرض جمعتهما في الذكر المناسبة بين الغرضين فلا يتطلب في مثله إلا المناسبة بين الغرضين لا المناسبة بين كل جملة وأخرى من كلا الغرضين على ما حققه التفتراني في شرح الكشف، وقال السيد إنه أصل عظيم في باب العطف لم ينتبه له كثيرون فأشكل عليهم الأمر في مواضع شتى وأصله مأخوذ من قول الكشف « وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة » فأفاد بالتشبيه أن ذلك ليس من عطف الجملة على الجملة. قال المحقق عبد الحكيم: وهذا ما أهمله السكاكي أي في أحوال الفصل والوصل وتفرد به صاحب الكشف .

واعلم أن الآيت السابقة لما انتقل فيها من الثناء على القرآن يذكر المهتدين به بنوعيتهم الذين يؤمنون بالغيب والذين يؤمنون بما أنزل إليك إلى آخر ما تقدم ، وانتقل من الثناء عليهم إلى ذكر أصدادهم وهم الكافرون الذين أريد بهم الكافرون صراحة وهم المشركون ، كان السامع قد ظن أن الذين أظهروا الإيمان داخلون في قوله الذين يؤمنون بالغيب فلم يكن السامع سائلا عن قسم آخر وهم الذين أظهروا الإيمان وأبطنوا الشرك أو غيره وهم المنافقون الذين هم المراد هنا بدليل قوله « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » الخ ، لأنه لغرابته وندرة وصفه بحيث لا يخطر بالبال وجوده ناسب أن يذكر أمره للسامعين ، ولذلك جاء بهذه الجملة معطوفة بالواو إذ ليست الجملة المتقدمة مقتضية لها ولا مشيرة لدلولها في نفوس السامعين ، بخلاف جملة « إن الذين كفروا سواء عليهم » ترك عطفها على التي قبلها لأن ذكر مضمونها بعد المؤمنين كان مترقبا للسامع ، فكان السامع كالسائل عنه فجاء الفصل للاستئناف البياني .

وقوله « ومن الناس » خبر مقدم لا محالة وقد يترأى أن الإخبار بمثله قليل الجدوى لأنه إذا كان المبتدأ دالا على ذات مثله ، أو معنى لا يكون إلا في الناس كان الإخبار عن المبتدأ بأنه من الناس أو في الناس غير مجد بخلاف قولك الخضر من الناس، أي لا من

الملائكة فإن الفائدة ظاهرة ، فوجه الإخبار بقولهم من الناس في نحو الآية ونحو قول بعض أعزة الأصحاب في تهنته لى بخطة القضاء .

في الناس من ألقى فلادتها إلى خلفٍ فخرم ما ابتغى وأباحا
إن القصد إخفاء مدلول الخبر عنه كما تقول قال هذا إنسانٌ وذلك عندما يكون الحديث يكسب ذما أو نقصانا ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم « ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله » وقد كثر تقديم الخبر في مثل هذا التركيب لأن في تقديمه تنبيهها للسامع على عجيبة ما سيذكر ، وتشويقا لمعرفة ما يتم به الإخبار ولو أخر لكان موقعه زائداً لحصول العلم بأن ما ذكره التكلم لا يقع إلا من إنسان كقول موسى بن جابر الحنفى :

ومن الرجال أسنةٌ مذروبةٌ ومزندون وشاهد كالغائب

وقد قيل إن موقع من الناس مؤذن بالتمعجب وإن أصل الخبر إفادة أن فاعل هذا الفعل من الناس لثلا يظنه المخاطب من غير الناس لشناعة الفعل ، وهذا بعيد عن القصد لأنه لو كان كما قال لم يكن للتقديم فائدة بل كان تأخيره أولى حتى يتقرر الأمر الذى يوهم أن المبتدأ ليس من الناس ، هذا توجيه هذا الاستعمال وذلك حيث لا يكون لظاهر الإخبار بكون المتحدث عنه من أفراد الناس كبير فائدة فإن كان القصد إفادة ذلك حيث يحمله المخاطب كقولك من الرجال من يلبس برقا تريد الإخبار عن القوم المدعون بالملتزمين من (لمتونة) ، أو حيث ينزل المخاطب منزلة الجاهل كقول عبد الله بن الزبير (بفتح الزاى وكسر الباء) .

وفي الناس إن رئت حبالك واصل وفى الأرض عن دار القلى متحول

إذا كان حال المخاطبين حال من يظن أن التكلم لا يجد من يصله إن قطعه هو ، فذكر من الناس ونحوه في مثل هذا وارد على أصل الإخبار ، وتقديم الخبر هنا للتشويق إلى استعمال المبتدأ وليس فيه إفادة تخصيص . وإذا علمت أن قوله من الناس مؤذن بأن المتحدث عنهم ستساق في شأنهم قصة مذمومة وحالة شنيعة إذ لا يُستر ذكرهم إلا لأن حالهم من الشناعة بحيث يستحي التكلم أن يصرح بموصوفها وفى ذلك من تحقير شأن النفاق ومذمته أمر كبير ، فوردت في شأنهم ثلاث عشرة آية نعى عليهم فيها خبثهم ، ومكرهم ، وسوء عواقبهم ،

وسفه أحلامهم ، وجهالتهم ، وأردف ذلك كله بستم واستهزاء وتمثيل حالهم في أشنع الصور وهم أحرىاء بذلك فإن الخطة التي تدربوا فيها تجمع مذام كثيرة إذ النفاق يجمع الكذب ، والجبن ، والمكيدة ، وأفن الرأي ، والبله ، وسوء السلوك ، والطمع ، وإضاعة العمر ، وزوال الثقة ، وعداوة الأصحاب ، واضمحلال الفضيلة . أما الكذب فظاهر ، وأما الجبن فلا أنه لولاه لما دعاه داع إلى مخالفة ما يبطن ، وأما المكيدة فإنه يحمل على اتقاء الاطلاع عليه بكل ما يمكن ، وأما أفن الرأي فلأن ذلك دليل على ضعف في العقل إذ لا داعي إلى ذلك ، وأما البله فللجهل بأن ذلك لا يطول الاغترار به ، وأما سوء السلوك فلأن طبع النفاق إخفاء الصفات المذمومة ، والصفات المذمومة إذا لم تظهر لا يمكن للربى ولا للصديق ولا لعموم الناس تغييرها على صاحبها فتبقى كما هي وتزيد تمكنا بطول الزمان حتى تصير ملكة يتعذر زوالها ، وأما الطمع فلأن غالب أحوال النفاق يكون للرغبة في حصول النفع ، وأما إضاعة العمر فلأن العقل ينصرف إلى ترويج أحوال النفاق وما يلزم إجراؤه مع الناس ونصب الحيل لإخفاء ذلك وفي ذلك ما يصرف الذهن عن الشغل بما يجدى ، وأما زوال الثقة فلأن الناس إن اطلعوا عليه ساء ظنهم فلا يثقون بشيء يقع منه ولو حقا ، وأما عداوة الأصحاب فكذلك لأنه إذا علم أن ذلك خلق لصاحبه خشي غدره فحذره فأدى ذلك إلى عداوته ، وأما اضمحلال الفضيلة فنتيجة ذلك كله . وقد أشار قوله تعالى « وما هم بمؤمنين » إلى الكذب ، وقوله « يخادعون » إلى المكيدة والجبن ، وقوله « وما يخادعون إلا أنفسهم » إلى أفن الرأي ، وقوله « وما يشعرون » إلى البله ، وقوله « في قلوبهم مرض » إلى سوء السلوك ، وقوله « فزادهم الله مرضا » إلى دوام ذلك وتزايديه مع الزمان ، وقوله « قالوا إنما نحن مصلحون » إلى إضاعة العمر في غير المقصود ، وقوله « قالوا إنا معكم » مؤكداً بأن إلى قلة ثقة أصحابهم فيهم ، وقوله « فما ربحت تجارتهم » إلى أن أمرهم لم يحظ بالقبول عند أصحابهم ، وقوله « صم بكم عى فهم لا يعقلون » إلى اضمحلال الفضيلة منهم وسيجىء تفصيل لهذا ، وجمع عند قوله تعالى « في قلوبهم مرض » .

والناس اسم جمع إنسي بكسر الهمزة وياء النسب فهو عوض عن أناسي الذي هو الجمع القياسي لأنس وقد عوضوا عن أناسي أناس بضم الهمزة وطرح ياء النسب ، دل على هذا التعميض ظهور ذلك في قول عبيد بن الأبرص الأسدي يخاطب امرأ القيس :

إِنَّ النّٰيَا يَظَلُّمُ نَ عَلَى الْآنَاسِ الْآمِنِينَ

ثم حذفوا همزته تخفيفاً ، وحذفُ الهمزة للتخفيف شائع كما قالوا لُوقَة في أَلُوقَة وهي الزُبْدَة ، وقد التزم حذف همزة أناس عند دخول أل عليه غالباً بخلاف المجرد من أل فذكر الهمزة وحذفها شائع فيه وقد قيل إن ناس جمع وإنه من جموع جاءت على وزن فُعَال بضم الفاء مثل ظُؤار جمع ظُرٌّ ، ورُخال جمع رَخِل وهي الأنثى الصغيرة من الضأن ووزن فُعَال قليل في الجموع في كلام العرب وقد اهتم أئمة اللغة بجمع ما ورد منه فذكرها ابن خالويه في كتاب (لَيْس) وابنُ السكيت وابنُ بَرِي . وقد عد المتقدمون منها ثمانية جُمعت في ثلاثة أبيات تُنسب للزخشرى والصحيح أنها لصدر الأفاضل تلميذه ثم ألحقَ كثير من اللغويين بتلك الثمانِ كلماتٍ آخر حتى أُنهِيتْ إلى أربع وعشرين جمعا ذكرها الشهاب الخفاجي في شرح درة الغواص وذكّر معظمها في حاشيته على تفسير البيضاوي وهي فائدة من علم اللغة فارجعوا إليها إن شئتم . وقيل إن ماجاء بهذا الوزن أسماء جموع ، وكلام الكشف يؤذن به ومفرد هذا الجمع إنسي أو إنس أو إنسان وكله مشتق من أنسَ ضد توحش لأن الإنسان يأنس ويأنس .

والتعريف في الناس للجنس لأن ماعلمت من استعماله في كلامهم يؤيد إرادة الجنس ويجوز أن يكون التعريف للعهد والمعهود هم الناس المتقدم ذكرهم في قوله « إن الذين كفروا » أو الناس الذين يعهدهم النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون في هذا الشأن ، ومن موصولة والمراد بها فريق وجماعة بقرينة قوله وما هم بمؤمنين وما بعده من صيغ الجمع .

والمذكور بقوله « ومن الناس من يقول » الخ قسم ثالث مقابل للقسمين المتقدمين للتمايز بين الجميع بأشهر الصفات وإن كان بين البعض أو الجميع صفات متفقة في الجملة فلا يشبه وجه جعل المنافقين قسماً للكافرين مع أنهم منهم لأن المراد بالتقسيم الصفات المخصصة .

وإنما اقتصر القرآن من أقوالهم على قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر مع أنهم أظهروا الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم ، إيجازاً لأن الأول هو مبدأ الاعتقادات كلها لأن من لم يؤمن برب واحد لا يصل إلى الإيمان بالرسول إذ الإيمان بالله هو الأصل وبه يصلح الاعتقاد وهو أصل العمل ، والثاني هو الوازع والباعث في الأعمال كلها وفيه صلاح الحال العملي أو هم

الذين اقتصروا في قولهم على هذا القول لأنهم لغلوهم في الكفر لا يستطيعون أن يذكروا الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم استنقالا لهذا الاعتراف فيقتصرون على ذكر الله واليوم الآخر إيهاما للاكتفاء ظاهراً ومحافظة على كفرهم باطناً لأن أكثرهم وقادتهم من اليهود . وفي التعبير يقول في مثل هذا المقام إيماء إلى أن ذلك قول غير مطابق للواقع لأن الخبر المحكى عن الغير إذا لم يتعلق الفرض بذكر نصه وحكى بلفظ يقول ، أو ما ذلك إلى أنه غير مطابق لاعتقاده أو أن المتكلم يكذبه في ذلك ، ففيه تمهيد لقوله « وما هم بمؤمنين » وجملة « وما هم بمؤمنين » في موضع الحال من ضمير يقول أي يقول هذا القول في حال أنهم غير مؤمنين .

والآية أشارت إلى طائفة من الكفار وهم المنافقون الذين كان بعضهم من أهل يثرب وبعضهم من اليهود الذين أظهروا الإسلام وبقيتهم من الأعراب المجاورين لهم ، ورد في حديث كعب بن مالك أن المنافقين الذين تخلفوا في غزوة تبوك بضعة وثمانون ، وقد عرف من أسمائهم عبد الله بن أبي بن سلول وهو رأس المنافقين ، والجد بن قيس ، ومعتب بن قشير ، والجلال بن سويد الذي نزل فيه « يحلفون بالله ما قالوا » ، وعبد الله بن سبا اليهودي وليد ابن الأعصم من بني زريق حليف اليهود كما في باب السحر من كتاب الطب من صحيح البخاري ، والأخنس أبي بن شريق الثقفي كان يظهر الود والإيمان وسيأتي عند قوله تعالى « ومن الناس من يعجبك » ، وزيد بن اللصيت القينقي ووديمة بن ثابت من بني عمرو بن عوف ، ومخشن بن حمير الأشجعي اللذين كانا يشيطان المسلمين ، من غزوة تبوك وقد قيل إن زيد بن اللصيت تاب وحسن حاله ، وقيل لا ، وأما مخشن فتاب وعفا الله عنه وقتل شهيدا يوم اليمامة ، وفي كتاب المرتبة الرابعة لابن حزم قد ذكر قوم معتب ابن قشير الأوسى من بني عمرو بن عوف في المنافقين وهذا باطل لأن حضوره بدرا يبطل هذا الظن بلا شك ولسكنه ظهر منه يوم أحد ما يدل على ضعف إيمانه فلمزوه بالنفاق فإنه القائل يوم أحد « لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا » ، رواه عنه الزبير بن العوام قال ابن عطية كان مغموصا بالنفاق .

ومن المنافقين أبو عفاك أحد بني عمرو بن عوف ظهر نفاقه حين قتل رسول الله الحارث بن سويد بن صامت وقال شعرا يعرض بالنبي صلى الله عليه وسلم وقد أمر رسول الله

بقتل أبي عَفَك فقتله سالم بن عُمر ، ومن المنافقات عَصَاء بنت مروان من بنى أمية ابن زيد نافقت لما قتل أبو عَفَك وقالت شعرا تعرض بالنبي قتلها عمير بن عدى الخطمي وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينتطح فيها عَزَّان ، ومن المنافقين بشير بن أُبَيرق كان منافقا يهجو أصحاب رسول الله وشهد أحدا ومنهم ثعلبة بن حاطب وهو قد أسلم وعد من أهل بدر ، ومنهم بشر المنافق كان من الأنصار وهو الذي خاصم يهوديا فدعا اليهودي بشرا إلى حكم النبي فامتنع بشر وطلب المحاكمة إلى كعب بن الأشرف وهذا هو الذي قتله عُمر وقصته في قوله تعالى « ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك » في سورة النساء .

وعن ابن عباس أن المنافقين على عهد رسول الله كانوا ثلاثمائة من الرجال ومائة وسبعين من النساء ، فأما المنافقون من الأوس والخزرج فالذي سن لهم النفاق وجمعهم عليه هو عبد الله بن أبي حَسَدَا وحنقا على الإسلام لأنه قد كان أهل يثرب بعد أن انقضت حروب بُمَات بينهم وهلك جل ساداتهم فيها قد اصطلحوا على أن يجعلوه ملكا عليهم ويمصوبه بالعصاة . قال سعد بن عبادَةَ للنبي صلى الله عليه وسلم في حديث البخاري : « اعف عنه يا رسول الله واصفح فوالله لقد أعطاك الله الذي أعطاك ولقد اصطلح أهل هذه البحيرة أن يعصوبه بالعصاة فلما رد الله ذلك بالحق الذي أعطاك شرِّق بذلك » اه ، وأما اليهود فلا أنهم أهل مكر بكل دين يظهر ولأنهم خافوا زوال شوكتهم الحالية من جهات الحجاز ، وأما الأعراب فهم تبع لهؤلاء ولذلك جاء « الأعراب أشد كفرا ونفاقا » الآية ، لأنهم يقلدون عن غير بصيرة وكل من جاء بعدهم على مثل صفاتهم فهو لاحق بهم فيما نرى الله عليهم وهذا معنى قول سلمان الفارسي في تفسير هذه الآية « لم يجيء هؤلاء بعد » قال ابن عطية معنى قوله أنهم لم ينقضوا بل يجيئون من كل زمان اه ، يعني أن سلمان لا ينكر ثبوت هذا الوصف لطائفة في زمن النبوة ولكن لا يرى المقصد من الآية حصر المذمة فيهم بل وفي الذين يجيئون من بعدهم .

وقوله « وما هم بمؤمنين » جيء في نفى قولهم بالجملة الاسمية ولم يجيء على وزان قولهم آمنا بأن يقال وما آمنوا لأنهم لما أثبتوا الإيمان لأنفسهم كان الإتيان بالماضي أشمل حالا لاقتضائه تحقق الإيمان فيما مضى بالصراحة ودوامه بالالتزام ؛ لأن الأصل ألا يتغير

الاعتقاد بلا موجب كيف والدين هو هو ، ولما أريد تنفي الإيمان عنهم كان تنفيه في الماضي لا يستلزم عدم تحققه في الحال بله الاستقبال فكان قوله « وما هم بمؤمنين » دالا على انتفائه عنهم في الحال؛ لأن اسم الفاعل حقيقة في زمن الحال وذلك النفي يستلزم انتفاءه في الماضي بالأولى ، ولأن الجملة الفعلية تدل على الاهتمام بشأن الفعل دون الفاعل فلذلك حكي بها كلامهم لأنهم لما رأوا المسلمين يتطلبون معرفة حصول إيمانهم قالوا آمنا ، والجملة الاسمية تدل على الاهتمام بشأن الفاعل أي أن القائلين آمنا لم يقع منهم إيمان فالاهتمام بهم في الفعل النفي تسجيل لكذبهم وهذا من مواطن الفروق بين الجملتين الفعلية والاسمية وهو مُصَدِّق بقاعدة إفادة التقديم الاهتمام مطلقا وإن أهملوا التنبيه على جريان تلك القاعدة عندما ذكروا الفروق بين الجملة الفعلية والاسمية في كتب المعاني وأشار إليه صاحب الكشف هنا بكلام دقيق الدلالة .

فإن قلت كان عبد الله بن سعد بن أبي سرح أسلم ثم ارتد وزعم بعد رده أنه كان يكتب القرآن وأنه كان يُعَلِّي عليه النبي صلى الله عليه وسلم « عزيز حكيم » مثلا في يكتبها غفور رحيم مثلا والعكس وهذا من عدم الإيمان فيكون حينئذ من المنافقين الذين آمنوا بعد فالجواب أن هذا من نقل المؤرخين وهم لا يعتمد بكلامهم في مثل هذا الشأن لاسيما وولاية عبد الله ابن أبي سرح الإمارة من جملة ما تقمه الثوار على عثمان وتحامل المؤرخين فيها معلوم لأنهم تلقوها من الناقين وأشياعهم ، والأدلة الشرعية تنفي هذا لأنه لو صح للزم عليه دخول الشك في الدين ولو حاول عبد الله هذا لأعلم الله تعالى به رسوله لأنه لا يجوز على الرسول السهو والغفلة فيما يرجع إلى التبليغ على أنه مزيف من حيث العقل إذ لو أراد أن يكيد للدين لكان الأجدر به تحريف غير ذلك ، على أن هذا كلام قاله في وقت ارتداده وقوله حينئذ في الدين غير مُصَدِّق لأنه متهم بقصد ترويح رده عند الشركين بمكة وقد علمت من المقدمة الثامنة من هذا التفسير أن العمدة في آيات القرآن على حفظ حُفَازَه وقراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان يأمر بكتابه لقصد المراجعة للمسلمين إذا احتاجوا إليه ، ولم يَرَوْا أَحَدًا أنه وقع الاحتياج إلى مراجعة ما كُتِبَ من القرآن إلا في زمن أبي بكر ، ولم ينقل أن حفاظ القرآن وجدوا خلافاً بين محفوظهم وبين الأصول المكتوبة ، على أن عبد الله بن أبي سرح لم يكن منفردا بكتابة الوحي فقد كان يكتب معه آخرون .

ونفى الإيمان عنهم مع قولهم آمنا دليل صريح على أن معنى الإيمان التصديق وأن النطق بما يدل على الإيمان قد يكون كاذبا فلا يكون ذلك النطق إيمانا ، والإيمان في الشرع هو الاعتقاد الجازم بثبوت ما يعلم أنه من الدين علما ضروريا بحيث يكون ثابتا بدليل قطعي عند جميع أئمة الدين ويشتهر كونه من مقومات الاعتقاد الإسلامي اللازم لكل مسلم اشتهاها بين الخاصة من علماء الدين والعامة من المسلمين بحيث لا نزاع فيه فقد نقل الإيمان في الشرع إلى تصديق خاص وقد أفصح عنه الحديث الصحيح عن عمر أن جبريل جاء فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان فقال : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » .

وقد اختلفت علماء الأمة في ماهية الإيمان ما هو وتطرقوا أيضا إلى حقيقة الإسلام ونحن نجمع متناثر المنقول منهم مع ما للتحققين من تحقيق مذاهبهم في جملة مختصرة . وقد أرجعنا متفرق أقوالهم في ذلك إلى خمسة أقوال : القول الأول قول جمهور المحققين من علماء الأمة قالوا إن الإيمان هو التصديق لا مسمى له غير ذلك وهو مسماه اللغوي فينبغي ألا ينقل من معناه لأن الأصل عدم النقل إلا أنه أطلق على تصديق خاص بأشياء يتبناها الدين وليس استعمال اللفظ العام في بعض أفرادها بنقله له عن معناه اللغوي وغلب في لسان الشرعيين على ذلك التصديق واحتجوا بعدة أدلة هي من أخبار الآحاد ولكنها كثيرة كثرة تلحقها بالاستفويض .

من ذلك حديث جبريل المتقدم وحديث سعد أنه قال يارسول الله : مالك عن فلان فإني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما ، قالوا وأما النطق والأعمال فهي من الإسلام لا من مفهوم الإيمان لأن الإسلام الاستسلام والالتقياد بالجسد دون القلب ودليل التفرقة بينهما اللغة وحديث جبريل ، وقوله تعالى « قالت الأعراب آمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولما رواه مسلم عن طلحة بن عبيد الله أنه جاء رجل من نجد نأثر الرأس نسمع دوى صوته ولا نفقه ما يقول فإذا هو يسأل عن الإسلام فبين له النبي صلى الله عليه وسلم أن الإسلام : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا ، ونسب هذا القول إلى مالك بن أنس أخذا من قوله في المدونة « من اغتسل وقد أجمع على الإسلام بقلبه أجزأه ، قال ابن رشد لأن إسلامه بقلبه فلو مات مات مؤمنا » وهو

مأخذ بعيد وستعلم أن قول مالك بخلافه . ونسب هذا أيضا إلى الأشعري قال إمام الحرمين في الإرشاد وهو المرضي عندنا . وبه قال الزهري من التابعين .

القول الثاني إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان بالشهادتين للإقرار بذلك الاعتقاد فيكون الإيمان منقولاً شرعاً لهذا المعنى فلا يعتد بالاعتقاد شرعاً إلا إذا انضم إليه النطق ونقل هذا عن أبي حنيفة ونسبه النووي إلى جمهور الفقهاء والمحدثين والمتكلمين ونسبه الفخر إلى الأشعري وبشر الريسى . ونسبه الخفاجي إلى محقق الأشاعرة واختاره ابن العربي ، قال النووي وبذلك يكون الإنسان من أهل القبلة .

قلت ولا أحسب أن بين هذا والقول الأول فرقا وإنما نظر كل قيل إلى جانب ، فالأول نظر إلى جانب المفهوم والثاني نظر إلى الاعتداد ولم يعتنوا بضبط عباراتهم حتى يرتفع الخلاف بينهم وإن كان قد وقع الخلاف بينهم في أن الاقتصار على الاعتقاد هل هو منج فيما بين المرء وبين ربه أو لا بد من الإقرار ، حكاه البيضاوي في التفسير ومال إلى الثاني ويؤخذ من كلامهم أنه لو ترك الإقرار لا عن مكابرة كان ناجيا مثل الأخرس والمغفل والمستغل شغلا اتصل بموته . واحتجوا بإطلاق الإيمان على الإسلام والعكس في مواضع من الكتاب والسنة ، قال تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » وفي حديث وفد عبد القيس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم : « أمركم بأربع وأنها لكم عن أربع الإيمان بالله أتدرون ما الإيمان بالله ؟ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة » الخ وهذه أخبار آحاد فلا استدلال بها في أصل من الدين إنما هو مجرد تقريب على أن معظمها لا يدل على إطلاق الإيمان على حالة ليس معها حالة إسلام .

القول الثالث قول جمهور السلف من الصحابة والتابعين أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل ذلك أنهم لكمال حلهم ومحيثهم في فاتحة انبثاق أنوار الدين لم يكونوا يفرضون في الإيمان أحوالا تقصر في الامتثال ، ونسب ذلك إلى مالك وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة والأوزاعي وابن جريج والنخعي والحسن وعطاء وطاووس ومجاهد وابن المبارك والبخاري ونسب لابن مسعود وحذيفة وبه قال ابن حزم من الظاهرية وتمسك به أهل الحديث لأخذهم بظاهر ألفاظ الأحاديث ، وبذلك أثبتوا الزيادة والنقص في الإيمان بزيادة الأعمال ونقصها لقوله تعالى « ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » الخ . وجاء في الحديث « الإيمان بضع وسبعون شعبة » فدل ذلك على قبوله

للتفاضل . وعلى ذلك حمل قوله صلى الله عليه وسلم « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن » أى ليس متصفا حينئذ بكمال الإيمان .

وتقل عن مالك أنه يزيد ولا ينقص فقيل إنما أمسك مالك عن القول بنقصانه خشية أن يظن به موافقة الخوارج الذين يكفرون بالذنوب . قال ابن بطال وهذا لا يخالف قول مالك بأن الإيمان هو التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص لأن التصديق أول منازل الإيمان ويوجب للمصدق الدخول فيه ولا يوجب له استكمال منازلها وإنما أراد هؤلاء الأئمة الرد على المرجئة فى قولهم إن الإيمان قول بلا عمل اهـ . ولم يتابعهم عليه المتأخرون لأنهم رآه شرحاً للإيمان الكامل وليس فيه النزاع إنما النزاع فى أصل مسمى الإيمان وأول درجات النجاة من الخلود ولذلك أنكر أكثر المتكلمين أن يقال الإيمان يزيد وينقص وتأولوا نحو قوله تعالى « ليزدادوا إيماناً » بأن المراد تعدد الأدلة حتى يدوموا على الإيمان وهو التحقيق .

القول الرابع قول الخوارج والمعتزلة إن الإيمان اعتقاد ونطق وعمل كما جاء فى القول الثالث إلا أنهم أرادوا من قولهم حقيقة ظاهره من تركب الإيمان من مجموع الثلاثة بحيث إذا اختل واحد منها بطل الإيمان، ولهم فى تقرير بطلانه بنقص الأعمال الواجبة مذاهب غير منتظمة ولا معضودة بأدلة سوى التعلق بظواهر بعض الآثار مع الإيهال لما يعارضها من مثلها .

فأما الخوارج فقالوا إن تارك شيء من الأعمال كافر غير مؤمن وهو خالد فى النار فالأعمال جزء من الإيمان وأرادوا من الأعمال فعل الواجبات وترك المحرمات ولو صغائر ، إذ جميع الذنوب عندهم كبائر - وأما غير ذلك من الأعمال كالندوبات والمستحبات فلا يوجب تركها خلوداً ، إذ لا يقول مسلم إن ترك السنن والندوبات يوجب الكفر والخلود فى النار ، وكذلك فعل المكروهات .

وقالت الإباضية من الخوارج إن تارك بعض الواجبات كافر لكن كفره كفر نعمة لا شرك ، نقله إمام الحرمين عنهم وهو الذى سمعناه من طلبتهم . وأما المعتزلة فقد وافقوا الخوارج فى أن للأعمال حظاً من الإيمان إلا أنهم خالفوهم فى مقاديرها ومذاهب المعتزلة فى هذا الموضع غير منضبطة ، فقال قداموهم وهو المشهور عنهم إن العاصى مخلد فى النار لكنه لا يوصف بالكفر ولا بالإيمان، ووصفوه بالفسق وجعلوا استحقات الخلود لارتكاب الكبيرة

خاصة، وكذلك نسب إليهم ابن حزم في كتاب الفصل ، وقال واصل بن عطاء الغزال إن مرتكب الكبيرة منزلة بين المنزلتين أي لا يوصف بإيمان ولا كفر فيفارق بذلك قول الخوارج وقول المرجئة ووافقه عمرو بن عبيد على ذلك. وهذه هي المسألة التي بسببها قال الحسن البصري لو اوصل وعمرو بن عبيد اعتزل مجلسنا . ودرج على هذا جميعهم ، لكنهم اضطربوا أو اضطرب النقل عنهم في مسمى المنزلة بين المنزلتين، فقال إمام الحرمين في الإرشاد إن جمهورهم قالوا إن الكبيرة تحبط ثواب الطاعات وإن كثرت ، ومعناه لا محالة أنها توجب الخلود في النار وبذلك جزم التفريزي في شرح الكشاف وفي المقاصد ، وقال إن المنزلة بين المنزلتين هي موجبة للخلود وإنما أثبتوا المنزلة لعدم إطلاق اسم الكفر ولإجراء أحكام المؤمنين على صاحبها في ظاهر الحال في الدنيا بحيث لا يعتبر مرتكب العصية كالمرتد فيقتل . وقال في المقاصد ومثله في الإرشاد: المختار عندهم خلاف المشتهر فإن أبا علي وابنه وكثيرا من محققيهم ومتأخريهم قالوا إن الكبائر إنما توجب دخول النار إذا زاد عقابها على ثواب الطاعات فإن أُرُبت الطاعات على السيئات درأت السيئات ، وليس النظر إلى أعداد الطاعات ولا الزلات ، وإنما النظر إلى مقدار الأجور والأوزار فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها طاعات كثيرة العدد، ولا سبيل إلى ضبط هذه المقادير بل أمرها موكل إلى علم الله تعالى . فإن استوت الحسنات والسيئات فقد اضطربوا في ذلك فهذا محل المنزلة بين المنزلتين . ونقل ابن حزم في الفصل عن جماعة منهم ، فيهم بشر المريسي والأصم أن من استوت حسناته وسيئاته فهو من أهل الأعراف ولهم وقفة لا يدخلون النار مدة ثم يدخلون الجنة ومن رجحت سيئاته فهو مجازى بقدر ما رجح له من الذنوب فمن لفحة واحدة إلى بقاء خمسين ألف سنة في النار ثم يخرجون منها بالشفاعة . وهذا يقتضي أن هؤلاء لا يرون الخلود . وقد نقل البعض عن المعتزلة أن المنزلة بين المنزلتين لا جنة ولا نار إلا أن التفريزي في المقاصد غلط هذا البعض وكذلك قال في شرح الكشاف . وقد قرر صاحب الكشاف حقيقة المنزلة بين المنزلتين بكلام مجمل فقال في تفسير قوله تعالى « وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين » من سورة البقرة والفاسق في الشريعة الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وهو النازل بين المنزلتين أي بين منزلتي المؤمن والكافر . وقالوا إن أول من حد له هذا الحد أبو حذيفة واصل بن عطاء وكونه بين بين أن حكمه حكم المؤمن في أنه يناكح ويوارث ويفسّل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين

وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وأن لا تقبل له شهادة اه ،
فتراه مع إيضاحه لم يذكر فيه أنه خالد في النار وصرح في قوله تعالى « ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » في سورة النساء بما يعمم خلود أهل الكبائر دون توبة
في النار .

قلت وكان الشأن أن إجراء الأحكام الإسلامية عليه في الدنيا يقتضى أنه غير خالد
إذ لا يعقل أن تجرى عليه أحكام المسلمين وتنتفي عنه الثمرة التي لأجلها فارق الكفر إذ المسلم
إنما أسلم فرارا من الخلود في النار فكيف يكون ارتكاب بعض المعاصي موجبا لا تقاض
فائدة الإسلام، وإذا كان أحد لا يسلم من أن يقارف معصية وكانت التوبة الصادقة قد تتأخر
وقد لا تحصل فيلزمهم ويلزم الخوارج أن يعدوا جمهور المسلمين كفارا وبئس مُنكراً من
القول . على أن هذا مما يجرى العصاة على نقض عمرى الدين إذ ينسل عنه المسلمون لانعدام
الفائدة التي أسلموا لأجلها بحكم « أنا الفريق فما خوفي من البلل » ومن العجيب أن يصدر
هذا القول من عاقل فضلا عن عالم ، ثم الأعجب منه عكوف أتباعهم عليه تلوّكه السننهم
ولا تفقّهه أفئدتهم وكيف لم يقيض فيهم عالم منصف ينبرى لهاته الترهات فيهدبها أو يؤولها
كما أراد جمهور علماء السنة من صدر الأمة فمن يليهم . القول الخامس قالت الكرامية
الإيمان هو الإقرار باللسان إذا لم يخالف الاعتقاد القول فلا يشترط في مسمى الإيمان شيء
من المعرفة والتصديق، فأما إذا كان يعتقد خلاف مقاله بطل إيمانه وهذا يرجع إلى الاعتداد
بإيمان من نطق بالشهادتين وإن لم يشغل عقله باعتقاد مدلولهما بل يكتفى منه بأنه لا يضمّر
خلاف مدلولهما وهذه أحوال نادرة لا ينبغي الخوض فيها . أو أرادوا أنه تجرى عليه في
الظاهر أحكام المؤمنين مع أن الكرامية لا ينكرون أن من يعتقد خلاف ما نطق به من
الشهادتين أنه خالد في النار يوم القيامة، وفي تفسير الفخران غيلان الدمشقي وافق الكرامية .
هذه جوامع أقوال الفرق الإسلامية في مسمى الإيمان .

وأنا أقول كلمة أربأ بها عن الانحياز إلى نصره وهي أن اختلاف المسلمين في أول
خطوات مسيرهم وأول موقف من مواقف أنظارهم وقد مضت عليه الأيام بعد الأيام وتعاقت
الأقوام بعد الأقوام يعد نقصا علميا لا ينبغي البقاء عليه . ولا أعرفني بعد هذا اليوم ملتفتا
إليه . لا جرم أن الشريعة أول ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام ليخرجوا بذلك من

عقائد الشرك ومناوأة هذا الدين فإذا حصل ذلك تهيمت النفوس لقبول الخيرات وأفاضت الشريعة عليها من تلك النيرات فكانت في تلقى ذلك على حسب استعدادها . زينة لمعاشها في هذا العالم ومعادها . فالإيمان والإسلام هما الأصلان اللذان تنبعث عنهما الخيرات ، وهما الحد الفاصل بين أهل الشقاء وأهل الخير حدا لا يقبل تفاوتاً ولا تشككاً ، لأن شأن الحدود أن لا تكون متفاوتة كما قال الله تعالى « فماذا بعد الحق إلا الضلال » ، ولا يدعى أحد أن مفهوم الإيمان هو مفهوم الإسلام ، فيكابر لغة تتلى عليه . كيف وقد فسرهُ الرسول لذلك الجالس عند ركبتيه . فما الذين ادعَوْهُ إلا قوم قد ضاقت عليهم العبارة فأرادوا أن الاعتداد في هذا الذي لا يكون إلا بالأمرين وبذلك يتضح وجه الإكتفاء في كثير من مواد الكتاب والسنة بأحد اللفظين ، في مقام خطاب الذين تحلوا بكلمتا الحصلتين ، فانتظم القولان الأول والثاني .

إن موجب اضطراب الأقوال في التمييز بين حقيقة الإيمان وحقيقة الإسلام أمران : أحدهما أن الرسالة المحمدية دعت إلى الاعتقاد بوجود الله ووحدانيته وبصدق محمد صلى الله عليه وسلم والإيمان بالغيب ودعت إلى النطق بما يدل على حصول هذا الاعتقاد في نفس المؤمن لأن الاعتقاد لا يعرف إلا بواسطة النطق ولم يقتنع الرسول من أحد بما يُحصّل الظن بأنه حصل له هذا الاعتقاد إلا بأن يعترف بذلك بنطقه إذا كان قادراً .

الثاني أن المؤمنين الذين استجابوا دعوة الرسول لم تكن ظواهرهم مخالفة لعقائدهم إذ لم يكن منهم مسلم يبطن الكفر فكان حصول معنى الإيمان لهم مقارناً لحصول معنى الإسلام وصدق عليهم أنهم مؤمنون ومسلمون ، ثم لما نبغ النفاق بعد الهجرة طرأ الاحتياج إلى التفرقة بين حال الذين اتصفوا بالإيمان والإسلام وبين حال الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر تفرقة بالتحذير والتنبيه لا بالتعيين وتمييز الموصوف ، لذا كانت ألفاظ القرآن وكلام النبيء تجري في الغالب على مراعاة غالب أحوال المسلمين الجامعين بين المعنيين وربما جرت على مراعاة الأحوال النادرة عند الحاجة إلى التنبيه عليها كما في قوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » وكما في قول النبيء لمن قال له مَالِكُ عَنْ فُلَانٍ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا قَالَ « أَوْ مُسْلِمًا » .

فأصل معنى الإيمان حصول الاعتقاد بما يجب اعتقاده ، وحاصل معنى الإسلام إظهار المرء أنه أسلم نفسه لاتباع الدين ودعوة الرسول ، قال تعالى « إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات » الآية .

وهل يخامركم شك في أن الشريعة ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام لمجرد تعمير العالم الآخرى من جنة ونار لأن الله تعالى قادر على أن يخلق لهذين الوضعين خلقاً يعمر وهما إن شاء خلقهما ، ولكن الله أراد تعمير العالمين الدنيوي والآخرى ، وجعل الدنيا مَصْغَلَةً النفوس البشرية تهيتها للتأهل إلى تعمير العالم الآخرى لتلتحق بالملائكة ، فجعل الله الشرائع لكف الناس عن سىء الأفعال التى تصدر عنهم بدواعى شهواتهم المفسدة لفطرتهم ، وأراد الله حفظ نظام هذا العالم أيضاً ليبقى صالحاً للوفاء بمراد الله إلى أمدٍ أرادَه ، فشرع للناس شرعاً ودعا الناس إلى اتباعه والدخول إلى حظيرته ذلك الدخول المسمى بالإيمان وبالإسلام لاشتراط حصولهما فى قِوام حقيقة الانضواء تحت هذا الشرع ، ثم يستتبع ذلك إظهار تمكين أنفسهم من قبول ما يرسم لهم من السلوك عن طيب نفس . وثقة بما لى نزاهة أوجس . وذلك هو الأعمال ائتمارا وانتهاءً وفعلًا وانكفافًا . وهذه الغاية هى التى تتفاوت فيها المراتب إلا أن تفاوت أهلها فيها لا ينقص الأصل الذى به دخلوا فإن الآتى بالبعض من الخير قد آتى بما كان أحسن من حاله قبل الإيمان ، والآتى بمعظم الخير قد فاق الذى دونه ، والآتى بالجميع بقدر الطاقة هو الفائر . بحيث إن الشريعة لا تعدم منفعة تحصل من أفراد هؤلاء الذين تسموا بالمؤمنين والمسلمين ومن تلك المراتب حماية الحوزة والدفاع عن البيضة ، فهل يشك أحد فى أن عمرو بن معد يكرب أيام كان لا يرى الانتهاء عن شرب الخمر ويقول إن الله تعالى قال « فهل أنتم منتهون بقلنا لا » أنه قد دلَّ جهاده يوم القادسية على إيمانه وعلى تحقيق شىء كثير من أجزاء إسلامه فهل يُعد سواء الكافرين فى كونه يخلد فى النار .

فالأعمال إذن لها المرتبة الثانية بعد الإيمان والإسلام لأنها مكتملة المقصد لا ينازع فى هذين - أعنى كونها فى الدرجة الثانية وكونها مقصودة - إلا مكابر . ومما يؤيد هذا أكمل تأييد ما ورد فى الصحاح فى حديث معاذ بن جبل أن النبىء صلى الله عليه وسلم كان بعثه إلى اليمن فقال له « إنك ستأتى قومًا من أهل الكتاب فإذا جثتهم فادعهم إلى أن يشهدوا

أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (أى ينطقوا بذلك نطقاً مطابقاً لاعتقادهم) فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة إلخ» فلو لا أن للإيمان وللإسلام الحظ الأول لما قدمه، ولو لا أن الأعمال لا دخل لها فى مسمى الإسلام لما فرّق بينهما، لأن الدعوة للحق يجب أن تكون دفعة وإلا لكان الرضا بيقائه على جزء من الكفر ولو لحظة مع توقع إجابته للدين رضى بالكفر وهو من الكفر فكيف يأمر بسلكه المعصوم عن أن يُقرّ أحداً على باطل، فانتظم القول الثالث للقولين.

ومما لا شبهة فيه أن استحقاق الثواب والعقاب على قدر الأعمال القلبية والجوارحية فالأمر الذى لا يحصل شئ من المطلوب دونّه لا يُنجى من العذاب إلا جميعه فوجب أن يكون من لم يؤمن ولم يسلم مخلداً فى النار لأنه لا يحصل منه شئ من المقصود بدون الإيمان والإسلام، وأما الأمور التى يقرب فاعلمها من الغاية بمقدار ما يخطو فى طرقها فتوابعها على قدر ارتكابها والعقوبة على قدر تركها، ولا ينبغي أن ينازع فى هذا غير مكابر، إذ كيف يستوى عند الله العليم الحكيم رجلان أحدهما لم يؤمن ولم يسلم والآخر آمن وأسلم وامتلأ وانتهى، إلا أنه اتبع الأمانة بالسوء فى خصلة أو زلة فيحكم بأن كلا الرجلين فى عذاب وخلود، وهل تبقى فائدة لكل مرتكب معصية فى البقاء على الإسلام إذا كان الذى فر من أجله للإسلام حاصلًا على كل تقدير وهو الخلود فى النار حتى إذا أراد أن يتوب آمن يومئذ، وهل ينكر أحد أن جل الأمة لا يخلون من التلبس بالمعصية والمعصيتين إذ المعصية مفقودة فإذا كان ذلك قبل التوبة كفراً فهل يقول هذا العاقل إن الأمة فى تلك الحالة متصفة بالكفر ولا إخال عاقلاً يلتزمها بعد أن يسمعها، أفهل يموه أحد بعد هذا أن يأخذ من نحو قوله تعالى «وما كان الله ليضيع إيمانكم» يعنى الصلاة، إن الله سمى الصلاة إيماناً ولو لا أن العمل من الإيمان لما سميت كذلك بعد أن بينّا أن الأعمال هى الغاية من الإيمان والإسلام فانتظم القول الرابع والخامس لثلاثة الأقوال لمن اقتدى فى الإنصاف بأهل الكمال. ثم على العالم المتشبع بالاطلاع على مقاصد الشريعة وتصاريقها أن يفرق بين مقامات خطابها فإن منها مقام موعظة وترغيب وترهيب وتبشير وتحذير، ومنها مقام تعليم وتحقيق فيرد كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورده اللائق ولا تتجاذبه المتعارضات مجاذبة الماذق فلا يحتاج أحد بما ورد فى أثبت أوصاف الموصوف، وأثبت أحد تلك الأوصاف تارة فى سياق الثناء عليه

إذ هو متصف بها جميعاً، فإذا وصف تارة بجميعها لم يكن وصفه تارة أخرى بواحد منها دالاً على مساواة ذلك الواحد لبقيةها، فإذا عرضت لنا أخبار شرعية جمعت بين الإيمان والأعمال في سياق التحذير أو التحريض لم تكن دليلاً على كون حقيقة أحدهما مركبة ومقومة من مجموعهما وإنما يحتاج محتج بسياق التفرقة والنفي أو بسياق التعليم والتبيين فلا ينبغي لمنتسب أن يجازف بقوله سخرية ناشئة عن قلة تأمل وإحاطة بكموارد الشريعة وإغضاء عن غرضها ويؤول إلى تكفير جمهور المسلمين وانتقاص الجامعة الإسلامية بل إنما ينظر إلى موارد الشريعة نظرة محيطية حتى لا يكون ممن غابت عنه أشياء وحضره شيء، بل يكون حكمه في المسألة حكم فتاة الحى.

أما مسألة العفو عن العصاة فهي مسألة تتعلق بغرضنا وليست منه، والأشاعرة قد توسعوا فيها وغيرهم ضيقها وأمرها موكل إلى علم الله إلا أن الذى بلغنا من الشرع هو اعتبار الوعد والوعيد وإلا لكان الزواج كضرب فى بارد الحديد وإذا علمتم أن منشأ الخلاف فيها هو النظر لدليل الوجوب أو الجواز علمتم خروج الخلاف فيها من الحقيقة إلى المجاز ولا عجب أعجب من مرور الأزمان على مثل قولة الخوارج والإباضية والمعتزلة ولا ينبى من حذاق علمائهم من يهذب المراد أو يؤول قول قدمائه ذلك التأويل المعتاد، وكأنى بوميض فطنة نبهائهم أخذ يلوح من خلل الرماد.

﴿يُخْلِدُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخْلِدُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ ٩

جملة «يخلدون» بدل اشتغال من جملة يقول آمنا بالله، وما معها لأن قولهم ذلك يشتمل على المخادعة. والخداع مصدر خادع الدال على معنى مفاعلة الخدع، والخدع هو فعل أو قول معه ما يؤم أن فاعله يريد بمداوله تقع غيره وهو إنما يريد خلاف ذلك ويتكلف ترويضه على غيره ليفيره عن حالة هو فيها أو يصرفه عن أمر يوشك أن يفعله، تقول العرب خدع الضب إذا أوهم حارشه أنه يحاول الخروج من الجهة التى أدخل فيها الحارش يده حتى لا يرقبه الحارش لعله أنه آخذه لا محالة ثم يخرج الضب من النافق.

والخداع فعل مذموم إلا فى الحرب والانهاد تمشى حيلة الخداع على الخدوع وهو مذموم أيضاً لأنه من البله وأما إظهار الانخداع مع التفتن للحيلة إذا كانت غير مضرّة

فذلك من الكرم والحلم قال الفرزدق :

استمطروا من قريش كل منخدع إن الكريم إذا خادعته اتخذها

وفي الحديث «المؤمن غر كريم» أى من صفاته الصفح والتغاضى حتى يظن أنه غر ولذلك عقبه بكريم لدفع الغرية المؤذنة بالبله فإن الإيمان يزيد الفطنة لأن أصول اعتقاده مبنية على نبذ كل ما من شأنه تضليل الرأى وطمس البصيرة ألا ترى إلى قوله: والسعيد من وعظ بغيره مع قوله لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، وكلها تنادى على أن المؤمن لا يليق به البله وأما معنى المؤمن غر كريم فهو أن المؤمن لما زكت نفسه عن ضمائر الشر وخطورها بباله وحمل أحوال الناس على مثل حاله فعرضت له حالة استئمان تشبه الغرية قال ذو الرمة :

تلك الفتاة التي علقها عرضاً إنَّ الحليم وذا الإسلام يختلب

فاعتذر عن سرعة تعلقه بها واختلابها عقله بكرم عقله وصحة إسلامه فإن كل ذلك من أسباب جودة الرأى ورقة القلب فلا عجب أن يكون سريع التأثر منها .

ومعنى صدور الخداع من جانبهم للمؤمنين ظاهر ، وأما تخادعهم الله تعالى المقتضية أن المنافقين قصدوا التمويه على الله تعالى مع أن ذلك لا يقصده عاقل يعلم أن الله مطلع على الضمائر والمقتضية أن الله يعاملهم بخداع ، وكذلك صدور الخداع من جانب المؤمنين للمنافقين كما هو مقتضى صيغة المفاعلة مع أن ذلك من مذموم الفعل لا يليق بالمؤمنين فعله فلا يستقيم إسناده إلى الله ولا قصد المنافقين تعلقه بمعاملتهم لله كل ذلك يوجب تأويلاً فى معنى المفاعلة الدال عليه صيغة يخادعون أو فى فاعله المقدر من الجانب الآخر وهو المفعول المصرح به .

فأما التأويل فى يخادعون فعلى وجوه :

أحدها أن مفعول خادع لا يلزم أن يكون مقصوداً للمخداع (بالكسر) إذ قد يقصد خداع أحد فيصادف غيره كما يخادع أحد وكيل أحد فى مال فيقال له أنت تخادع فلانا وفلاناً تعنى الوكيل وموكله ، فهم قصدوا خداع المؤمنين لأنهم يكذبون أن يكون الإسلام من عند الله فلما كانت تخادعهم المؤمنين لأجل الدين كان خداعهم راجعاً لشارع ذلك الدين ، وأما تأويل معنى خداع الله تعالى والمؤمنين إياهم فهو إغضاء المؤمنين عن بوادىهم وفلتات السُّننهم وكبوات أفعالهم وهفواتهم الدال جميعها على تغافلهم حتى لم يزالوا يعاملونهم معاملة المؤمنين فإن ذلك لما كان من المؤمنين بإذن الرسول صلى الله عليه وسلم حتى لقد نهى

من استأذنه في أن يقتل عبد الله بن أبي ابن سلول ، كان ذلك الصنيع بإذن الله فكان مرجعه إلى الله ، ونظيره قوله تعالى « إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم » في سورة النساء ، كما رجع إليه خداعهم للمؤمنين ، وهذا تأويل في الخداعة من جانبها ، كل بما يلائمه .

الثاني ما ذكره صاحب الكشف أن يخادعون استمارة تمثيلية تشبها للهيئة الحاصلة من معاملتهم للمؤمنين ولدين الله ، ومن معاملة الله إياهم في الإيماء لهم والإبقاء عليهم ، ومعاملة المؤمنين إياهم في إجراء أحكام المسلمين عليهم ، بهيئة فعل التخادعين .

الثالث أن يكون خادع بمعنى خدع أى غير مقصود به حصول الفعل من الجانبين بل قصد المبالغة . قال ابن عطية عن الخليل : يقال خادع من واحد لأن في الخداعة مهلة كما يقال عالجت المريض لمكان المهلة ، قال ابن عطية كأنه يُرد فاعل إلى اثنين ولا بُدَّ من حيث إن فيه مهلة ومدافعة ومماطلة فكأنه يقاوم في المعنى الذى يحجى فيه فاعل اه . وهذا يرجع إلى جعل صيغة المفاعلة مستمارة لمعنى المبالغة بتشبيه الفعل القوى بالفعل الحاصل من فاعلين على وجه التبعية ، ويؤيد هذا التأويل قراءة ابن عامر ومن معه : يخدعون الله . وهذا إنما يدفع الإشكال عن إسناد صدور الخداع من الله والمؤمنين مع تنزيه الله والمؤمنين عنه ، ولا يدفع إشكال صدور الخداع من المنافقين لله .

وأما التأويل في فاعل يخادعون المقدر وهو المفعول أيضا فبان يُجعل المراد أنهم يخادعون رسول الله فالإسناد إلى الله تعالى إما على طريقة المجاز العقلي لأجل الملابسة بين الرسول ومُرسله وإما مجازاً بالحذف للمضاف ، فلا يكون مرادهم خداع الله حقيقة ، ويبقى أن يكون رسول الله مخدوعاً منهم ومخادعاً لهم ، وأما تجويز خداعة الرسول والمؤمنين للمنافقين لأنها جزأاً لهم على خداعهم فذلك غير لائق .

وقوله يخادعون الله قرأه نافع وابن كثير وأبو عمرو وخلف يخادعون بألف بعد الخاء . وقرأه ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وأبو جعفر ويمقوب يخدعون بفتح التحتية وسكون الخاء .

وجملة وما يخادعون إلا أنفسهم حال من الضمير في 'يخادعون الأول أى يخادعون في حال كونهم لا يخادعون إلا أنفسهم أى خداعهم مقصور عن ذواتهم لا يرجع شيء منه إلى

الله والذين آمنوا . فيتمين أن الخداع في قوله وما يخادعون عين الخداع المتقدم في قوله « يُخادعون الله » فَيَرِدُ إشكال صحة قصر الخداع على أنفسهم مع إثبات مخادعتهم الله تعالى والمؤمنين . وقد أجاب صاحب الكشف بما حاصله أن المخادعة الثانية مستعملة في لازم معنى المخادعة الأولى وهو الضرر فإنها قد استعملت أولا في مطلق المعاملة الشبيهة بالخداع وهي معاملة الماكر المستخف فأطلق عليها لفظ المخادعة استعارة ثم أطلقت ثانيا وأريد منها لازم معنى الاستعارة وهو الضرر لأن الذي يعامل بال المكر والاستخفاف يتصدى للانتقام من معاملته فقد يجد قدرة من نفسه أو غيرة من صاحبه فيضربه ضرا فصار حصول الضرر للمعامل أمراً عرفياً لازماً لمعامله ، وبذلك صح استعمال يخادع في هذا المعنى مجازاً أو كناية وهو من بناء المجاز على المجاز لأن المخادعة أطلقت أولا استعارة ثم نُزِلَتْ منزلة الحقيقة فاستعملت مجازاً في لازم المعنى المستعار له ، فالمعنى وما يضررون إلا أنفسهم فيجربى فيه الوجوه المتعلقة بإطلاق مادة الخداع على فعلهم ، ويجيء تأويل معنى جعل أنفسهم شقا ثانيا للمخادعة مع أن الأنفس هي عينهم فيكون الخداع استعارة للمعاملة الشبيهة بفعل الجانبين المتخادعين بناء على ما شاع في وجدان الناس من الإحساس بأن الخواطر التي تدعو إلى ارتكاب ما تسوء عواقبه أنها فعل نفس هي مغايرة للعقل وهي التي تسول للإنسان الخير مرة والشر أخرى وهو تخيل بُنِيَ على خطابة أخلاقية لإحداث العداوة بين المرء وبين خواطره الشريرة بجعلها واردة عليه من جهة غير ذاته بل من النفس حتى يتأهب لمقارعتها وعصيان أمرها ولو انتسبت إليه لما رأى من سبيل إلى مدافعتها ، قال عمرو بن معديكرب :

فجاشت على النفس أول مرة فردت على مكروها فاستقرت

وذكر ابن عطية أن أبا علي الفارسي أنشد لبعض الأعراب :

لم تدر ما (لا) ولست قائمها عمرك ما عشت آخر الأبد

ولم تؤامر نفسك ممتريا فيها وفي أختها ولم تكد

يريد بأختها كلمة (نعم) وهي أخت (لا) والمراد أنها أخت في اللسان . وقلت ومنه

قول عمرو بن أذينة :

وإذا وجدت لها وساوس سلوة شفع الفؤاد إلى الضمير فسلمها

فكانهم لما عصوا نفوسهم التي تدعوهم للإيمان عند سماع الآيات والنذر إذ لا تخلو

النفس من أوبة إلى الحق جعل معاملتهم لها في الإعراض عن نصيحها وإعراضها عنهم في قلة تجديد النصيح لهم وتركهم في غيهم كالمخادعة من هذين الجانبين .

واعلم أن قوله وما يخادعون إلا أنفسهم أجمعت القراءات العشر على قراءته بضم التحتية وفتح الخاء بعدها ألف والنفس في لسان العرب الذات والقوة الباطنية المعبر عنها بالروح وخاطر العقل . وقوله وما يشعرون يعطف على جملة « وما يخادعون » والشعور يطلق على العلم بالأشياء الخفية ، ومنه سمي الشاعر شاعرا لعلمه بالمعاني التي لا يهتدى إليها كل أحد وقدرته على الوزن والتقفية بسهولة ، ولا يحسن لذلك كل أحد ، وقولهم ليت شعري في التحير في علم أمر خفي ، ولولا الخفاء لما تمنى علمه بل لعلمه بلا تمن ، فقولهم هو لا يشعر وصف بعدم الفطنة لا بعدم الإحساس وهو أبلغ في الذم لأن الذم بالوصف الممكن الحصول أنكي من الذم بما يتحقق عدمه فإن إحساسهم أمر معلوم لهم وللناس فلا يغيضهم أن يوصفوا بعدمه وإنما الذي يغيضهم أن يوصفوا بالبلادة . على أن خفاء مخادعتهم أنفسهم مما لا يمتري فيه واختير مثله في نظيره في الخفاء وهو ألا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون لأن كليهما أثبت فيه ما هو المآل والغاية وهي مما يخفى واختير في قوله ألا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون نفى العلم دون نفى الشعور لأن السفه قد يبدو لصاحبه بأقل التفاتة إلى أحواله وتصرفاته لأن السفه أقرب لادعاء الظهور من مخادعة النفس عند إرادة مخادعة الغير ومن حصول الإفساد عند إرادة الإصلاح وعلى الإطلاق الثاني درج صاحب الكشف قال: فهم لتمادى غفلتهم كالذي لا حس له .

﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا

يَكْذِبُونَ ﴾ 10

استئناف محض لعد مساويهم ويجوز أن يكون بيانيا لجواب سؤال متعجب ناشئ عن سماع الأحوال التي وصفوا بها قبل في قوله تعالى « يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون » فإن من يسمع أن طائفة تخادع الله تعالى وتخادع قوما عديدين وتطمع أن خداعها يتمشى عليهم ثم لا تشعر بأن ضرر الخداع لا حق بها لطائفة جديدة بأن يتمجب من أمرها المتعجب ويتساءل كيف خطر هذا بخواطرها فكان قوله في قلوبهم مرض ميانا وهو أن في قلوبهم خلا تزايد إلى أن بلغ حد الأفن .

ولهذا قدم الظرف وهو في قلوبهم للاهتمام لأن القلوب هي محل الفكرة في الحداغ فلما كان المسئول عنه هو متعلقها وأثرها كان هو المهم به في الجواب . وتنوين مرض للتعظيم . وأطلق القلوب هنا على محل التفكير كما تقدم عند قوله تعالى : ختم الله على قلوبهم .

والمرض حقيقة في عارض للمزاج يخرج به عن الاعتدال الخاص بنوع ذلك الجسم خروجاً غير تام وبمقدار الخروج يشتد الألم فإن تم الخروج فهو الموت . وهو مجاز في الأعراض النفسانية العارضة للأخلاق البشرية عروضا يخرجها عن كمالها ، وإطلاق المرض على هذا شائع مشهور في كلام العرب وتدير المزاج لإزالة هذا العارض والرجوع به إلى اعتداله هو الطب الحقيقي ومجازي كذلك قال علقمة بن عبدة الملقب بالفحل :

فإن تسألوني بالنساء فإنني خير بأدواء النساء طيب

فذكر الأدوية والطب لفساد الأخلاق وإصلاحها .

والمراد بالمرض في هاته الآية هو معناه المجازي لا محالة لأنه هو الذي اتصف به المنافقون وهو المقصود من مذمتهم وبيان منشأ مساوي أعمالهم .

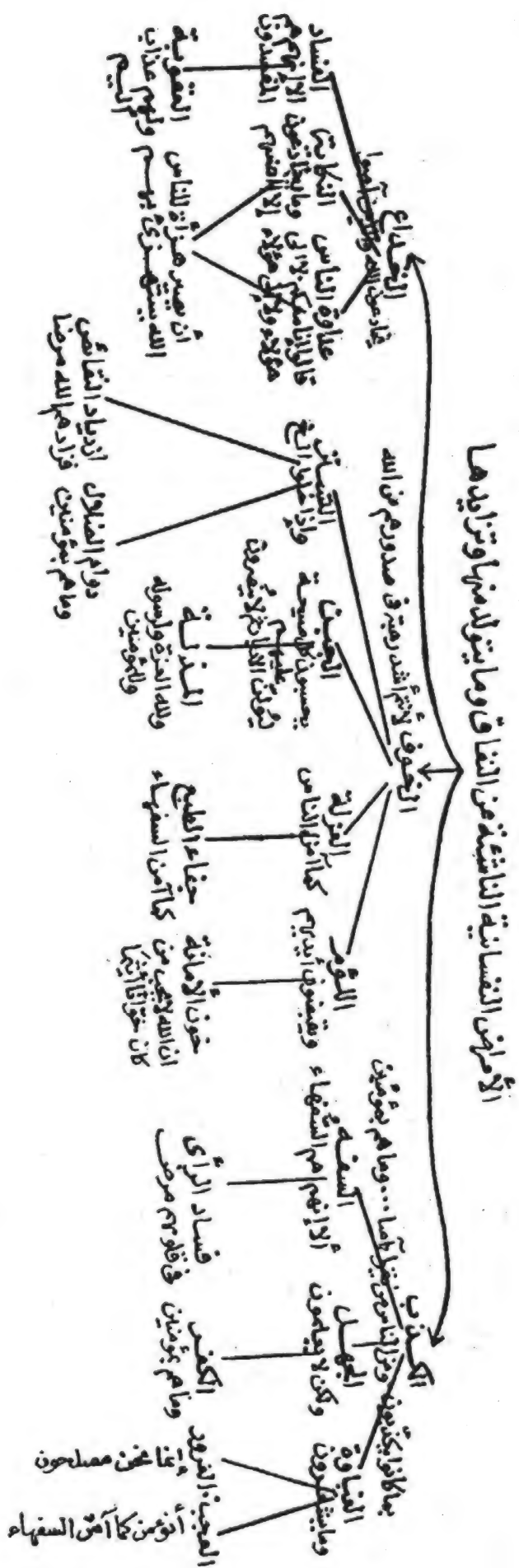
ومعنى فزادهم الله مرضاً أن تلك الأخلاق الذميمة الناشئة عن النفاق والملازمة له كانت تزايد فيهم بتزايد الأيام لأن من شأن الأخلاق إذا تمكنت أن تزايد بتزايد الأيام حتى تصير ملكات كما قال المعلوط القريني :

ورجّ الفتى للخير ما إن رأيتَه على السنّ خيراً لا يزال يزيد

وكذلك القول في الشر ولذلك قيل : من لم يتحلم في الصغر لا يتحلم في الكبر وقال النابغة يهجو عامر بن الطفيل :

فإنك سوف تحلم أو تنأهى إذا ما شبت أو شاب الغراب

وإنما كان النفاق موجبا لازدياد ما يقارنه من سوء الأخلاق لأن النفاق يستر الأخلاق الذميمة فتكون محجوبة عن الناصحين والمربين والمرشدين وبذلك تتأصل وتتوالد إلى غير حد فالنفاق في كتمه مساوي الأخلاق بمنزلة كتم المريض داءه عن الطبيب ، وإليك بيان ما ينشأ عن النفاق من الأمراض الأخلاقية في الجدول المذكور هنا وأشارنا إلى ما يشير إلى كل خلق منها في الآيات الواردة هنا أو في آيات أخرى في هذا الجدول :



اعلم أن هذه طباع تنشأ عن النفاق أو تقارنه من حيث هو ولا سيما النفاق في الدين فقد نهى الله تعالى لمذاق ذلك تعلماً وتربية فإن النفاق يعتمد على ثلاث خصال وهي: الكذب القولي، والكذب الفعلي وهو الخداع، ويقارن ذلك الخوف لأن الكذب والخداع إنما يصدران ممن يتوق إظهار حقيقة أمره. وذلك لا يكون إلا لخوف ضر أو لخوف إخفاق سعى وكلاهما مؤذن بقلة الشجاعة والثبات والثقة بالنفس وبجس النسلوك، ثم إن كل خصلة من هاته الخصال الثلاث الذميمة تؤكد هنوات أخرى، فالكذب ينشأ عن شيء من البله لأن الكاذب يعتقد أن كذبه يتمشى عند الناس وهذا من قلة الذكاء لأن النبيه يعلم أن في الناس مثله وخيراً منه، ثم البله يؤدي إلى الجهل بالحقائق وبمراتب العقول، ولأن الكذب يعود فكر صاحبه بالحقائق المحرّفة وتشبهه عليه مع طول الاسترسال في ذلك حتى إنه ربما اعتقد ما اختلقه واقعاً، وينشأ عن الأمرين السفه وهو خلل في الرأي وأفن في العقل، وقد أصبح علماء الأخلاق والطب يعدون الكذب من أمراض الدماغ. وأما نشأة المعجب والغرور والكفر وفساد الرأي عن الغباوة والجهل والسفه فظاهرة، وكذلك نشأة الغزلة والجبن والتستر عن الخوف، وأما نشأة عداوة الناس عن الخداع فلأن عداوة الأضداد تبدأ من شعورهم بخداعه، وتعقبها عداوة الأصحاب لأنهم إذا رأوا تفنن ذلك الصاحب في النفاق والخداع داخلهم الشك أن يكون إخلاصه الذي يظهره لهم هو من الخداعة فإذا حصلت عداوة الفريقين تصدى الناس كلهم للتوق منه والنكايه به، وتصدى هو للمكر بهم والفساد ليصل إلى مرامه، فرمته الناس عن قوس واحدة واجتني من ذلك أن يصير هزاة للناس أجمعين.

وقد رأيت أن الناشئ عن مرض النفاق والزائد فيه هو زيادة ذلك الناشئ أي تأصله وتمكنه وتولد مذمات أخرى عنه، ولعل تنكير مرض في الموضعين أشعر بهذا فإن تنكير الأول للإشارة إلى تنويع أو تنكير، وتنكير الثاني ليشير إلى أن المزيد مرض آخر على قاعدة إعادة النكرة نكرة.

وإنما أسندت زيادة مرض قلوبهم إلى الله تعالى مع أن زيادة هاته الأمراض القلبية من ذاتها لأن الله تعالى لما خلق هذا التولد وأسبابه وكان أمراً خفياً به الناس على خطر الاسترسال في النوايا الخبيثة والأعمال النكرة، وأنه من شأنه أن يزيد تلك النوايا تمكناً

من القلب فيعسر أو يتعذر الإقلاع عنها بعد تمكنها ، وأسندت تلك الزيادة إلى اسمه تعالى لأن الله تعالى غضب عليهم فأهملهم وشأنهم ولم يقدر كهم بلطفه الذي يوقظهم من غفلاتهم لينبه المسلمين إلى خطر أمرها وأنها مما يعسر إقلاع أصحابها عنها ليكون حذرهم من معاملتهم أشد ما يمكن .

جُملة « فزادهم الله مرضا » خبرية معطوفة على قوله « في قلوبهم مرض » واقعة موقع الاستئناف للبيان ، داخلة في دفع التعجب ، أي أن سبب توغلبهم في الفساد ومحاولتهم ما لا يُنال لأن في قلوبهم مرضا ولأنه مرض يتزايد مع الأيام تزايدا مجموعا من الله فلا طمع في زواله . وقال بعض المفسرين : هي دعاء عليهم كقول جبير بن الأضبط .

تَبَاعَدَ عَنِّي فَطَحَلْتُ إِذْ دَعَوْتُهُ أَمِينَ فزَادَ اللَّهُ مَا بَيْنَنَا بُعْدًا

وهو تفسير غير حسن لأنه خلاف الأصل في العطف بالفاء ولأن تصدى القرآن لشتهم بذلك ليس من دأبه ، ولأن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية في نحو « اللهم اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ » .

وقوله « ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون » معطوف على قوله « فزادهم الله مرضا » إكمالاً للفائدة فكمل بهذا العطف بيان ما جره النفاق إليهم من فساد الحال في الدنيا والعذاب في الآخرة . وتقديم الجار والمجرور وهو « لهم » للتنبيه على أنه خبر لانعت حتى يستقر بمجرد سماع المبتدأ العلم بأن ذلك من صفاتهم فلا تلهو النفس عن تلقيه .

والأليم فعيل بمعنى مفعول لأن الأكثر في هذه الصيغة أن الرباعي بمعنى مُفَعَّل وأصله عذاب مؤلم بضمينة اسم المفعول أي مؤلم من يعذب به على طريقة المجاز العقلي لأن المؤلم هو المعذب دون العذاب كما قالوا جَدَّ جَدَّه ، أو هو فعيل بمعنى فاعل من أَلَمَ بمعنى صار ذا ألم ، وإما أن يكون فعيل بمعنى مفعول أي مؤلم بكسر اللام ، فعيل لم يثبت عن العرب في هذه المادة وثبت في نظيرها نحو الحكيم والسميع بمعنى السميع كقول عمرو بن معديكرب :

وخيَلٍ قَدْ دَلَفَتْ لَهَا بِخَيْلٍ تَحِيَةً بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجَعٍ

أي مومع ، واختلف في جواز القياس عليه والحق أنه كثير في الكلام البليغ وأن منع القياس عليه للمولدين قصد منه التباعد عن مخالفة القياس بدون داع لئلا يلتبس حال الجاهل بحال البليغ فلا مانع من تخريج الكلام الفصيح عليه .

وقوله « بما كانوا يكذبون » الباء للسببية وقرأ الجمهور يُكذِّبون بضم أوله وتشديد الذال . وقرأه عاصم وحزة والكسائي وخلف بفتح أوله وتخفيف الذال أى بسبب تكذيبهم الرسول وإخباره بأنه مرسل من الله وأن القرآن وحى الله إلى الرسول ، فإدانة التكذيب بالنسبة إلى الكذب مثل التعديل والتجريح ، وأما قراءة التخفيف فعلى كذبهم الخاص في قولهم « آمنا بالله » ، وعلى كذبهم العام في قولهم « إنما نحن مصلحون » فالمقصود كذبهم في إظهار الإيمان وفي جعل أنفسهم المصلحين دون المؤمنين . والكذب ضد الصدق ، وسيأتى عند قوله تعالى « ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب » في سورة المائدة . و (مَا) المجرورة بالباء مصدرية ، والمصدر هو المنسبك من كان أى الكون .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ ١١

يظهر لى أن جملة وإذا قيل لهم عطف على جملة في قلوبهم مرض؛ لأن قوله وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون» إخبار عن بعض عجيب أحوالهم، ومن تلك الأحوال أنهم قالوا إنما نحن مصلحون في حين أنهم مفسدون فيكون معطوفاً على أقرب الجمل الملاحظة^(١) لأحوالهم وإن كان ذلك آيلاً في المعنى إلى كونه معطوفاً على الصلة في قوله « من يقول آمنا بالله » . وإذا هنا لمجرد الظرفية وليست متضمنة معنى الشرط كما أنها هنا للماضى وليست للمستقبل وذلك كثير فيها كقوله تعالى : « حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر » الآية . ومن نكت القرآن المغفول عنها تقييد هذا الفعل بالظرف فإن الذى يتبادر إلى الذهن أن محل المذمة هو أنهم يقولون إنما نحن مصلحون مع كونهم مفسدين، ولكن عند التأمل يظهر أن هذا القول يكون قائلوه أجدر بالمذمة حين يقولونه في جواب من يقول لهم لا تفسدوا في الأرض فإن هذا الجواب الصادر من المفسدين لا ينشأ إلا عن مرض القلب وأفن رأى ، لأن شأن الفساد أن لا يخفى ولئن خفى فالتصميم عليه واعتقاد أنه صلاح بعد الإيقاظ إليه والموعظة إفراط في الغباوة أو المكابرة وجهل فوق جهل . وعندي أن هذا هو المقتضى لتقديم الظرف على جملة « قالوا ... » ، لأنه أهم إذ هو محل التعجيب من حالهم ، ونكت الإعجاز لا تنهاى .

(١) الملاحظة : الملازمة .

والقائل لهم لا تفسدوا في الأرض بعض من وقف على حالهم من المؤمنين الذين لهم اطلاع على شؤونهم لقراءة أو صحبة، فيخلصون لهم النصيحة والموعظة رجاء إيمانهم ويسترون عليهم خشية عليهم من العقوبة وعلماً بأن النبي صلى الله عليه وسلم يفضي عن زلاتهم كما أشار إليه ابن عطية . وفي جوابهم بقولهم إنما نحن مصلحون ما يفيد أن الذين قالوا لهم لا تفسدوا في الأرض كانوا جازمين بأنهم مفسدون لأن ذلك مقتضى حرف إنما كما سيأتي ويدل لذلك عندى بناء فعل قيل للمجهول بحسب ما يأتي في قوله تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » ولا يصح أن يكون القائل لهم الله - والرسول - إذ لو نزل الوحي وبلغ إلى معينين منهم لعلم كفرهم ولو نزل مجملاً كما تنزل مواضع القرآن لم يستقم جوابهم بقولهم إنما نحن مصلحون .

وقد عَنَّى لى في بيان إيقاعهم الفساد أنه مراتب : أولها إفسادهم أنفسهم بالإصرار على تلك الأدواء القلبية التي أشرنا إليها فيما مضى وما يترتب عليها من المذام ويتولد من المفسد . الثانية إفسادهم الناس بيبث تلك الصفات والدعوة إليها ، وإفسادهم أبناءهم وعبادهم في اقتدائهم بهم في مساوئهم كما قاله نوح عليه السلام « إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً » .

الثالثة إفسادهم بالأفعال التي ينشأ عنها فساد المجتمع ، كاللقاء النيمة والعداوة وتسمير الفتن وتأليب الأحزاب على المسلمين وإحداث العقبات في طريق المصلحين .

والإفساد فعل ما به الفساد والهمزة فيه للجعل أى جعل الأشياء فاسدة في الأرض . والفساد أصله استحالة منفعة الشيء النافع إلى مضره به أو بغيره ، وقد يطلق على وجود الشيء مشتملاً على مضره ، وإن لم يكن فيه نفع من قبل يقال فسد الشيء بعد أن كان صالحاً ويقال فاسد إذا وجد فاسداً من أول وهلة ، وكذلك يقال أفسد إذا عمد إلى شيء صالح فأزال صلاحه ، ويقال أفسد إذا أوجد فساداً من أول الأمر . والأظهر أن الفساد موضوع للقدر المشترك من المعنيين وليس من الوضع المشترك ، فليس إطلاقه عليهما كما هنا من قبيل استعمال المشترك في معنييه . فالإفساد في الأرض منه تصيير الأشياء الصالحة مضره كالنفس في الأطعمة ، ومنه إزالة الأشياء النافعة كالحرق والقتل للبراء ، ومنه إفساد الأنظمة كالفتن والجور ، ومنه إفساد المساعي كتكثير الجهل وتعليم الدعارة وتحسين الكفر ومناوأة

الصالحين المصلحين ، ولعل المنافقين قد أخذوا من ضروب الإفساد بالجميع ، فلذلك حُذِفَ متعلق تفسدوا تأكيداً للعموم المستفاد من وقوع الفعل في حيز النفي .

وذُكِرَ المحل الذي أفسدوا ما يحتوي عليه وهو الأرض لتفطيم فسادهم بأنه مبثوث في هذه الأرض لأن وقوعه في رقعة منها تشويه لمجموعها . والمراد بالأرض هذه الكرة الأرضية بما تحتوي عليه من الأشياء القابلة للإفساد من الناس والحيوان والنبات وسائر الأنظمة والنواميس التي وضعها الله تعالى لها ، ونظيره قوله تعالى « وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » .

وقوله تعالى « قالوا إنما نحن مصلحون » جواب بالنقض فإن الإصلاح ضد الإفساد، أى جعل الشيء صالحاً، والصالح ضد الفساد يقال صلح بعد أن كان فاسداً ويقال صلح بمعنى وجد من أول وهلة صالحاً فهو موضوع للقدر المشترك كما قلنا . وجاءوا بإنما المفيدة للقصر باتفاق أئمة العربية والتفسير ولا اعتداد بمخالفه شذوذاً في ذلك . وأفاد إنما هنا قصر الموصوف على الصفة رداً على قول من قال لهم لا تفسدوا ، لأن القائل أثبت لهم وصف الفساد إما باعتقاد أنهم ليسوا من الصالح في شيء أو باعتقاد أنهم قد خلطوا عملاً صالحاً وفساداً، فردوا عليهم بقصر القلب ، وليس هو قصر حقيقياً لأن قصر الموصوف على الصفة لا يكون حقيقياً ولأن حرف إنما يختص بقصر القلب كما في دلائل الإعجاز ، واختير في كلامهم حرف إنما لأنه يخاطب به مخاطب مُصِرٌّ على الخطأ كما في دلائل الإعجاز وجعلت جملة القصر اسمية لتفيد أنهم جعلوا اتصافهم بالإصلاح أمراً ثابتاً دائماً ، إذ من خصوصيات الجملة الاسمية إفادة الدوام .

﴿ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ ١٢

رد عليهم في غرورهم وحصرهم أنفسهم في الإصلاح فرد عليهم بطريق من طرق القصر هو أبلغ فيه من الطريق الذي قالوه لأن تعريف المسند يفيد قصر المسند على المسند إليه فيفيد قولهم ألا إنهم هم المفسدون قصر الإفساد عليهم بحيث لا يوجد في غيرهم وذلك ينفي حصرهم أنفسهم في الإصلاح وينقضه وهو جار على قانون النقص وعلى أسلوب القصر الحاصل بتعريف الجنس وإن كان الرد قد يكفي فيه أن يقال إنهم مفسدون بدون صيغة قصر ، إلا أنه

قَصْرٍ لِيُفِيدَ ادعاء نفى الإفساد عن غيرهم . وقد يفيد ذلك أن المنافقين ليسوا ممن ينتظم في عداد المصلحين لأن شأن الفساد عرفاً أن لا يكون مصلحاً إذ الإفساد هين الحصول وإنما يصد عنه الوازع فإذا خلع المرء عنه، الوازع وأخذ في الإفساد، هان عليه الإفساد ثم تكرر حتى يصبح سجية وداًباً لا يكاد يفارق موصوفه .
وحرف ألا للتنبيه إعلانا لوضفهم بالإفساد .

وقد أكد قصر الفساد عليهم بضمير الفصل أيضاً - كما أكد به القصر في قوله « وأولئك هم الفلحون » كما تقدم قريباً - ودخول (إِنَّ) على الجملة وقرنها بألا المفيدة للتنبيه وذلك من الاهتمام بالخبر وتقويته دلالة على سخط الله تعالى عليهم فإن أدوات الاستفتاح مثل ألا وأما لما كان شأنها أن ينب بها السامعون دلت على الاهتمام بالخبر وإشاعته وإعلانه، فلا جرم أن تدل على أبلغية ما تضمنه الخبر من مدح أو ذم أو غيرها، ويدل ذلك أيضاً على كمال ظهور مضمون الجملة للعيان لأن أدوات التنبيه شاركت أسماء الإشارة في تنبيه المخاطب .

وقوله « ولكن لا يشعرون » محمله محمل قوله تعالى قبله « وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون » فإن أفعالهم التي يتجهجون بها ويرغمونها منتهى الحذق والفتنة وخدمة المصلحة الخالصة آيلة إلى فساد عام لا محالة إلا أنهم لم يهتدوا إلى ذلك خلفائه وللغشاة التي أقيت على قلوبهم من أثر النفاق ومخالطة عطاء أهله، فإن حال القرين وسخافة المذهب تطمس على العقول النيرة وتخفف بالأحلام الراجحة حتى ترى حسناً ما ليس بالحسن . وموقع حرف الاستدراك هنا لأن الكلام دفع لما أثبتوه لأنفسهم من الخلوص للإصلاح، فرفع ذلك التوهم بحرف الاستدراك .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ ﴾

هو من تمام القول قبله فحكمه حكمه بالمعطف والقائل ، ويجوز هنا أن يكون القائل أيضاً طائفة من المنافقين يشيرون عليهم بالإقلاع عن النفاق لأنهم ضجروه وسئموا كلفه ومتقياته ، وكلت أذهانهم من ابتكار الحيل واختلاق الخطل . وحذف مفعول آمنوا استغناء عنه بالتشبيه في قوله « كما آمن الناس » أو لأنه معلوم للسامعين . وقوله « كما آمن الناس »

الكاف فيه للتشبيه أو للتعليل، واللام في الناس للجنس أو للاستغراق العرفي . والمراد بالناس من عداً مخاطبين ، كلمة تقولها العرب في الإغراء بالفعل والحث عليه لأن شأن النفوس أن تسرع إلى التقليد والاقتداء بمن يسبقها في الأمر ، فلذلك يأتون بهاته الكلمة في مقام الإغراء أو التسلية أو الاثتساء . قال عمرو ابن البراقة النهعي (١) .

ونصُرُ مولانا ونَعْلَمُ أَنَّهُ كما الناس مجرّمٌ عليه وجارمٌ وقوله « أنؤمن كما آمن السفهاء » استفهام للإنكار ، قصدوا منه التبري من الإيمان على أبلغ وجه ، وجعلوا الإيمان المتبرأ منه شبيهاً بإيمان السفهاء تشنيعاً له وتعريضاً بالمسلمين بأنهم حملهم على الإيمان سفاهة عقولهم ، ودلوا على أنهم علموا مراد من يقول لهم كما آمن الناس أنه يعني بالناس المسلمين .

والسفهاء جمع سفيه وهو المتصف بالسفاهة . والسفاهة خفة العقل وقلة ضبطه للأمور قال السموأل :

نَخَافُ أَنْ تَسْفَهَ أَحْلَامُنَا فَنَحْمَلَ الدَّهْرَ مَعَ الْخَامِلِ
والعرب تطلق السفاهة على أفن الرأي وضعفه ، وتطلقها على سوء التدبير للمال . قال تعالى « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم » وقال « فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً » الآية لأن ذلك إنما يجيء من ضعف الرأي . ووصفهم المؤمنين بالسفاهة بهتان لزعيمهم أن مخالفتهم لا تكون إلا لخفة في عقولهم ، وليس ذلك لتحقيرهم ، كيف وفي المسلمين سادة العرب من المهاجرين والأنصار . وهذه شنشنة أهل الفساد والسفه أن يرموا المصلحين بالذمات بهتاناً ووقاحة ليلهوهم عن تتبع مفاسدهم ولذلك قال أبو الطيب :

وَإِذَا أَتَيْتَكَ مَذْمُومٌ مِنْ نَاقِصٍ فَهِيَ الشَّهَادَةُ لِي بِأَنِّي كَامِلٌ
وليس في هاته الآية دليل على حكم الزنديق إذا ظهر عليه وعرفت زندقته إثباتاً ، ولا نفيًا لأن القائلين لهم آمنوا كما آمن الناس هم من أقاربهم أو خاصتهم من المؤمنين الذين لم يفشوا أمرهم فليس في الآية دليل على ظهور نفاقهم للرسول بوجه معتاد ولكنه شيء أطلع

(١) بنون مكسورة وسكون الهاء نسبة إلى نهم: بطن من همدان

عليه نبيته ، وكانت المصلحة في ستره ، وقد اطلع بعض المؤمنين عليه بمخالطتهم وعلماؤهم من النبي صلى الله عليه وسلم الإعراض عن إذاعة ذلك فكانت الآية غير دالة على حكم شرعي يتعاق بمحكم النفاق والزندقة .

﴿ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ ١٣

أتى بما يقابل جفاء طبعهم انتصاراً للمؤمنين ، ولولا جفاء قولهم « أتؤمن كما آمن السفهاء » لما تصدى القرآن لسبابهم مع أن عادته الإعراض عن الجاهلين ولكنهم كانوا مضرب المثل « قُلْتَ فَأَوْجَبْتَ » ، ولأنه مقام بيان الحق من الباطل فتحسن فيه الصراحة والصراحة كما تقرر في آداب الخطابة ، وأعلن ذلك بكلمة ألا المؤذنة بالتنبيه للخبر ، وجاء بصيغة القصر على نحو ما قرر في « ألا إنهم هم المفسدون » ليدل على أن السفاهة مقصورة عليهم دون المؤمنين فهو إضافي لا محالة . وإذا ثبتت لهم السفاهة انتفى عنهم الحلم لا محالة لأنهما ضدان في صفات العقول (إن) هنا لتوكيد الخبر وهو مضمون القصر وضمير الفصل لتأكيد القصر كما تقدم آتفا .

وألا كأختها المقدمة في « ألا إنهم هم المفسدون » .

وقوله « ولكن لا يعلمون » نفى عنهم العلم بكونهم سفهاء بكلمة يعلمون دون يشعرون خلافاً للآيتين السابقتين لأن اتصافهم بالسفه ليس مما شأنه الخفاء حتى يكون العلم به شعوراً ويكون الجهل به نفى شعور ، بل هو وصف ظاهر لا يخفى لأن لقاءهم كل فريق بوجه واضطرا بهم في الاعتماد على إحدى الخلتين وعدم ثباتهم على دينهم ثباتاً كاملاً ولا على الإسلام كذلك كافي في النداء بسفاهة أحلامهم فإن السفاهة صفة لا تكاد تخفى ، وقد قالت العرب : السفاهة كاسمها . قال النابغة :

نُبِئْتُ زُرْعَةً وَالسَّفَاهَةُ كَاسْمِهَا يُهْدَى إِلَى غَرَائِبِ الْأَشْعَارِ

وقال جرير بن كلاب الفقعسي :

تَبَغَّى ابْنُ كُوزٍ وَالسَّفَاهَةُ كَاسْمِهَا لَيْسْتَ أَدَّ مِنَّا أَنْ شَتَوْنَا لِيَالِيَا

فظنهم أن ما هم عليه من الكفر رُشد ، وأن ما تقلده المسلمون من الإيمان سَفَه يَدل على

انتفاء العلم عنهم . فوقع حرف الاستدراك لدفع تعجب من يتعجب من رضاهم بالاختصاص بوصف السفاهة .

﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ ﴾ ١٤

عطف « وإذا لقوا » على ما عطف عليه « وإذا قيل لهم لا تفسدوا » « وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس » .

والكلام في الظرفية والزمان سواء .

والتقييد بقوله « وإذا لقوا الذين آمنوا » تمهيد لقوله « وإذا خلووا » فبذلك كان مفيداً فائدة زائدة على ما في قوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » الآية فليس ما هنا تكراراً مع ما هناك ، لأن المقصود هنا وصف ما كانوا يعملون مع المؤمنين وإيهامهم أنهم ولقاءهم بوجوه الصادقين ، فإذا فارقوهم وخلصوا إلى قومهم وقادتهم خلعوا ثوب التستر وصرحوا بما يبطنون . ونكتة تقديم الظرف تقدمت في قوله « وإذا قيل لهم لا تفسدوا » .

ومعنى قولهم آمنا أى كنا مؤمنين فالمراد من الإيمان فى قولهم آمنا الإيمان الشرعى الذى هو مجموع الأوصاف الاعتقادية والعلمية التى تلقب بها المؤمنون وعرفوا بها على حد قوله تعالى « إنا هدنا إليك » أى كنا على دين اليهودية فلا متعلق بقوله آمنا حتى يحتاج لتوجيه حذفه أو تقديره ، أو أريد آمنا بما آمنتم به ، والأول أظهر ، ولقاؤهم الذين آمنوا هو حضورهم مجلس النبىء صلى الله عليه وسلم ومجالس المؤمنين . ومعنى قالوا آمنا أظهروا أنهم مؤمنون بمجرد القول لا بمقد القلب ، أى نطقوا بكلمة الإسلام وغيرها مما يترجم عن الإيمان .

وقوله « وإذا خلووا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم » معطوف على قوله « وإذا لقوا » والمقصود هو هذا المعطوف وأما قوله « وإذا لقوا الذين آمنوا » فتمهيد له كما علمت ، وذلك ظاهر من السياق لأن كل أحد يعلم أن المقصود أنهم يقولون آمنا فى حال استهزاء يصريحون بقصده إذا خلووا بدليل أنه قد تقدم أنهم يأبون من الإيمان ويقولون « أتؤمن كما آمن السفهاء » إنكاراً لذلك ، وواو العطف صالحة للدلالة على المعية وغيرها بحسب السياق وذلك أن السياق فى بيان ما لهم من وجهين وجه مع المؤمنين ووجه مع قاداتهم ، وإنما لم يجعل مضمون الجملة الثانية فى

صورة الحال كان يقال قائلين لشياطينهم إذا خلوا ولم يحمل الواء في قوله «وإذا خلوا» على الحال، أما الأول فلا ن مضمون كلتا الجملتين لما كان صالحاً لأن يعتبر صفة مستقلة دالة على النفاق قصد بالعطف استقلال كليهما لأن الغرض تعداد مساويهم فإن مضمون «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا» مناد وحده بنفاقهم في هاته الحالة .

كما يفصح عنه قوله «وإذا لقوا» الدال على أن ذلك في وقت مخصوص ، وأما الثاني فلا ن الأصل اتحاد موقع الجملتين التماثلتين لفظاً . ولما تقدم إيضاحه في وجه العدول عن الإتيان بالحال .

والشياطين جمع شيطان - جمع تكسير - وحقيقة الشيطان أنه نوع من المخلوقات المجردة، طبيعتها الحرارة النارية وهم من جنس الجن قال تعالى في إبليس «كان من الجن» وقد اشتهر ذكره في كلام الأنبياء والحكماء، ويطلق الشيطان على الفساد ومثير الشر، تقول العرب فلان من الشياطين ومن شياطين العرب وذلك استعارة، وكذلك أطلق هنا على قادة المنافقين في النفاق، قال تعالى «وكذلك جعلنا لكل نبيء عدواً شياطين» الخ .

ووزن شيطان اختلف فيه البصريون والكوفيون من علماء العربية فقال البصريون هو فيمال من شطن بمعنى بعد؛ لأنه أبعد عن رحمة الله وعن الجنة فنونه أصلية وقال الكوفيون هو فعلا ن من شاط بمعنى هاج أو احترق أو بطل ووجه التسمية ظاهر . ولا أحسب هذا الخلاف إلا أنه بحث عن صيغة اشتقاقه فحسب أى البحث عن حروفه الأصول وهل إن نونه أصل أو زائد وإلا فإنه لا يظن بنحاة الكوفة أن يدعوا أنه يعامل معاملة الوصف الذى فيه زيادة الألف والنون مثل غضبان، كيف وهو متفق على عدم منعه من الصرف في قوله تعالى «وحفظناها من كل شيطان رجيم» . وقال ابن عطية ويرد على قول الكوفيون أن سيبويه حكى أن العرب تقول تشيطن إذا فعل فعل الشيطان، فهذا يبين أنه من شطن وإلا لقالوا تشييط اه . وفي الكشف: جعل سيبويه نون شيطان في موضع من كتابه أصلية وفي آخر زائدة اه .

والوجه أن تشيطن لما كان وصفاً مشتقاً من الاسم كقولهم تنمر أثبتوا فيه حروف الاسم على ما هي عليه لأنهم عاملوه معاملة الجـ امد دون المشتق لأنه ليس مشتقاً مما اشتق منه الاسم بل من حروف الاسم فهو اشتقاق حصل بعد تحقيق الاستعمال

وقطع النظر عن مادة الاشتقاق الأول فلا يكون قولهم ذلك مرجحاً لأحد القولين .
وعندى أنه اسم جامد شابه في حروفه مادة مشتقه ودخل في العربية من لغة سابقة لأن هذا
الاسم من الاسماء المتعلقة بالعقائد والأديان ، وقد كان لعرب العراق فيها السبق قبل
انتقالهم إلى الحجاز واليمن ، ويدل لذلك تقارب الألفاظ الدالة على هذا المعنى في أكثر اللغات
القديمة . وكنت رأيت قول من قال إن اسمه في الفارسية سَيِّطَان . وخلصا بمعنى انقردوا فهو فعل
قاصر ويمدى بالباء وباللام ومن ومع بلا تضمين ويمدى بالي على تضمين معنى آب أو خلص
ويمدى بنفسه على تضمين تجاوز وباعد ومنه ما شاع من قولهم « افعل كذا وخلاك ذم »^(١)
أى إن تبعة الأمر أو ضره لا تعود عليك . وقد عدى هنا بالي ليشير إلى أن الخلوة
كانت في مواضع هي مآبهم ومرجعهم وأن لقاءهم للمؤمنين إنما هو صدفة ولحats قليلة، أفاد
ذلك كله قوله «لقوا وخلصوا» وهذا من بديع فصاحة الكلمات وصراحتها .

واعلم أنه حكى خطابهم للذين آمنوا بما يقتضى أنهم لم يأتوا فيه بما يحقق الخبر من
تأكيد، وخطابهم موهم بما يقتضى أنهم حققوا لهم بقاءهم على دينهم بتأكيد الخبر بما دل عليه
حرف التأكيدي في قوله إنا معكم مع أن مقتضى الظاهر أن يكون كلامهم بعكس ذلك؛ لأن
المؤمنين يشكون في إيمان المنافقين، وقومهم لا يشكون في بقاءهم على دينهم، فجاءت حكاية كلامهم
الموافقة لدلولاته على خلاف مقتضى الظاهر لمراعاة ما هو أجدر بعناية البليغ من مقتضى الظاهر .
فجاء خطابهم مع المؤمنين عما يفيد تأكيد الخبر لأنهم لا يريدون أن يعرضوا أنفسهم في معرض من
يتطرق ساحته الشك في صدقه لأنهم إذا فعلوا ذلك فقد أيقظوهم إلى الشك وذلك من إتقان تفاقهم
على أنه قد يكون المؤمنون أخلياء الذهن من الشك في المنافقين لعدم تعيينهم عندهم فيكون
تجريد الخبر من المؤكدات مقتضى الظاهر .

وأما قولهم لقومهم إنا معكم بالتأكيد فذلك لأنه لما بدا من طبعهم في النفاق عند لقاء
المسلمين ما يوجب شك كبرائهم في البقاء على الكفر وتطرق به التهمة أبواب قلوبهم

(١) أول من قاله قصير بن سعد اللخمي لعمر بن عدى ملك اللخمين من عرب العراق حين حرض
قصير عمرا على الأخذ بنأر خاله جذيمة بن مالك الأبرش ملك اللخمين الذي قتلته الزبلاء العمليقية ملكة تدمر
إذ خدعته وجلبته إلى بلدها وقتلته غيلة فملك اللخميون ابن أخته عمرو بن عدى وكان قصير وزيراً للجذيمة
ولابن أخته فلما استصعب عمرو الأخذ بالنأر قال له قصير « اطلب الأمر وخلاك ذم » أى إن نجحت فذاك ،
وإلا فلا لوم عليك .

احتاجوا إلى تأكيد ما يدل على أنهم باقون على دينهم . وكذلك قولهم إنما نحن مستهزئون فقد أبدوا به وجه ما أظهروه للمؤمنين وجاءوا فيه بصيغة قصر القلب لرد اعتقاد شياطينهم فيهم إن ما أظهروه للمؤمنين حقيقة وإيمان صادق .

وقد وجه صاحب الكشف العدول عن التأكيد في قولهم آمنا والتأكيد في قولهم إنما معكم بأن مخاطبتهم المؤمنين اتقى عنها ما يقتضى تأكيد الخبر لأن المخبرين لم يتعلق غرضهم بأكثر من ادعاء حدوث إيمانهم لأن نفوسهم لا تساعد على أن يثقفوا بأقوى من ذلك ولأنهم علموا أن ذلك لا يروج على المسلمين أى فاقصروا على اللازم من الكلام فإن عدم التأكيد في الكلام قد يكون لعدم اعتناء المتكلم بتحقيقه ، ولعلمه أن تأكيد عبث لعدم رواجه عند السامع ، وهذه نكتة غريبة مرجعها قطع النظر عن إنكار السامع والإعراض عن الاهتمام بالخبر . وأما مخاطبتهم شياطينهم فإنما أتوا بالخبر فيها مؤكدا لإفادة اهتمامهم بذلك الخبر وصدق رغبتهم في النطق به ولعلمهم أن ذلك رائج عند المخاطبين فإن التأكيد قد يكون لاعتناء المتكلم بالخبر ورواجه عند السامع أى فهو تأكيد للاهتمام لا لرد الإنكار .

وقولهم إنما نحن مستهزئون قصرنا أنفسهم على الاستهزاء قصرا إضافيا للقلب أى مؤمنون مخلصون ، وجملة إنما نحن مستهزئون تقرير لقوله إنا معكم لأنهم إذا كانوا معهم كان ما أظهروه من مفارقة دينهم استهزاء أو نحوه فأما أن تكون الجملة الثانية استثناء واقعة في جواب سؤال مقدر كأن سائلا يعجب من دعوى بقائهم على دينهم لما اتقنوه من مظاهر النفاق في معاملة المسلمين ، وينكر أن يكونوا باقين على دينهم ويسأل كيف أمكن الجمع بين البقاء على الدين وإظهار المودة للمؤمنين فأجابوا إنما نحن مستهزئون ، وبه يتضح وجه الإتيان بأداة القصر لأن المنكر السائل يعتقد كذبهم في قولهم إنا معكم ويدعى عكس ذلك ، وإما أن تكون الجملة بدلا من « إنا معكم » بدل اشتغال لأن من دام على الكفر وتعالى فيه (وهو مقتضى معكم أى في تصلبكم) فقد حقر الإسلام وأهله واستخف بهم ، والوجه الأول أولى الوجوه لأنه يجمع ما تفيد البديلة والتأكيد من تقرير مضمون الجملة الأولى مع ما فيه من الإشارة إلى رد التحير الذى ينشأ عنه السؤال وهذا يفوت على تقديرى التأكيد والبديلة . والاستهزاء : السخرية يقال هزأ به واستهزأ به فالسين والتاء للتأكيد مثل استجاب ، أى عامله فعلا أو

قولا يحصل به احتقاره أو والتطرية به، سواء أشعره بذلك أم أخفاه عنه. والباء فيه للسببية قيل لا يتعدى بغير الباء وقيل يتعدى بمن، وهو مرادف سخر في المعنى دون المادة كما سيأتي في سورة الأنعام. وقرأ أبو جعفر مستهزون بدون همزة وبضم الزاي تخفيفا وهو لغة فصيحة في الميموز.

﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾

لم تعطف هاته الجملة على ما قبلها لأنها جملة مستأنفة استئنافا بيانيا جوابا لسؤال مقدر ، وذلك أن السامع لحكاية قولهم للمؤمنين آمنا ، وقولهم لشیاطينهم إنا معكم الخ . يقول لقد راجت حيلتهم على المسلمين النافلين عن كيدهم وهل يتفطن متفطن في المسلمين لأحوالهم فيجازيهم على استهزائهم، أو هل يرد لهم ما راموا من المسلمين، ومن الذي يتولى مقابلة صنعهم فكان للاستئناف بقوله « الله يستهزئ بهم » غاية الفخامة والجزالة . وهو أيضا واقع موقع الاعتراض والأكثر في الاعتراض ترك العاطف . وذكر يستهزئ دليل على أن مضمون الجملة مجازاة على استهزائهم . ولأجل اعتبار الاستئناف قدم اسم الله تعالى على الخبر الفعلي . ولم يقل يستهزئ الله بهم لأن مما يحول في خاطر السائل أن يقول من الذي يتولى مقابلة سوء صنيعهم فأعلم أن الذي يتولى ذلك هو رب العزة تعالى . وفي ذلك تنويه بشأن المنتصر لهم وهم المؤمنون كما قال تعالى « إن الله يدافع عن الذين آمنوا » فتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي هنا لإفادة تقوى الحكم لا محالة ثم يفيد مع ذلك قصر المسند على المسند إليه فإنه لما كان تقديم المسند إليه على المسند الفعلي في سياق الإيجاب يأتي لتقوى الحكم ويأتي للقصر على رأى الشيخ عبد القاهر وصاحب الكشف كما صرح به في قوله تعالى « والله يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ » في سورة الزمل ، كان الجمع بين قصد التقوى وقصد التخصيص جائزا في مقاصد الكلام البليغ وقد جوزوه في الكشف عند قوله تعالى « فلا يخاف بخسا ولا رهقا » في سورة الجن ، لأن ما يراعيه البليغ من الخصوصيات لا يُترك حمل الكلام البليغ عليه فكيف بأبلغ كلام، ولذلك يقال النكت لا تتراحم.

كان النافقون يغرم ما يرون من صفح النبي صلى الله عليه وسلم عنهم وإعراض المؤمنين عن التنازل لهم فيحسبون رواج حيلتهم ونفاقهم ولذلك قال عبد الله بن أبي « ليُخرجن الأعزُّ

منها الأذل» فقال الله تعالى « والله العزة لرسوله » فتقديم اسم الجلالة لمجرد الاهتمام لا لقصد التقوى إذ لا مقتضى له .

وفعل « يستهزئ » المسند إلى الله ليس مستعملا في حقيقته لأن المراد هنا أنه يفعل بهم في الدنيا ما يُسمى بالاستهزاء بدليل قوله « وَيَعْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ » ولم يقع استهزاء حقيق في الدنيا فهو إما تمثيل لمعاملة الله إياهم في مقابلة استهزائهم بالمؤمنين ، بما يشبه فعل المستهزئ بهم وذلك بالإملاء لهم حتى يظنوا أنهم سلموا من المؤاخذة على استهزائهم فيظنوا أن الله راضٍ عنهم أو أن أصنامهم تفعوهم حتى إذا نزل بهم عذاب الدنيا من القتل والفضح علموا خلاف ما توهموا فكان ذلك كهيئة الاستهزاء بهم . والمضارع في قوله « يستهزئ » لزمن الحال . ولا يحمل على اتصاف الله بالاستهزاء حقيقة عند الأشاعرة لأنه لم يقع من الله معنى الاستهزاء في الدنيا ، ويحسن هذا التمثيل ما فيه من المشاكلة . ويجوز أن يكون يستهزئ بهم حقيقة يوم القيامة بأن يأمر بالاستهزاء بهم في الموقف وهو نوع من العقاب فيكون المضارع في يستهزئ للاستقبال ، وإلى هذا المعنى نحا ابن عباس والحسن في نقل ابن عطية ، ويجوز أن يكون مرادا به جزاء استهزائهم من العذاب أو نحوه من الإذلال والتحقير والمعنى يذلمهم وعبر عنه بالاستهزاء مجازاً ومشاكلة ، أو مرادا به مآل الاستهزاء من رجوع الوبال عليهم . وهذا كله وإن جاز فقد عينه هنا جمهور العلماء من المفسرين كما نقل ابن عطية والقرطبي وعينه الفخر الرازي والبيضاوي وعينه المعتزلة أيضا لأن الاستهزاء لا يليق إسناده إلى الله حقيقة لأنه فعل قبيح ينزه الله تعالى عنه كما في الكشف وهو مبني على التعارف بين الناس .

وجيء في حكاية كلامهم بالمسند الاسمي في قولهم إنما نحن مستهزئون لإفادة كلامهم معنى دوام صدور الاستهزاء منهم وثباته بحيث لا يحولون عنه .

وجيء في قوله « الله يستهزئ بهم » بإفادة التجدد من الفعل المضارع أي تجدد إملاء الله لهم زمانا إلى أن يأخذهم العذاب ، ليعلم المسلمون أن ما عليه أهل النفاق من النعمة إنما هو إملاء وإن طال كما قال تعالى « لا يفرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل » .

﴿وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ ١٥

يتعين أنه معطوف على الله يستهزئ بهم .

ويمد فعل مشتق من المدد وهو الزيادة ، يقال مَدَّه إذا زاده وهو الأصل في الاشتقاق من غير حاجة إلى الهمزة لأنه متعد ، ودليله أنهم ضموا العين في المضارع على قياس المضاعف التعدى ، وقد يقولون أمد بهمزة التعدية على تقدير جعله ذا مد ثم غلب استعمال مد في الزيادة في ذات المفعول نحو مَدَّ له في عمره ومَدَّ الأرض أى مططها وأطالها ، وغلب استعمال أمد المهموز في الزيادة للمفعول من أشياء يحتاجها نحو أمده بجيش « أمدَّكم بأنعام وبنين » .

وإنما استعمل هذا في موضع الآخر على الأصل فلذلك قيل لا فرق بينهما في الاستعمال وقيل يختص أمد المهموز بالخير نحو « أتمدُّوننى بـمالٍ » « أن ما نمدُّهم به من مال » ، ويختص مد بغير الخير ونقل ذلك عن أبى على الفارسي في كتاب الحجة ، ونقله ابن عطية عن يونس ابن حبيب ، إلا المبدئى باللام فإنه خاص بالزيادة في العمر والإمهال فيه عند الرغشى وغيره خلافا لبعض اللغويين فاستغنوا بذكر اللام المؤذنة بأن ذلك للنفع وللأجل (بسكون الجيم) عن التفرقة بالهمز رجوعا للأصل لئلا يجمعوا بين ما يقتضى التعدية وهو الهمزة وبين ما يقتضى القصور وهو لام الجر ، وكل هذا من تأثير الأمثلة على الناظرين وهى طريقة لهم في كثير من الأفعال التى يتفرع معناها الوضعى إلى معان جزئية له أو مقيدة أو مجازية أن يخصصوا بعض لغاته أو بعض أحواله ببعض تلك المعانى جريا وراء التنصيص فى الكلام ودفع اللبس بقدر الإمكان . وهذا من دقائق استعمال اللغة العربية ، فلا يقال إن دعوى اختصاص بعض الاستعمالات ببعض المعانى هى دعوى اشتراك أو دعوى مجاز وكلاهما خلاف الأصل كما أورد عبد الحكيم ؛ لأن ذلك التخصيص كما علمت اصطلاح فى الاستعمال لا تعدد وضع ولا استعمال فى غير المعنى الموضوع له ونظير ذلك قولهم فرق وفرق ووعد وأوعد ونشد وأنشد ونزل (المضاعف) وأزل ، وقولهم العثار مصدر عثر إذ أريد بالفعل الحقيقية ، والعثور مصدر عثر إذ أريد بالفعل المجاز وهو الاطلاع ، وقد فرقت العرب فى مصادر الفعل الواحد وفى جموع الاسم الواحد لاختلاف القيود .

وتعمدية فعل يعد إلى ضميرهم الدال على أدب أو ذوق مع أن المد إنما يتعدى إلى الطغيان جاءت على طريقة الإجمال الذي يعقبه التفصيل ليتمكن التفصيل في ذهن السامع مثل طريقة بدل الاشتمال وجعل الزجاج والواحدى أصله ويعد لهم في طغيانهم فحذف لام الجر واتصل الفعل بالمجرور على طريقة نزع الخافض وليس بذلك .

والطغيان مصدر بوزن الغفران والشكران، وهو مبالغة في الطغى وهو الإفراط في الشر والكبر وتعليق فعل يعدهم هنا بضمير الذوات تعليق إجمالى يفسره قوله « في طغيانهم » ويجوز أن يكون على تقدير لام محذوفة أى يعد لهم في طغيانهم أى يمهلهم فيكون نحو بعض ما فسر به قوله « الله يستهزى بهم » وهذا قول الزجاج والواحدى وفيه بُعد .
والعمه أنطاس البصيرة وتحير الرأى وفعله عمه فهو عامه وأعمه .

وإسناد المد في الطغيان إلى الله تعالى على الوجه الأول في تفسير قوله « ويعدهم » إسناد خلق وتكوين منوط بأسباب التكوين على سنة الله تعالى في حصول المسببات عند أسبابها . فالنفاق إذا دخل القلوب ، كان من آثاره أن لا ينقطع عنها ، ولما كان من شأن وصف النفاق ان تنمى عنه الرذائل التى قدمنا بيانها كان تكونها في نفوسهم متولدا من أسباب شتى في طباعهم متسلسلا من ارتباط المسببات بأسبابها وهى شتى ومتفرعة وذلك بخلق خاص بهم مباشرة ولكن الله حرمهم توفيقه الذي يقلعهم عن تلك الجبلية بمحاربة نفوسهم ، فكان حرمانه إياهم التوفيق مقتضيا استمرار طغيانهم وتزايدهم بالرسوخ، وإسناد ازدياده إلى الله لأنه خالق النظم التي هي أسباب ازدياده ، وهذا يعد من الحقيقة العقلية الشائعة وليس من المجاز لعدم ملاحظة خلق الأسباب بحسب ما تعارفه الناس من إسناد ما خفى فاعله إلى الله تعالى لأنه الخالق للأسباب الأصلية والجاعل لنواميسها بكيفية لا يعلم الناس سرها ولا شاهدوا من تسند إليه على الحقيقة غيره وهذا بخلاف نحوبنى الأمير المدينة لاسيما بعد التصريح بالإسناد إليه في الكلام بحيث لم يبق للبناء على عرف الناس مجال وهذا بخلاف نحو « يزيدك وجهه حسنا » وسرتنى رؤيتك؛ لأن ذلك وإن كان في الواقع من فعل الله تعالى إلا أنه غير ملتفت إليه في العرف فلذلك قال الشيخ عبد القاهر: إنه من المجاز الذى لا حقيقة له .

وإنما أضاف الطغيان لضمير المنافقين ولم يقل في الطغيان بتعريف الجنس كما قال في سورة الأعراف « ولأخوانهم يُمدُّونهم في النسي » إشارة إلى تفضيع شأن هذا الطغيان وغرابته في بابه وإيهم اختصوا به حتى صار يعرف بإضافته إليهم .
والظرف متعلق بيمدهم . ويممهمون جملة حالية .

﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى ﴾

الإشارة إلى من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما عطف على صلته من صفاتهم وجرى باسم إشارة الجمع لأن ما صدق « من » هو فريق من الناس، وفصلت الجملة عن التي قبلها لتفيد تقرير معنى « ويمدهم في طغيانهم يعمهون » فمضمونها بمنزلة التوكيد ، وذلك مما يقتضى الفصل ، ولتفيد تعليل مضمون جملة ويمدهم في طغيانهم يعمهون فتكون استئنافية بيانية لسائل عن العلة ، وهي أيضا فذلكة للجمل السابقة الشارحة لأحوالهم وشأن الفذلكة عدم العطف كقوله تعالى « تلك عشرة كاملة » ، وكل هذه الاعتبارات مقتضى لعدم العطف فيها ثلاثة موجبات للفصل . وموقع هذه الجملة من نظم الكلام مقابل موقع جملة « أولئك على هدى من ربهم » ومقابل موقع جملة « ختم الله على قلوبهم » الآية واسم الإشارة هنا غير مشاربه إلى ذوات ولكن إلى صنف اجتمعت فيهم الصفات الماضية فأنكشفت أحوالهم حتى صاروا كالحاضرين تجاه السامع بحيث يشار إليهم وهذا استعمال كثير الورود في الكلام البليغ .
وليس في هذه الإشارة إشعار ببعد أو قرب حتى تفيد تحقيرا ناشئا عن البعد لأن هذان أسماء الإشارة الغالبة في كلام العرب فلا عدول فيها حتى يكون العدول لمقصد كما تقدم في قوله تعالى « ذلك الكتاب » ولأن المشار إليه هنا غير محسوس حتى يكون له مرتبة معينة فيكون العدول عن لفظها لقصد معنى ثان فإن قوله تعالى ذلك الكتاب مع قرب الكتاب للناطق بآياته عدول عن إشارة القريب إلى البعيد فأفاد التعظيم . وعكس هذا قول قيس بن الخطيم :

مَتَى يَأْتِ هَذَا الْمَوْتُ لَا يُلْفِ حَاجَةً لِنَفْسِي إِلَّا قَدْ قَضَيْتَ قَضَاءَهَا

فإن الموت بعيد عنه فحقه أن يشير إليه باسم البعيد، وعدل عنه إلى إشارة القريب لإظهار استخفافه به .

والاشتراء افتعال من الشرى وفعله شرى الذى هو بمعنى باع كما أن اشترى بمعنى ابتاع فاشترى وابتاع كلاهما مطاوع لفعله المجرد أشار أهل اللسان إلى أن فاعل هذه المطاوعة هو الذى قبل الفعل والتزمه فدلوا بذلك على أنه آخذ شيئاً لرغبة فيه، ولما كان معنى البيع مقتضياً آخذين وباذلين كان كل منهما بائعاً ومبتاعاً باختلاف الاعتبار، ففعل باع منظور فيه ابتداء إلى معنى البذل والفعل ابتاع منظور فيه ابتداء إلى معنى الأخذ فإن اعتبره المتكلم آخذاً لما صار يده عبّر عنه بمبتاع ومشتري، وإن اعتبره باذلاً لما خرج من يده من العوض، عبّر عنه ببائع وشار، وبهذا يكون الفعلان جاريتين على سَنَنٍ واحد. وقد ذكر كثير من اللغويين أن شرى يستعمل بمعنى اشترى والذى جرّأهم على ذلك سوء التأمل في قوله تعالى « وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ » فتوهّموا الضمير عائداً إلى المصرّيين مع أن معاده واضح قريب وهو سيارة من قوله تعالى « وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ » أى باعوه، وحسبك شاهداً على ذلك قوله « وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ » أما الذى اشتراه فهو فيه من الراغبين ألا ترى إلى قوله ولامرأته أكرمى مثواه.

وعلى ذينك الاعتبارين في فعلى الشراء والبيع كانت تعديتهما إلى المفعول فهما يتعديان إلى المقصود الأصلى بأنفسهما وإلى غيره بالباء فيقال باع فرسه بألف وابتاع فرس فلان بألف لأن الفرس هو الذى كانت المعاقدة لأجله لأن الذى أخرجه ليبيعه علم أن الناس يرغبون فيه والذى جاء ليشتريه كذلك.

وإطلاق الاشتراء هنا مجاز مرسل بعلاقة الزوم، أطلق الاشتراء على لازمه الثانى وهو الحرص على شىء والزهد فى ضده أى حَرَصُوا عَلَى الضَّلَالَةِ، وَزَهَدُوا فِي الْهُدَى إِذْ لَيْسَ فِي مَا وَقَعَ مِنَ الْمُنَافِقِينَ اسْتِبْدَالُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ إِذْ لَمْ يَكُونُوا مِنْ قَبْلِ مُهْتَدِينَ.

ويجوز أن يكون الاشتراء مستعملاً فى الاستبدال وهو لازمه الأول واستعماله فى هذا

اللازم مشهور. قال بشامة بن حَزَن :

إِنَّا بَنِي نَهْشَلٍ لَا نَدْعِي لَأَبٍ عَنْهُ وَلَا هُوَ بِالْأَبْنَاءِ يَشْرِيفَا

أى يبيعنا أى يبدلنا، وقال عنتر بن الأخرس المعنى من شعراء الحماسة :

وَمَنْ إِنْ بَعْتَ مَنْزِلَةً بِأُخْرَى حَلَلْتَ بِأَمْرِهِ وَبِهِ تَسِيرُ

أى إذا استبدلت دارا بأخرى . وهذا بخلاف قول أبى النجم :
أخذتُ بالجملة رأساً أزعرا وبالطويل العمرُ عُمرًا جَيِّدار
كما اشترى المسلم إذ تنصرا

فيكون الحمل عليه هنا أن اختلاطهم بالمسلمين وإظهارهم الإيمان حالةً تشبه حال المهتدى تلبسوا بها فإذا خلوا إلى شياطينهم طرحوها واستبدلوها بحالة الضلال وعلى هذا الوجه الثانى يصح أيضا أن يكون الاشتراء استعارة بتشبيه تينك الحالتين بحال المشتري لشيء كان غير جاز له وارتضاه فى الكشف .

والموصول فى قوله الذين اشترؤا بمعنى المعرف بلام الجنس فيفيد التركيب قصر المسند على المسند إليه وهو قصر ادعائى باعتبار أنهم بلغوا الغاية فى اشتراء الضلالة والحرص عليها إذ جمعوا الكفر والسفه والخداع والإفساد والاستهزاء بالمهتدين .

﴿فَمَا رَبَّحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ ١٦

رَبَّتْ الفاء عدم الربح المعطوف بها وعدم الاهتداء المعطوف عليه على اشتراء الضلالة بالهدى لأن كليهما ناشئ عن الاشتراء المذكور فى الوجود والظهور؛ لأنهم لما اشترؤا الضلالة بالهدى فقد اشترؤا ما لا ينفع وبذلوا ما ينفع فلا جرم أن يكونوا خاسرين وأن يتحقق أنهم لم يكونوا مهتدين فعدم الاهتداء وإن كان سابقا على اشتراء الضلالة بالهدى أو هو عينه أو هو سببه إلا أنه لسكونه عدما فظهوره للناس فى الوجود لا يكون إلا عند حصول أثره وهو ذلك الاشتراء، فإذا ظهر أثره تبين للناس المؤثر فلذلك صح ترتيبه بفاء الترتيب فأشبه العلة الغائية، ولهذا عبر بما كانوا مهتدين دون ما اهتمدوا لأن ما كانوا أبلغ فى النفي لإشعاره بأن انتفاء الاهتداء عنهم أمر متأصل سابق قديم، لأن كان تدل على اتصاف اسمها بخبرها منذ المضى فكان نفي الكون فى الزمن الماضى أنسب بهذا التفریع .

والربح هو نجاح التجارة ومصادفة الرغبة فى السلع بأكثر من الأثمان التى اشتراها بها التاجر ويطلق الربح على المال الحاصل للتاجر زائدا على رأس ماله . والتجارة - بكسر أوله - على وزن فعالة وهى زنة الصفائع ومعنى التجارة التصدى لا اشتراء الأشياء لقصد بيعها بثمن

أوفر مما اشترى به ليكتسب من ذلك الوفر ما ينفقه أو يتأثله . ولما كان ذلك لا ينجح إلا بالمثابرة والتجديد صيغ له وزن الضائع رونق الربح في الآية تشبيهه لحال المنافقين إذ قصدوا من النفاق غاية فأخفت مساعيمهم وضاعت مقاصدهم بحال التجار الذين لم يحصلوا من تجارتهم على ربح فلا التفات إلى رأس مال في التجارة حتى يقال إنهم إذا لم يربحوا فقد بقي لهم تقع رأس المال ويحجب بأن نقي الربح يستلزم ضياع رأس المال لأنه يتلف في النفقة من القوت والكسوة لأن هذا كله غير منظور إليه إذ الاستعارة تعتمد على ما يقصد من وجه الشبه فلا تلزم المشابهة في الأمور كلها كما هو مقرر في فن البيان .

وإنما أسند الربح إلى التجارة حتى نقي عنها لأن الربح لما كان مسببا عن التجارة وكان الراجح هو التاجر صح إسناده للتجارة لأنها سببه فهو مجاز عقلي وذلك أنه لولا الإسناد المجازي لما صح أن ينفي عن الشيء ما يعلم كل أحد أنه ليس من صفاته لأنه يصير من باب الإخبار بالعلوم ضرورة، فلا تظن أن النفي في مثل هذا حقيقة فتتركه، إن انتفاء الربح عن التجارة واقع ثابت لأنها لا توصف بالربح وهكذا تقول في نحو قول جرير « ونمت وما ليل المطى بنائم » بخلاف قولك ما ليله بطويل، بل النفي هنا مجاز عقلي لأنه فرع عن اعتبار وصف التجارة بأنها إلى الخسر ووصفها بالربح مجاز وقاعدة ذلك أن تنظر في النفي إلى المنفى لو كان مثبتا فإن وجدت إثباته مجازا عقليا فاجعل نفيه كذلك وإلا فاجعل نفيه حقيقة لأنه لا ينفي إلا ما يصح أن يثبت . وهذه هي الطريقة التي انفصل عليها المحقق التفتراني في المطول، وعدل عنها في حواشي الكشف وهي أمثل مما عدل إليه .

وقد أفاد قوله « فما ربحت تجارتهم » ترشيحا للاستعارة في اشتروا فإن مرجع الترشيح إلى أن يقفى المجاز بما يناسبه سواء كان ذلك الترشيح حقيقة بحيث لا يستفاد منه إلا تقوية المجاز كما تقول له يد طولى أو هو أسد دأى البرائن أم كان الترشيح متميزا به أو مستعارا لمعنى آخر هو من ملائمت المجاز الأول سواء حسن مع ذلك استقلاله بالاستعارة كما في هذه الآية فإن نقي الربح ترشح به اشتروا . ومثله قول الشاعر أنشده ابن الأعرابي كما في أساس البلاغة للزمخشري ولم يعزه :

ولما رأيت النَّسرَ عزَّ ابنَ دَايَةَ وعشَّش في وَكْرَيْنِه جاشَ له صدرى^(١)

فإنه لما شبه الشيب بالنسر والشعر الأسود بالغراب صح تشبيه حلول الشيب في محلي السواد وهما الفودان بتعشيش الطائر في موضع طائر آخر ؛ أم لم يحسن إلا مع المجاز الأول كقول بعض قُتَّاك العرب في أمه (أنشده في الكشف ولم أقف على تعيين قائله) :

وما أمُّ الرُّدَيْنِ وإنْ أدَّتْ بمالة بأخلاق الكرام

إذا الشيطانُ قصَّصَ في قفاها تنفَّقناه بالحبل التَّوام

فإنه لما استعار قصع لدخول الشيطان أى وسوسته وهى استمارة حسنة لأنه شبه الشيطان بضرب يدخل للوسوسة ودخوله من مدخله المتعارف له وهو القاصعاء . وجعل علاجهم وإزالة وسوسته كالتنفق أى تطلب خروج الضب من نافقائه بعد أن يسد عليه القاصعاء ولا تحسن هذه الثانية إلا تبعاً للأولى . والآية ليست من هذا القبيل . وقوله «وما كانوا مهتدين» قد علم من قوله «اشتروا الضلالة بالهدى إلى ما كانوا مهتدين»، فتعين أن الاهتداء المنفى هو الاهتداء بالمعنى الأصلي فى اللغة وهو معرفة الطريق الموصل للمقصود وليس هو بالمعنى الشرعى المتقدم فى قوله «اشتروا الضلالة بالهدى» فلا تكرير فى المعنى فلا يرد أنهم لما أخبر عنهم بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى كان من المعلوم أنه لم يبق فيهم هدى .

ومعنى نقي الاهتداء كناية عن إضاعة القصد أى أنهم أضاعوا ما سعوا له ولم يعرفوا ما يوصل لخير الآخر ولا ما يضر المسلمين . وهذا نداء عليهم بسفه الرأى والخرق وهو كما علمت فيما تقدم يجرى مجرى العلة لعدم ربح التجارة ، فشبه سوء تصرفهم حتى فى كفرهم بسوء تصرف من يريد الربح ، فيقع فى الخسران . فقوله «وما كانوا مهتدين» تمثيلية ويصح أن يؤخذ منها كناية عن الخسران وإضاعة كل شئ ، لأن من لم يكن مهتدياً أضاع الربح وأضاع رأس المال بسوء سلوكه .

(١) عز: غلب، وابن داية من أسماء الغراب، سمي ابن داية لسواده، لأن الداية: العاضنة، وكانت حواضن أبناء العرب والمشتغلات فى شؤونهم فى بيوت أكابرهم من الإماماء السود، فيطلق على الصبيان من أبناء الإماماء ابن داية تأنيساً له لثلاثا يقال العبد أو الوصف .

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾

أعقت تفاصيل صفاتهم بتصوير مجموعها في صورة واحدة ، بتشبيه حالهم بهيئة محسوسة وهذه طريقة تشبيه التمثيل ، إلحاقاً لتلك الأحوال المعقولة بالأشياء المحسوسة ، لأن النفس إلى المحسوس أميل .

وإتماماً للبيان يجمع المتفرقات في السمع ، المطالة في اللفظ ، في صورة واحدة لأن للإجمال بعد التفصيل وقعا من نقوس السامعين .

وتقريراً للجميع ما تقدم في الذهن بصورة تخالف ما صور سالفاً لأن تجدد الصورة عند النفس أحب من تكررها . قال في الكشف : « ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفى في إبراز خبيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك التخيل في صورة المحقق والمتوهم في معرض التيقن والغائب كالمشاهد » .

واستدلالاً على ما يتضمنه مجموع تلك الصفات من سوء الحالة وخيبة السى وفساد العاقبة ، فمن فوائد التشبيه قصد تفضيع المشبه .

وتقريباً لما في أحوالهم في الدين من التضاد والتخالف بين ظاهر جميل وباطن قبيح بصفة حال عجيبة من أحوال العالم فإن من فائدة التشبيه إظهار إمكان المشبه ، وتنظير غرائبه بمثلها في المشبه به . قال في الكشف « ولأمر ما أكثر الله تعالى في كتابه المبين أمثاله وفشت في كلام رسوله صلى الله عليه وسلم وكلام الأنبياء والحكماء قال تعالى « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » اهـ .

والتمثيل منزع جليل بديع من منازع البلغاء لا يبلغ إلى محاسنه غير خاصتهم . وهو هنا من قبيل التشبيه لا من الاستعارة لأن فيه ذكر المشبه والمشبه به وأداة التشبيه وهي لفظ مثل .

فجملته « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » واقعة من الجمل الماضية موقع البيان والتقرير والفذلكة ، فكان بينها وبين ما قبلها كمال الاتصال فلذلك فصلت ولم تعطف ، والحالة التي وقع تمثيلها سيحجى بيانها في آخر تفسير الآية .

وأصل المثل بفتححتين هو النظير والمشابه ، ويقال أيضاً مثل بكسر الميم وسكون الثاء ،

ويقال مثيل كما يقال شبه وشبهه وشبيهه ، وبدل وبدل ، وبديل ، ولا رابع لهذه الكلمات في محي فعل وفعل وفعل بمعنى واحد .

وقد اختص لفظ المثل (بفتح الحين) بإطلاقه على الحال الغريبة الشأن لأنها بحيث تمثل للناس وتوضح وتشبه سواء شبهت كما هنا ، أم لم تشبه كما في قوله تعالى مثل الجنة .
ويطلقه على قول يصدر في حال غريبة فيحفظ ويشيع بين الناس لبلاغة وإبداع فيه ، فلا يزال الناس يذكرون الحال التي قيل فيها ذلك القول تبعاً لذكره وكم من حالة عجيبة حدثت ونسيت لأنها لم يصدر فيها من قول بليغ ما يجعلها مذكورة تبعاً لذكره فيسمى مثلاً وأمثال العرب باب من أبواب بلاغتهم وقد خصت بالتأليف ويعرفونه بأنه قول شبه مضر به بمورده وسأذكره قريباً .

فالظاهر أن إطلاق المثل على القول البديع السائر بين الناس الصادر من قائله في حالة عجيبة هو إطلاق مرتب على إطلاق اسم المثل على الحال العجيبة ، وأنهم لا يكادون يضربون مثلاً ولا يروونه أهلاً للتفسير وجديراً بالتداول إلا قولاً فيه بلاغة وخصوصية في فصاحة لفظ وإيجازه ووفرة معنى ، فالمثل قول عزيز غريب ليس من متعارف الأقوال العامة بل هو من أقوال فحول البلاغة فلذلك وصف بالغرابة^(١) أي الغرابة مثل قولهم « الصيف ضيعت اللبن » وقولهم « لا يطاع لقصير أمر » وستعرف وجه ذلك .

ولما شاع إطلاق لفظ المثل (بالتحريك) على الحالة العجيبة الشأن جعل البلقاء إذا أرادوا تشبيه حالة مركبة بحالة مركبة أعني وصفين متزعين من متعدد أتوا في جانب التشبيه والمشبه به معاً أو في جانب أحدهما بلفظ المثل وأدخلوا الكاف ونحوها من حروف التشبيه على المشبه به منهما ولا يطلقون ذلك على التشبيه البسيط فلا يقولون مثل فلان كمثل الأسد وقلماً شبهوا حالاً مركبة بحال مركبة مقتصرين على الكاف كقوله تعالى « إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه » بل يذكرون لفظ المثل في الجانبين غالباً نحو الآية هنا ، وربما ذكروا لفظ

(١) أشرت بتفسير معنى الغرابة لدفع الحيرة الواقعة في المراد من قول صاحب الكشف « إلا قولاً فيه غرابة الخ » فقد فسرها الطيبي بغموض الكلام وكونه نادراً معنى ولفظاً وهذا لا يطرد وقد سكت عنه الشارحان : السعد والسيد ، وقد حام حوله الخفاجي .

المثل في أحد الجانبين كقوله: «إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء الآية وذلك ليتبادر للسامع أن المقصود تشبيه حالة بحالة لا ذات بذات ولا حالة بذات فصار لفظ المثل في تشبيه الهيئة منسياً من أصل وضعه ومستعملاً في معنى الحالة فلذلك لا يستغنون عن الإتيان بحرف التشبيه حتى مع وجود لفظ المثل فصارت الكاف في قوله تعالى «كمثل» دالة على التشبيه وليست زائدة كما زعمه الرضى في شرح الحاجبية، وتبعه عبد الحكيم عند قوله تعالى «أو كصيب» وقوفاً مع أصل الوضع وإغضاء عن الاستعمال ألا ترى كيف استغنى عن إعادة لفظ المثل عند العطف في قوله تعالى أو كصيب ولم يستغن عن الكاف.

ومن أجل إطلاق لفظ المثل اقتبس علماء البيان مصطلحهم في تسمية التشبيه المركب بتشبيه التمثيل وتسمية استعمال المركب الدال على هيئة منتزعة من متعدد في غير ما وضع له مجموعته بمعلقة المشابهة استعارة تمثيلية وقد تقدم الإلمام بشيء منه عند قوله تعالى «وأولئك على هدى من ربهم» .

وإنني تتبعت كلامهم فوجدت التشبيه التمثيلي يعتريه ما يعترى التشبيه المفرد فيجىء في أربعة أقسام:

الأول ما صرح فيه بأداة التشبيه أو حذفت منه على طريقة التشبيه البليغ كما في هذه الآية وقوله «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى» إذا قدرنا أولئك كالذين اشتروا كما قدمنا .

الثاني ما كان على طريقة الاستعارة التمثيلية المصروفة بأن يذكر اللفظ الدال بالمطابقة على الهيئة المشبه بها ويحذف ما يدل على الهيئة المشبهة نحو المثال المشهور وهو قولهم: إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى .

الثالث تمثيلية مكنية وهي أن تشبه هيئة بهيئة ولا يذكر اللفظ الدال على الهيئة المشبه بها بل يرمز إليه بما هو لازم مشتهر من لوازمه ، وقد كنت أعدد مثالا لهذا النوع خصوص الأمثال المعروفة بهذا اللقب نحو الصيف ضيقت اللبن ويدي لا يبد عمرو ونحوها من الأمثال فإنها ألفاظ قيلت عند أحوال واشتهرت وسارت حتى صار ذكرها ينبيء بتلك الأحوال التي قيلت عندها وإن لم يذكر اللفظ الدال على الحالة، وموجب شهرتها سياقي ثم لم يحضرني مثال للمكنية التمثيلية من غير باب الأمثال حتى كان يوم حضرت فيه جنازة ، فلما

دفنوا الميت وفرغوا من مواراته التراب ضج أناس بقولهم : « اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة » فقلت إن الذين سنوا هذه المقالة في مثل هذه الحالة ما أرادوا إلا تنظير هيئة حفرهم للميت بهيئة الذين كانوا يحفرون الخندق مع النبي صلى الله عليه وسلم إذ كانوا يكررون هذه المقالة كما ورد في كتب السنة قصداً من هذا التنظير أن يكون حفرهم ذلك شبيهاً بحفر الخندق في غزوة الأحزاب بجامع رجاء القبول عند الله تعالى فلم يذكر ما يدل على المشبه به ولكنهم طووه ورمزوا إليه بما هو من لوازمه التي عرف بها وهو قول النبي تلك المقالة ثم ظفرت بقول أحمد بن عبدربه الأندلسي :

وَقُلْ لِمَن لَّامَ فِي التَّصَابِي خَلَّ قَلِيلاً عَنِ الطَّرِيقِ

فرايته من باب التمثيلية المكنية فإنه حذف المشبه به وهو حال المتعرض لسائر في طريقه يسده عليه ويمنعه المرور به وأتى بشيء من لوازم هذه الحالة وهو قول السائر للمتعرض : خل عن الطريق .

رابعها تمثيلية تبعية كقول أبي عطاء السندی :

ذَكَرْتُكَ وَالْخَطِيءُ يَخْطُرُ بَيْنَنَا وَقَدْ نَهَيْتُ مَنِ الْمُتَقَفَّةُ السُّمُرُ

فأثبت النهل للرماح تشبيهاً لها بحالة الناهل فيما تصيبه من دماء الجرحى المرة بعد الأخرى كأنها لا يرويهما ما تصيبه أولاً ثم أتى بنهت على وجه التبعية، ومن هذا القسم عند التفتراني الاستعارة في (على) من قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » وقد تقدم الكلام عليه هناك .

فأما المثل الذي هو قول شبه مضربه بمورده ، وهو الذي وعدت بذكره آنفاً فعني تشبيه مضربه بمورده أن تحصل حالة لها شبه بالحالة التي صدر فيها ذلك القول فيستحضر المتكلم تلك الحالة التي صدر فيها القول ويشبه بها الحالة التي عرضت وينطق بالقول الذي كان صدر في أثناء الحالة المشبه بها ليدكر السامع بتلك الحالة ، وبأن حالة اليوم شبيهة بها ويجعل علامة ذكر ذلك القول الذي قيل في تلك الحالة . وإذا حققت التأمل وجدت هذا العمل من قبيل الاستعارة التمثيلية المكنية لأجل كون تلك الألفاظ المسماة بالأمثال قد سارت ونقلت بين البلغاء في تلك الحوادث فكانت من لوازم الحالات المشبه بها لا محالة لمقارنتها لها في أذهان الناس فهي

لوازم عرفية لها بين أهل الأدب فصارت من روافد أحوالها وكان ذكر تلك الأمثال رمزا إلى اعتبار الحالات التي قيلت فيها ، ومن أجل ذلك امتنع تغييرها عن ألفاظها الواردة بها لأنها إذا غيرت لم تبق على ألفاظها المحفوظة المعهودة فيزول اقترانها في الأذهان بصورة الحوادث التي قيلت فيها فلم يعد ذكرها رمزا للحال المشبه به التي هي من روافدها لا محالة وفي هذا ما يغنى عن تطلب الوجه في احتراس العرب من تغيير الأمثال حتى تسلموا من الحيرة في الحكم بين صاحب الكشف وصاحب المفتاح إذ جعل صاحب الكشف سبب منع الأمثال من التغيير ما فيها من الغرابة فقال « ولم يضربوا مثلاً ولا رأوه أهلاً للتفسير ، ولا جديراً بالتداول إلا قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه ومن ثم حوفظ عليه وحمي من التغيير » فتردد شراحه في مراده من الغرابة، وقال الطيبي الغرابة غموض الكلام وندرته وذلك إما أن يكون بحسب المعنى وإما أن يكون بحسب اللفظ، أما الأول فكان يرى عليه أثر التناقض وما هو بتناقض نحو قول الحكم بن عبد يغوث: رب رمية من غير رام. أى رب رمية مصيبة من غير رام أى عارف وقوله تعالى « ولكم في القصص حياة » إذ جعل القتل حياة. وأما الثانى بأن يكون فيه ألفاظ غريبة لا تستعملها العامة نحو قول الحباب بن المنذر « أنا جذياها المحكك وعذيقها المرجب »^(١) أو فيه حذف وإضمار نحو رمية من غير رام . أو فيه مشاكلة نحو : كما تدين تدان . أراد كما تفعل تجازى . وفسر بعضهم الغرابة بالبلاغة والفصاحة حتى صارت عجيبة وعندى أنه ما أراد بالغرابة إلا أن يكون قولاً بديعاً خاصياً إذ الغريب مقابل المألوف والغرابة عدم الإلف يريد عدم الإلف به في رفعة الشأن . وأما صاحب المفتاح فجعل منعها من التغيير لورودها على سبيل الاستعارة فقال : ثم إن التشبيه التمثيل متى شاع واشتهر استعماله على سبيل الاستعارة صار يطلق عليه المثل لا غير اه . وإلى طريقته مال التفتراني والسيد . وقد علمت سرها وشرحها فيما بيناه . ولورود الأمثال على سبيل الاستعارة

(١) الجذيل والعذيق - بوزن التصغير - فالجذيل تصغير جذل وهو أصل الشجرة ، والمحكك بصيغة اسم المفعول يعنى المحكك عليه أى تتحكك عليه الإبل الجرباء فيصير صلباً بعد أن يزول قشره . والعذيق: تصغير عذق - بفتح العين - وهو النخلة، والمرجب بصيغة اسم المفعول الذى جعلته رجبة - بضم الراء وسكون الجيم - وهى دعامة تبني حوله لئلا ينقعر أسفله . وهو مثل يضرب لمن خبر الأمور وجربها حتى صار الناس يستشفون برأيه . قاله الصيابة الأنصارى يوم السقيفة .

لا تغير عن لفظها الذي ورد في الأصل تذكيراً وتأييلاً وغيرها . فمعنى قولهم في تعريف المثل بهذا الإطلاق « قول شبه مضر به بمورده » أن مضر به هو الحالة المشبهة سميت مضرّاً لأنها بمنزلة مكان ضرب ذلك القول أى وضعه أى النطق به يقال ضرب المثل أى شبه ومثل قال تعالى « أن يضرب مثلاً » وأما مورده فهو الحالة المشبهة بها وهى التى ورد ذلك القول أى صدر عند حدوثها ، سميت مورداً لأنها بمنزلة مكان الماء الذى يرده المستقون ، ويقال الأمثال السائرة أى الفاشية التى يتناقلها الناس ويتداولونها فى مختلف القبائل والبلدان فكأنها تسير من بلد إلى بلد . « والذى استوقد ناراً » مفرد مراد به مشبه واحد لأن مستوقد النار واحد ولا معنى لاجتماع جماعة على استيقاد نار ولا يريبك كون الحالة المشبهة حالة جماعة المنافقين ، كأن تشبيه الهيئة بالهيئة إنما يتعلق بتصوير الهيئة المشبهة بها لا بكونها على وزن الهيئة المشبهة فإن المراد تشبيه حال المنافقين فى ظهور أثر الإيمان ونوره مع تعقبه بالضلالة ودوامه ، بحال من استوقد ناراً . واستوقد بمعنى أوقد فالسين والتاء فيه للتأكيد كما فى قوله تعالى « فاستجاب لهم ربهم » وقولهم استبان الأمر وهذا كقول بعض بنى بولان من طى فى الحماسة .

نَسْتَوْقِدُ النَّبْلَ بِالْحَضِيضِ وَنَصْ طَادُ نَفُوساً بُنْتُ عَلَى الْكَرَمِ

أراد وقوداً يقع عند الرمي بشدة . وكذلك فى الآية لإيراد تمثيل حال المنافقين فى إظهار الإيمان بحال طالب الوقود بل هو حال الموقد .

وقوله :

﴿ فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ﴾

مفرع على استوقد . ولما حرف يدل على وقوع شئ عند وقوع غيره فوقع جوابها مقارنة لوقوع شرطها وذلك معنى قولهم حرف وجود لوجود أى حرف يدل على وجود الجواب لوجود شرطها أى أن يكون جوابها كالعلول لوجود شرطها سواء كان من ترتب العلول على العلة أو كان ترتب المسبب العرفى على السبب أم كان ترتب المقارن على مقارنه المهيأ والمقارن الحاصل على سبيل المصادفة وكلها استعمالات واردة فى كلام العرب وفى القرآن . مثال ترتب العلول على العلة لما تعفنت أخلاطه حُمٌّ ، والمسبب على السبب، ولما

جاءت رسلنا لوطاً سىء بهم وضاق بهم ذرعاً، وقول عمرو بن معد يكرب :

لما رأيتُ نساءنا يفحصن بالمعزاء شدا
نازلتُ كبشهم ولم أر من نزال الكبش بدا

ومثال المقارن المهيأ قول امرئ القيس :

فلما أجزنا ساحة الحى وانتحى بنا بطن خبت ذى حفاف عقنقل
هصرتُ بفودى رأسها فمايلت على هضم الكشح رباً المخلخل

ومثال المقارن الحاصل اتفاقاً لما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاماً وقوله، فلما دخلوا على يوسف أوى إليه أخاه، فمن ظن أن لما تؤذن بالسببية اغترارا بقولهم وجود لوجود حملاً للام فى عبارتهم على التعليل فقد ارتكب شططا ولم يجد من كلام الأئمة فرطاً.

وأضاء بجىء متمدياً وهو الأصل لأن مجرد ضاء فتكون حينئذ همزته للتعدية كقول أبى الطمحان القينى .

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دُجى الليل حتى ثقب الجزع ثاقبه
ويجىء قاصراً بمعنى ضاء فهمزته للصيرورة أى صار ذا ضوء فيساوى ضاء كقول امرئ القيس يصف البرق :

يضيء سنأه أو مصابيح راهب أمال السليط بالذبال المقتل

والآية تحتملها أى فلما أضاءت النار الجهات التى حوله وهو معنى ارتفاع شامعها وسطوع لهبها ، فيكون ما حوله موصولاً مفعولاً لأضاءت وهو المتبادر . وتحتمل أن تكون من أضاء القاصر أى أضاءت النار أى اشتعلت وكثر ضوءها فى نفسها ، ويكون ما حوله على هذا ظرفاً للنار أى حصل ضوء النار حولها غير بعيد عنها . وحوله ظرف للمكان القريب ولا يلزم أن يراد به الإحاطة فحوله هنا بمعنى لديه ومن توهم أن « ما حوله » يقتضى ذلك وقع فى مشكلات لم يجد منها مخلصاً إلا ببناء .

وجمع الضمير فى قوله « بنورهم » مع كونه بلبصق الضمير المفرد فى قوله « ما حوله »، مراعاة للحال المشبهة وهى حال المنافقين لا للحال المشبه بها ؛ وهى حال المستوقد الواحد على وجه

بديع في الرجوع إلى الفرض الأصلي وهو انطماس نور الإيمان منهم، فهو عائد إلى المنافقين لا إلى الذي، قريباً من رد العجز على الصدر فأشبهه تجريد الاستمارة المفردة وهو من التفنين كقول طرفة:

وفي الحى أحوى ينفض الرد شادن مظاهرُ سَمَطَى لؤلؤ وزبرجد

وهذا رجوع بديع، وقريب منه الرجوع الواقع بطريق الاعتراض في قوله «الآتى» والله محيط بالكافرين». وحسنه أن التمثيل جمع بين ذكر المشبه وذكر المشبه به فالتكلم بالخيار في مراعاة كليهما لأن الوصف لهما فيكون ذلك البعض نوعاً واحداً في المشبه والمشبه به، فما ثبت للمشبه به يلاحظ كالثابت للمشبه. وهذا يقتضى أن تكون جملة ذهب الله بنورهم جواب (لما) فيكون جمع ضمائر بنورهم وتركهم إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر إذ مقتضى الظاهر أن يقول ذهب الله بنوره وتركه، ولذلك اختير هنا لفظ النور عوضاً عن النار المبتدأ به، للتنبيه على الانتقال من التمثيل إلى الحقيقة ليدل على أن الله أذهب نور الإيمان من قلوب المنافقين، فهذا إيجاز بديع كأنه قيل فلما أضاءت ذهب الله بناره فكذلك ذهب الله بنورهم وهو أسلوب لا عهد للعرب بمثله فهو من أساليب الإعجاز. وقريب منه قوله تعالى «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون». وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قل أولو جئكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون» فقوله «أرسلتم» حكاية لخطاب أقوام الرسل في جواب سؤال محمد صلى الله عليه وسلم قومه بقوله «أولو جئتمكم».

وبهذا يكون ما في هذه الآية موافقاً لما في الآية بعدها من قوله تعالى «يجعلون أصابعهم في آذانهم» إذ يتعين رجوعه لبعض المشبه به دون المشبه. وجوز صاحب الكشاف أن يكون قوله «ذهب الله بنورهم» استثناءً ويكون التمثيل قد انتهى عند قوله تعالى «فلما أضاءت ما حوله» ويكون جواب لما محذوفاً دلت عليه الجملة المستأنفة وهو قريب مما ذكرته إلا أن الاعتبار مختلف.

ومعنى ذهب الله بنورهم: أطفأ نارهم فعبّر بالنور لأنه المقصود من الاستيقاد، وأسند إذهابه إلى الله تعالى لأنه حصل بلا سبب من ربح أو مطر أو إطفاء مطفىء، والعرب والناس يسندون الأمر الذي لم يتضح سببه لاسم الله تعالى كما تقدم عند قوله «ويعدهم في طغيانهم»

وذهب الممدى بالباء أبلغ من أذهب الممدى بالهمزة وهاته المبالغة في التعدية بالباء نشأت من أصل الوضع لأن أصل ذهب به أن يدل على أنهما ذهبا متلازمين فهو أشد في تحقيق ذهاب المصاحب كقوله « فلما ذهبوا به » وأذهبه جعله ذاهبا بأمره أو إرساله فلما كان الذي يريد إذهاب شخص إذهابا لا شك فيه يتولى حراسة ذلك بنفسه حتى يوقن بحصول امتثال أمره صار ذهب به مفيدا معنى أذهبه، ثم تنوسى ذلك بكثرة الاستعمال فقالوا ذهب به ونحوه ولو لم يصاحبه في ذهابه كقوله « يأتى بالشمس من المشرق » وقوله - « وجاء بكم من البدو » ثم جعلت الهمزة لمجرد التعدية في الاستعمال فيقولون: ذهب القمار بمال فلان ولا يريدون أنه ذهب معه . ولكنهم تحفظوا ألا يستعملوا ذلك إلا في مقام تأكيد الإذهاب فبقيت المبالغة فيه . وضمير المفرد في قوله وما حوله مراعاة للحال المشبهة .

واختيار لفظ النور في قوله ذهب الله بنورهم دون الضوء ودون النار لأن لفظ النور أنسب؛ لأن الذى يشبه النار من الحالة المشبهة هو مظاهر الإسلام التى يظهرونها وقد شاع التعبير عن الإسلام بالنور في القرآن فصار اختيار لفظ النور هنا بمنزلة تجريد الاستعارة لأنه أنسب بالحال المشبهة ، وعبر عما يقابله في الحال المشبهة بلفظ يصلح لهما أو هو بالمشبه أنسب في اصطلاح التكلم كما قدمنا الإشارة إليه في وجه جمع الضمير في قوله « بنورهم » .

﴿ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يَبْصُرُونَ ﴾ 17

هذه الجملة تتضمن تقريراً لمضمون ذهب الله بنورهم لأن من ذهب نوره بقى في ظلمة لا يبصر ، والقصد منه زيادة إيضاح الحالة التى صاروا إليها فإن للدلالة الصريحة من الارتسام في ذهن السامع ما ليس للدلالة الضمنية فإن قوله ذهب الله بنورهم يفيد أنهم لما استوقدوا نارا فانطفأت انعدمت الفائدة وخابت المساعي ولكن قد يذهل السامع عما صاروا إليه عند هاته الحالة فيكون قوله بعد ذلك « وتركهم في ظلمات لا يبصرون » تذكيراً بذلك وتنبيهاً إليه . فإنهم لا يقصدون من البيان إلا شدة تصوير المعانى ولذلك يطنبون ويشبهون ويمثلون ويصفون المعرفة ويأتون بالحال ويمعدون الأخبار والصفات فهذا إطناب بديع كما في قول طرفة :

ندامى بيض كالنجوم وقينه تروح إلينا بين برد ومجسد

فإن قوله تروح إلينا الخ لا يفيد أكثر من تصوير حالة القينة وتحسين منادمتها . وتفيد هذه الجملة أيضا أنهم لم يعودوا إلى الاستنارة من بعد ، على ما في قوله وتركهم من إفادة تحقيرهم ، وما في جمع ظلمات من إفادة شدة الظلمة وهي فائدة زائدة على ما استفيد ضمنا من جملة ذهب الله بنورهم وما يقتضيه جمع ظلمات من تقدير تشبيهات ثلاثة لضلالات ثلاث من ضلالتهم كما سيأتي . وبهذا الاعتبار الزائد على تقرير مضمون الجملة قبلها عطف على الجملة ولم تفصل .

وحقيقة الترك مفارقة أحد شيئا كان مقارنا له في موضع وإبقاؤه في ذلك الموضع . وكثيرا ما يذكرون الحال التي ترك الفاعل المفعول عليها ، وفي هذا الاستعمال يكثر أن يكون مجازا عن معنى صَيَّرَ أَوْجَعَلَ . قال النابغة :

فلا تتركني بالوعيد كأنني إلى الناس مطلى به القار أجرب

أي لاتصيرني بهذه المشابهة ، وقول عنتره :

جاءت عليه كل عين ثرة فتركن كل قرارة كالدرهم

يريد صيرن ، والأكثر أن يكنى به في هذا الاستعمال عن الزهادة في مفعوله كما في بيت النابغة ، أو عن تحقيره كما في هذه الآية .

والفرق بين ما يعتبر فيه معنى صَيَّرَ حتى يكون منصوبه الثاني مفعولا ، وما يعتبر المنصوب الثاني معه حالا ، أنه إن كان القصد إلى الإخبار بالتخلية والتنحي عنه فالمنصوب الثاني حال وإن كان القصد أولا إلى ذلك المنصوب الثاني وهو محل الفائدة فالمنصوب الثاني مفعول وهو في معنى الخبر فلا يحتمل واحد منهما غير ذلك معنى وإن احتمله لفظا .

وجمع ظلمات لقصد بيان شدة الظلمة كقوله تعالى « قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر » وقول النبي صلى الله عليه وسلم « الظلم ظلمات يوم القيامة » فإن الكثرة لما كانت في العرف سبب القوة أطلقوها على مطلق القوة وإن لم يكن تعدد ولا كثرة مثل لفظ كثير كما يأتي عند قوله تعالى « وادعوا ثبورا كثيرا » في سورة الفرقان ، ومنه ذكر ضمير الجمع للتعظيم ، للواحد ، وضمير المتكلم ومعه غيره للتعظيم ، وصيغة الجمع من ذلك القبيل ، قيل لم يرد في القرآن ذكر الظلمة مفردا ، ولعل لفظ ظلمات أشهر إطلاقا في فصيح الكلام وسيأتي بيان هذا عند قوله تعالى « وجعل الظلمات والنور » في سورة الأنعام بخلاف قوله تعالى

« في ظلمات ثلاث » فإن التعدد مقصود بقرينة وصفه بثلاث . ولكن بلاغة القرآن وكلام الرسول عليه السلام لا تسمح باستعمال جمع غير مراد به فائدة زائدة على لفظه المفرد ، ويتمين في هذه الآية أن جمع ظلمات أشير به إلى أحوال من أحوال المنافقين كل حالة منها تصلح لأن تشبه بالظلمة وتلك هي : حالة الكفر ، وحالة الكذب ، وحالة الاستهزاء بالمؤمنين ، وما يتبع تلك الأحوال من آثار النفاق . وهذا التمثيل تمثيل لحال المنافقين في ترددهم بين مظاهر الإيمان وبواطن الكفر فوجه الشبه هو ظهور أمر نافع ثم انعدامه قبل الانتفاع به ، فإن في إظهارهم الإسلام مع المؤمنين صورة من حسن الإيمان وبشاشته لأن للإسلام نورا وبركة ثم لا يلبثون أن يرجعوا عند خلوصهم بشياطينهم فيزول عنهم ذلك ويرجعوا في ظلمة الكفر أشد مما كانوا عليه لأنهم كانوا في كفر فصاروا في كفر وكذب وما يتفرع عن النفاق من المذام ، فإن الذي يستوقد النار في الظلام يتطلب رؤية الأشياء فإذا انطفأت النار صار أشد حيرة منه في أول الأمر لأن ضوء النار قد عود بصره فيظهر أثر الظلمة في المرة الثانية أقوى ويرسخ الكفر فيهم . وبهذا تظهر نكتة البيان بجملة « لا يبصرون » لتصوير حال من انطفأ نوره بعد أن استضاء به .

ومفعول لا يبصرون محذوف لقصد عموم نفى البصيرات فنزل الفعل منزلة اللازم ولا يقدّر له مفعول كأنه قيل لا إحساس بصر لهم ، كقول البحترى :

شَجَوُ حَسَادِهِ وَغِيظُ عَدَاةِ أَنْ يَرَى مَبْصَرُهُ وَسَمْعَ وَاعٍ

وقد أجمل وجه الشبه في تشبيه حال المنافقين اعتمادا على فطنة السامع لأنه يَمَخَّضُهُ من مجموع ما تقدم من شرح حالهم ابتداء من قوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » إلخ . ومما يتضمنه المثلان من الإشارة إلى وجوه المشابهة بين أجزاء أحوالهم وأجزاء الحالة المشبه بها . فإن إظهارهم الإيمان بقولهم « آمنا بالله » وقولهم « إنما نحن مصلحون » وقولهم عند لقاء المؤمنين « آمنا » أحوالهم ومظاهر حسنة تلوح على المنافقين حينما يحضرون مجلس النبي صلى الله عليه وسلم وحينما يتظاهرون بالإسلام والصلاة والصدقة مع المسلمين ويصدر منهم طيب القول وقويم السلوك وتشرق عليهم الأنوار النبوية فيكاد نور الإيمان يمتشق إلى نفوسهم ولكن سرعان ما يعقب تلك الحالة الطيبة حالة تضادها عند انقضاءهم عن تلك المجالس الزكية وخلوصهم إلى بطانتهم من كبرائهم أو من أتباعهم فتعاودهم الأحوال الذميمة

من مزاولة الكفر وخداع المؤمنين والخذل عليهم والاستهزاء بهم ووصفهم بالسفه ، مثل ذلك التظاهر وذلك الانقلاب بحال الذي استوقد ناراً ثم ذهب عنه نورها . ومن بدائع هذا التمثيل أنه مع ما فيه من تركيب الهيئة المشبه بها ومقابلتها للهيئة المركبة من حلقم هو قابل لتحليله بتشبيهات مفردة لكل جزء من هيئة أحوالهم بجزء مفرد من الهيئة المشبه بها فشبه استماعهم القرآن باستيقاد النار ، ويتضمن تشبيه القرآن في إرشاد الناس إلى الخير والحق بالنار في إضاءة المسالك للسالكين ، وشبه رجوعهم إلى كفرهم بذهاب نور النار ، وشبه كفرهم بالظلمات ، ويشبهون بقوم انقطع إبصارهم .

﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمِّيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ ١٨

أخبار لمبتدأ محذوف هو ضمير يعود إلى ما عاد إليه ضمير «مثلهم» ولا يصح أن يكون عائداً على الذي استوقد لأنه لا يلتزم به أول التشبيه وآخره لأن قوله «مثل الذي استوقد ناراً» يقتضي أن المستوقد ذو بصر وإلا لما تأتى منه الاستيقاد ، وحذف المسند إليه في هذا المقام استعمال شائع عند العرب إذا ذكروا موصوفاً بأوصاف أو أخبار جعلوه كأنه قد عُرف للسامع فيقولون : فلان أو فتى أو رجل أو نحو ذلك على تقدير هو فلان . ومنه قوله تعالى «جزاء من ربك عطاءً حساباً ربُّ السماوات والأرض وما بينهما» التقدير هو رب السماوات عدل عن جعل رب بدلاً من ربك ، وقول الحماسي (١) :

سأشكر عمراً إن تراخت منيتي أيادي لم تُتمنَّ وإن هي جَلَّتْ
فتى غيرُ محبوبٍ الغنى عن صديقه ولا مُظهرُ الشكوى إذا النمل زلت

وسمى السكاكي هذا الحذف «الحذف الذي اتبع فيه الاستعمال الوارد على تركه» . والإخبار عنهم بهذه الأخبار جاء على طريقة التشبيه البليغ شبهوا في انعدام آثار الإحساس منهم بالصم البكم العمى أى كل واحد منهم اجتمعت له الصفات الثلاث وذلك شأن الأخبار الواردة بصيغة الجمع بعد مبتدأ هو اسم دال على جمع ، فالعنى كل واحد منهم كالصم الأبكم

(١) من الحماسة في باب الأضياف غير منسوب ، ونسبه الشريف المرتضى في أماليه لإبراهيم بن العباس الصولى . وقيل لعبد الله بن الزبير . وقيل لمحمد بن سعيد الكاتب ، وعمرو المذكور هو عمرو بن سعيد بن العاص الملقب بالأشدق .

الأعمى وليس المعنى على التوزيع فلا يفهم أن بعضهم كالأصم وبعضهم كالأبكم وبعضهم كالأعمى، وليس هو من الاستعارة عند محقق أهل البيان . قال صاحب الكشاف « فإن قلت هل يسمى ما في الآية استعارة قلت مختلف فيه والمحققون على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة لأن المستعار له مذكور وهم المنافقون اهـ » أى لأن الاستعارة تعتمد على لفظ المستعار منه أو المستعار له . في جملة الاستعارة فتى ذكرها معا فهو تشبيه ، ولا يضر ذكر لفظ المستعار له في غير جملة الاستعارة لظهور أنه لولا العلم بالمستعار له في الكلام لما ظهرت الاستعارة ولذلك اتفقوا على أن قول ابن العميد :

قامت تظللني من الشمس نفسٌ أغرُّ على من نفسى

قامت تظللني ومن عجب شمسٌ تظللني من الشمس

أن قوله شمس استعارة ولم يمنعهم من ذلك ذكر المستعار له قبل في قوله نفس أغرُّ، وضميرها في قوله قامت تظللني وكذا إذا كان لفظ المستعار غير مقصود ابتداء التشبيه عليه لم يكن مانعا من الاستعارة كقول أبي الحسن ابن طباطبأ :

لا تعجبوا من بلى غلالته قد زرَّ أزراره على القمر

فإن الضمير لم يذكر ليبنى عليه التشبيه بل جاء التشبيه عقبه .

والصم والبكم والعمى جمع أصم وأعمى وأبكم وهم من اتصف بالصم والبكم والعمى . فالصم انعدام إحساس السمع عن من شأنه أن يكون سميا ، والبكم انعدام النطق عن من شأنه النطق ، والعمى انعدام البصر عن من شأنه الإبصار .

وقوله « فهم لا يرجعون » تفريع على جملة « صم بكم عمى » لأن من اعتراه هذه الصفات انعدم منه الفهم والإفهام وتعذر طمع رجوعه إلى رشد أو صواب . والرجوع الانصراف من مكان حلول ثان إلى مكان حلول أول وهو هنا مجاز في الإفلاع عن الكفر .

﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُمُؤٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ ﴾

عطف على التمثيل السابق وهو قوله « كمثل الذي استوقد نارا » أعيد تشبيه حالهم بتمثيل آخر وبمراعاة أوصاف أخرى فهو تمثيل لحال المنافقين المختلطة بين جواذب ودوافع

حين يجاذب نفوسهم جاذب الخير عند سماع مواعظ القرآن وإرشاده ، وجاذب الشر من أعراق النفوس والسخرية بالمسلمين ، بحال صيب من السماء اختلطت فيه غيوث وأنوار ومرضجات وأكدار ، جاء على طريقة بلغاء العرب في التفنن في التشبيه وهم يتنافسون فيه لا سيما التمثيل منه وهى طريقة تدل على تمكن الواصف من التوصيف والتوسع فيه .
وقد استقرت من استعملهم فرأيتهم قد يسلكون طريقة عطف تشبيه على تشبيه كقول امرئ القيس في معلقته :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه كلع الديدن في حبي مكلل
يضي سناه أو مصابيح راهب أمال السليط بالذبال المقتل
وقول لبيد في معلقته يصف راحته :

فلها هباب في الزمام كأنها صهباء خف مع الجنوب جهامها
أو ملمع وسقت لأحقب لآحه طرد الفحول وضر بها وكدامها^(١)

وكثر أن يكون العطف في نحوه بأو دون الواو ، وأو موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء فيتولد منها معنى التسوية وربما سلكوا في إعادة التشبيه مسلك الاستفهام بالهمزة أى لتختار التشبيه بهذا أم بذلك وذلك كقول لبيد عقب البيتين السابق ذكرهما :

أفتلك أم وحشية مسبوعة خذلت وهادية الصوار قوامها^(٢)

وقال ذو الرمة في تشبيه سير ناقته الحثيث :

وثب المسحج من عانات معقلة كأنه مستبان الشك أو جنب

(١) الهباب - بكسر الهاء - مصدر كالمحبوب وهو التهوض والنشاط. والصهباء : السحابة المائل لونها للسواد . والجهام : السحاب لا مطر فيه وهو خفيف السير. والملمع : التى استبان حملها، وأراد الأتان ووسقت : حملت. والأحقب : هو حمار الوحش وقوله لأحقب أى من أحقب . ولاحه : غيره . وطرده الفحول : خصامها . والكدام - بكسر الكاف - العض .

(٢) المسبوعة : التى أكل السبع ولدها . وخذلت بمعنى تأخرت عن صواحبه في الرواح . والهادية المتقدمة. والصوار - بكسر الصاد - قطيع الغنم . والقوام - بكسر القاف - ما به يقوم الأمر أى تأخرت العجة الوحشية ولم تهتد بمقدمة القطيع .

ثم قال :

أَذَاكَ أَمْ نَمِشٌ بِالْوَشْيِ أَكْرُهُ مَسْفَعٌ أَخَذَ غَادٍ نَاشِعٌ شَبَبٌ

ثم قال :

أَذَاكَ أَمْ خَاضِبٌ بِالسِّيِّ مَرْتَمُهُ أَبُو ثَلَاثِينَ أَمْسَى وَهُوَ مُنْقَلَبٌ (١)

وربما عطفوا بالواو كما في قوله تعالى « ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون » الآية ثم قال « وضرب الله مثلاً رجلين » الآية . وقوله « وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور » الآية . بل وربما جمعوا بلا عطف كقوله تعالى « حتى جعلناهم حصيداً خامدين » . وهذه تفننات جميلة في الكلام البليغ فما ظنك بها إذا وقعت في التشبيه التمثيل فإنه لغزته مفرداً تعز استطاعة تكريره .

وأو عطف لفظ صيب على الذى استوقد بتقدير مثل بين الكاف وصيب . وإعادة حرف التشبيه مع حرف العطف المغنى عن إعادة العامل، وهذا التكرير مستعمل في كلامهم وحسنه هنا أن فيه إشارة إلى اختلاف الحالين المشبهين كما سنبينه وهم في الغالب لا يكررونه في العطف .

والتمثيل هنا لحال المنافقين حين حضورهم مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وسماعهم القرآن وما فيه من آى الوعيد لأمثالهم وآى البشارة ، فالغرض من هذا التمثيل تمثيل حالة مغيرة للحالة التى مُثِّلَتْ فى قوله تعالى « مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذِّى اسْتَوْقَدَ » بنوع إطلاق وتقييد .

فقوله « أو كصيب » تقديره أو كفريق ذى صيب أى كقوم على نحو ما تقدم فى قوله « كمثل الذى استوقد » دل على تقدير قوم قوله « يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ » وقوله

(١) قوله أذَاكَ : الإشارة إلى حمار الوحش فى الآيات قبله، وهو الذى أراد به المسحج . والمسحج : المكدوم وهو من الصفات الغالبة على حمار الوحش لأنه لا يخلو عن كدما فى جلده من العراك مع الحمر، والنمش - بكسر الميم - الذى به النمش بفتحها وهو نقط بيض وسود، وأراد به الثور الوحشى . والوشى : التخطيط . والمسفع : الأسود . والنشب : المسن من ثيران الوحش . وقوله خاضب أراد ذكر النعام فإنه إذا أكل بقل الربيع احمرت ساقه . والسى - بكسر السين وتشديد الياء - المستوى من الأرض . وأبو ثلاثين أى له ثلاثون فرخاً وذلك عدد ما يبيض النعام . ومنقلب : راجع لفراخه فهو شديد السير .

« يخطف أبصارهم » الآية . لأن ذلك لا يصح عوده إلى المنافقين فلا يجيء فيه ما جاز في قوله « ذهب الله بنورهم » الخ . فشبهت حال المنافقين بحال قوم سائرين في ليل بأرض قوم أصابها الغيث وكان أهلها كائنين في مساكنهم كما علم ذلك من قوله « كما أضاء لهم مشوا فيه » فذلك الغيث نفع أهل الأرض ولم يضربهم مما اتصل به من الرعد والصواعق ضر ولم ينفع المارين بها وأضر بهم ما اتصل به من الظلمات والرعد والبرق ، فالصيب مستعار للقرآن وهدى الإسلام وتشبيهه بالغيث وارد . وفي الحديث الصحيح « مثل ما بعثنى الله به من الهدى كمثل الغيث أصاب أرضا فكان منها نقية » الخ . وفي القرآن « كمثل غيث أعجب الكفار نباته » . ولا تجد حالة صالحة لتمثيل هيئة اختلاط نفع وضر مثل حالة المطر والسحاب وهو من بديع التمثيل القرآني، ومنه أخذ أبو الطيب قوله :

فتى كالسحاب الجون يُرَجَى وَيُتَّقَى يُرَجَى الْحَيَا مِنْهُ وَتُخْشَى الصَّوَاقِقُ
والظلمات مستعار لما يمتري الكافرين من الوحشة عند سماعه كما تعترى السائر في الليل وحشة الغيم لأنه يحجب عنه ضوء النجوم والقمر . والرعد لقوارع القرآن وزواجره . والبرق لظهور أنوار هديه من خلال الزواجر فظهر أن هذا المركب التمثيلي صالح لاعتبارات تفريق التشبيه وهو أعلى التمثيل .

والصيب فيعمل من صاب يصوب صوباً إذا نزل بشدة ، قال المرزوقي إن ياءه للنقل من المصدرية إلى الاسمية فهو وصف للمطر بشدة الظلمة الحاصلة من كثافة السحاب ومن ظلام الليل . والظاهر أن قوله من السماء ليس بقيد للصيب وإنما هو وصف كاشف جيء به لزيادة استحضر صورة الصيب في هذا التمثيل إذ المقام مقام إطناب كقول امرئ القيس :

* جلمود صخرٍ حَطَّه السيل من عل *
* كجمود صخر حطه السيل من عل *

إذ قد علم السامع أن السيل لا يحط جلمود صخر إلا من أعلى ولكنه أراد التصوير ، وكقوله تعالى « ولا طائر يطير بجناحيه » ، وقوله « كالذي استهوته الشياطين في الأرض » وقال تعالى « فأمطرنا علينا حجارة من السماء » .

والسما تطلق على الجو المرتفع فوقنا الذي نخاله قبة زرقاء، وعلى الهواء المرتفع قال تعالى « كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء » وتطلق على السحاب، وتطلق على المطر

نفسه في الحديث: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إثر سماء الخ ، ولما كان تكوّن المطر من الطبقة الزمهريرية المرتفعة في الجو جعل ابتداءه من السماء وتكرر ذلك في القرآن .

ويمكن أن يكون قوله « من السماء » تقييدا للصيب إما بمعنى من جميع أقطار الجو إذا قلنا إن التعريف في السماء للاستغراق كما ذهب إليه في الكشف على بعد فيه إذ لم يعهد دخول لام الاستغراق إلا على اسم كل ذي أفراد دون اسم كل ذي أجزاء فيحتاج لتزويل الأجزاء منزلة أفراد الجنس ولا يعرف له نظير في الاستعمال فالذي يظهر لي إن جعلنا قوله « من السماء » قيداً للصيب أن المراد من السماء أعلى الارتفاع والمطر إذا كان من سمت مقابل وكان عالياً كان أدوم بخلاف الذي يكون من جوانب الجو ويكون قريباً من الأرض غير مرتفع : وضمير « فيه » عائد إلى صيب والظرفية مجازية بمعنى معه ، والظلمات مضي القول فيه آنفا والمراد بالظلمات ظلام الليل أي كسحاب في لونه ظلمة الليل وسحابة الليل أشد مطراً وبرقا وتسمى سارية . والرعد أصوات تنشأ في السحاب . والبرق لامع ناري مضي يظهر في السحاب ، والرعد والبرق ينشآن في السحاب من أثر كهربائي يكون في السحاب فإذا تكاثفت سحابتان في الجو إحداها كهرباؤها أقوى من كهرباء الأخرى وتحاكتا جذبت الأقوى منهما الأضعف فحدث بذلك انشقاق في الهواء بشدة وسرعة فحدث صوت قوى هو المسمى الرعد وهو فرقة هوائية من فعل الكهرباء ، ويحصل عند ذلك التقاء الكهرباءين وذلك يسبب انقذاح البرق . وقد علمت أن الصيب تشبيه للقرآن وأن الظلمات والرعد والبرق تشبيه لنوازع الوعيد بأنها تسر أقواما وهم المنتفعون بالغيث وتسوء المسافرين غير أهل تلك الدار ، فكذلك الآيات تسر المؤمنين إذ يجدون أنفسهم ناجين من أن تحرق عليهم وتسوء المنافقين إذ يجدونها منطبقة على أحوالهم .

﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ
 بِالْكَافِرِينَ¹⁹ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا
 أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ
 شَيْءٍ قَدِيرٌ²⁰﴾

الأظهر أن تكون جملة « يجعلون » حالا اتضح بها المقصود من الهيئة المشبه بها لأنها
 كانت مجملة ، وأما جملة « يكاد البرق » فيجوز كونها حالا من ضمير يجعلون ، لأن بها كمال
 إيضاح الهيئة المشبه بها ويجوز كونها استثناء لبيان حال الفريق عند البرق نشأ عن بيان
 حالهم عند الرعد . وجملة « كلما أضاء لهم مشوا فيه » حال من البرق أو من ضمير أبصارهم
 لا غير ، وفي هذا تشبيه لجزع المنافقين من آيات الوعيد بما يعترى القائم تحت السماء حين الرعد
 والبرق والظلمات فهو يخشى استكاث سمعه ويخشى الصواعق حذر الموت ويعشيه البرق
 حين يلمع بإضاءة شديدة ويعمى عليه الطريق بعد انقطاع لمعانه . وقوله « كلما أضاء لهم »
 تمثيل لحال حيرة المنافقين بحال حيرة السائرين في الليل المظلم المرعد البرق .

وقوله « والله محيط بالكافرين » اعتراض للتذكير بأن المقصود التمثيل لحال المنافقين
 في كفرهم لا لمجرد التفنن في التمثيل . وقوله « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم »
 رجوع إلى وعيد المنافقين الذين هم المقصود من التمثيل فالضمائر التي في جملة « ولو شاء الله »
 راجعة إلى أصل الكلام ، وتوزيع الضمائر دل عليه السياق .

فعبّر عن زواجر القرآن بالصواعق وعن انحطاط قلوب المنافقين وهي البصائر عن قرار
 نور الإيمان فيها بخطف البرق للأبصار ، وإلى نحو من هذا يشير كلام ابن عطية نقلا عن
 جمهور المفسرين وهو مجاز شائع ، يقال فلان يرعد ويبرق ، على أن بناء هنا على المجاز السابق
 يزيده قبولا ، وعبر عما يحصل للمنافقين من الشك في صحة اعتقادهم بمشي الساري في ظلمة
 إذا أضاء له البرق ، وعن إقلاعهم عن ذلك الشك حين رجوعهم إلى كفرهم بوقوف الماشي
 عند انقطاع البرق على طريقة التمثيل ، وخلل ذلك كله تهديد لا يناسب إلا المشبهين وهو

ما أفاده الاعتراض بقوله « والله محيط بالكافرين » وقوله « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم » فجاء بهذه الجمل الحالية والمستأنفة تنبيها على وجه الشبه وتقريراً لقوة مشابهة الزواجر وآيات الهدى والإيمان بالرعد والبرق في حصول أثرى النفع والضرر عنهما مع تفنن في البلاغة وطرائق الحقيقة والمجاز . وجعل في الكشف الجمل الثلاث مستأنفا بعضها عن بعض بأن تكون الأولى استثناءً عن جملة « أو كصيب » والثانية وهي « يكاد البرق » مستأنفة عن جملة « يجعلون » لأن الصواعق تستلزم البرق، والثالثة وهي « كلما أضاء لهم مشوا » مستأنفة عن قوله « يكاد البرق » والمعنى عليه ضعيف وهو في بعضها أضعف منه في بعض كما أشرنا إليه آنفاً .

والجمل والأصابع مستعملان في حقيقةهما على قول بعض المفسرين لأن الجمل هو هنا بمعنى النوط ، والظرفية لا تقتضي الإحاطة فجعل بعض الإصبع في الأذن هو جعل للإصبع فتمثل بعض علماء البيان بهذه الآية للمجاز الذي علاقته الجزئية تسامح ولذلك عبر عنه صاحب الكشف بقوله هذا من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها كقوله « فاعسلوا وجوهكم » « فاقطعوا أيديهما » ومنه قولك مسحت بالمنديل ، ودخلت البلد، وقيل ذلك مجاز في الأصابع، وقيل مجاز في الجمل ولن شاء أن يجعله مجازاً في الظرفية فتكون تبعية لكلمة في . ومن في قوله « من الصواعق » للتعليل أى لأجل الصواعق إذ الصواعق هي علة جعل الأصابع في الآذان ولا ضير في كون الجمل لا تقاؤها حتى يقال يلزم تقدير مضاف نحو ترك واتقاء إذ لا داعي إليه، ونظير هذا قولهم سقاه من العيمة (بفتح العين وسكون الياء وهي شهوة اللبن) لأن العيمة سبب السقي والمقصود زوالها إذ المفعول لأجله هو الباعث وجوده على الفعل سواء كان مع ذلك غاية للفعل وهو الغالب أم لم يكن كما هنا . والصواعق جمع صاعقة وهي نار تندفع من كهربائية الأسحبة كما تقدم آنفاً . وقوله « خذ الموت مفعول لأجله وهو هنا علة وغاية معا .

ومن بدیع هذا التمثيل أنه مع ما احتوى عليه من مجموع الهيئة المركبة المشبه بها حال المنافقين حين منازعة الجواذب لنفوسهم من جواذب الاهتداء وترقبها ما يفاض على نفوسهم من قبول دعوة النبي وإرشاده مع جواذب الإصرار على الكفر وذبحهم عن أنفسهم أن يعلق بها ذلك الإرشاد حيناً يخلون إلى شياطينهم ، هو مع ذلك قابل لتفريق التشبيه في

في مفرداته إلى تشابه مفردة بأن يشبه كل جزء من مجموع الهيئة المشبهة لجزء من مجموع هيئة قوم أصابهم صيب معه ظلمات ورعد وصواعق لا يطيقون سماع قصصها ويخشون الموت منها وبرق شديد يكاد يذهب بأبصارهم وهم في حيرة بين السير وتركه . وقوله « والله محيط بالكافرين » اعتراض راجع للمنافقين إذ قد حق عليهم التمثل واتضح منه حالهم فآن أن ينبه على وعيدهم وتهديدهم وفي هذا رجوع إلى أصل الغرض كالرجوع في قوله تعالى « ذهب الله بنورهم وتركهم » الخ كما تقدم إلا أنه هنا وقع بطريق الاعتراض .

والإحاطة استعارة للقدرة الكاملة شبت القدرة التي لا يفوتها المقدور بإحاطة المحيط بالمحاط على طريقة التبعية أو التمثيلية وإن لم يذكر جميع ما يدل على جميع المركب الدال على الهيئة المشبهة بها وقد استعمل هذا الخبر في لازمه وهو أنه لا يفلتهم وأنه يجازيهم على سوء صنعهم .

والخطف الأخذ بسرعة .

وكما كلمة تفيد عموم مدخولها ، وما كافة لكل عن الإضافة أو هي مصدرية ظرفية أو نكرة موصوفة فالعموم فيها مستفاد من كلمة كل .

وذكر كلما في جانب الإضاءة وإذا في جانب الإظلام لدلالة كلما على حرصهم على المشي وأنهم يترصدون الإضاءة فلا يفيتون زمنا من أزمان حصولها ليتبينوا الطريق في سيرهم لشدة الظلمة . وأضاء فعل يستعمل قاصرا ومتعديا باختلاف المعنى كما تقدم في قوله « فلما أضاءت ما حوله » . وأظلم يستعمل قاصرا كثيرا ويستعمل متعديا قليلا والظاهر أن أضاء هنا متعد ففعل وأضاء محذوف لدلالة مشوا عليه وتقديره المشي أو الطريق أي أضاء لهم البرق الطريق وكذلك أظلم أي وإذا أظلم عليهم البرق الطريق بأن أمسك وميضه فإسناد الإظلام إلى البرق مجاز لأنه تسبب في الإظلام . ومعنى القيام عدم المشي أي الوقوف في الموضع .

وقوله تعالى « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم » مفعول شاء محذوف لدلالة الجواب عليه وذلك شأن فعل المشيئة والإرادة ونحوهما إذا وقع متصلا بما يصلح لأن يدل على مفعوله مثل وقوعه صلة لموصول يحتاج إلى خبر نحو ما شاء الله كان أي ما شاء كونه كان ومثل وقوعه شرطا للو لظهور أن الجواب هو دليل المفعول وكذلك إذا كان في الكلام السابق قبل فعل المشيئة ما يدل على مفعول الفعل نحو قوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله »

قال الشيخ في دلائل الإعجاز: إن البلاغة في أن يجاء به كذلك محذوفا وقد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن وذلك نحو قول الشاعر (هو إسحاق الخريمي مولى بني خريم من شعراء عصر الرشيد يرثى أبا الهيثم الخريمي حفيده ابن ابن عمارة)

ولو شئتُ أن أبكي دما لبكيتَه عليه ولكن ساحةُ الصبر أوسع
وسبب حسنه أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكي دما فلما كان كذلك كان الأولى أن يصرح بذكره ليقرره في نفس السامع الخ كلامه وتبعه صاحب الكشف وزاد عليه أنهم لا يحذفون في الشيء المستغرب إذ قال لا يكادون يبرزون المفعول إلا في الشيء المستغرب الخ وهو مؤول بأن مراده أن عدم الحذف حينئذ يكون كثيرا. وعندى أن الحذف هو الأصل لأجل الإيجاز فالبلغ تارة يستغنى بالجواب فيقصد البيان بعد الإيهام وهذا هو الغالب في كلام العرب، قال طرفة: وإن شئتُ لم ترقل وإن شئتُ أرقلت. وتارة يبين بذكر الشرط أساس الإضمار في الجواب نحو البيت وقوله تعالى «لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه» ويحسن ذلك إذا كان في المفعول غرابة فيكون ذكره لا ابتداء تقريره كما في بيت الخريمي والإيجاز حاصل على كل حال لأن فيه حذفًا إما من الأول أو من الثاني. وقد يوهم كلام أئمة المعاني أن المفعول الغريب يجب ذكره وليس كذلك فقد قال الله تعالى «قالوا لو شاء ربنا لأنزل ملائكة» فإن إنزال الملائكة أمر غريب قال أبو العلاء المعري.

وإن شئتُ فازعمُ أن من فوقَ ظهرها عبيدُك واستشهد إلهك يشهد

فإن زعم ذلك زعم غريب.

والضمير في قوله «بسمهم وأبصارهم» ظاهره أن يعودوا إلى أصحاب الصيب المشبه بحالهم حال المنافقين لأن الإخبار بإمكان إتلاف الأسماع والأبصار يناسب أهل الصيب المشبه بحالهم بمقتضى قوله «يكاد البرق يخطف أبصارهم» وقوله «يحملون أصابهم في آذانهم» والمقصود أن الرعد والبرق الواقعين في الهيئة المشبه بها هما رعد وبرق بلغا منتهى قوة جنسهما بحيث لا يمنع قصيف الرعد من إتلاف أسماع سامعيه ولا يمنع وميض البرق من إتلاف أبصار ناظريه إلا مشيئة الله عدم وقوع ذلك لحكمة وفائدة ذكر هذا في الحالة المشبهة بها أن يسرى نظيره في الحالة المشبهة وهي حالة المنافقين فهم على وشك انعدام الانتفاع بأسماعهم وأبصارهم انعدامًا تامًا من كثرة عنادهم وإعراضهم عن الحق إلا أن الله لم يشأ ذلك استدراجًا لهم وإملاء ليزدادوا

إنما أو تلوما لهم وإعذارا لعل منهم من يشوب إلى الهدى وقد صيغ هذا المعنى في هذا الأسلوب لما فيه من التوجيه بالتهديد لهم أن يذهب الله سمعهم وأبصارهم من نفاقهم إن لم يتندروا الإقلاع عن النفاق وذلك يكون له وقع الرعب في قلوبهم كما وقع لعتبة بن ربيعة لما قرأ عليه النبي صلى الله عليه وسلم « قُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادَ وَثَمُودَ » .

فليس المقصود من اجتلاب لو في هذا الشرط إفادة ما تقتضيه لو من الامتناع لأنه ليس المقصود الإعلام بقدرة الله على ذلك بل المقصود إفادة لازم الامتناع وهو أن توفر أسباب إذهاب البرق والرعد أبصارهم الواقعين في التمثيل متوفرة وهي كفران النعمة الحاصلة منهما إذ إنما رزقوها للتبصر في الآيات الكونية وسماع الآيات الشرعية فلما أعرضوا عن الأمرين كانوا أحرىء بسلب النعمة إلا أن الله لم يشأ ذلك إمهالا لهم وإقامة للحجة عليهم فكانت لو مستعملة مجازاً مرسلًا في مجرد التعليق إظهارا لتوفر الأسباب لولا وجود المانع على حد قول أبي بن سلمى بن ربيعة من شعراء الحماسة يصف فرسه .

ولو طار ذو حافر قبلها لطارَتْ ولكنه لم يطرْ

أى توفر فيها بسبب الطيران : فالعنى لو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم بزيادة ما في البرق والرعد من القوة فيفيد بلوغ الرعد والبرق قرب غاية القوة . ويكون لقوله « إن الله على كل شىء قدير » موقع عجيب .

وقوله « إن الله على كل شىء قدير » تذييل ، وفيه ترشيح للتوجيه المقصود للتهديد بزيادة في تذكيرهم وإبلاغهم وقطعا لمعذرتهم في الدنيا والآخرة .

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ 21

استئناف ابتدأى ثنى به العنان إلى موعظة كل فريق من الفرق الأربع المتقدم ذكرها موعظة تليق بحاله بعد أن قضى حق وصف كل فريق منهم بخلاله ، ومثلت حال كل فريق وضربت له أمثاله فإنه لما استوفى أحوالا للمؤمنين وأضدادهم من المشركين والمنافقين لا جرم تهيأ المقام لخطاب عمومهم بما ينفعهم إرشادا لهم ورحمة بهم لأنه لا يرضى لهم الضلال ولم

يكن ما ذكر آتقا من سوء صنعهم حائلا دون إعادة إرشادهم والاقبال عليهم بالخطاب ففيه تأنيس لأنفسهم بعد أن هددهم ولا مهم وذم صنعهم ليعلموا أن الإغلاظ عليهم ليس إلا حرصا على صلاحهم وأنه غنى عنهم كما يفعله الربى الناصح حين يزجر أو يوبخ فيرى انكسار نفس مرباه فيجبر خاطره بكلمة لينة ليريه أنه إنما أساء إليه استصلاحا وحبا لخيره فلم يترك من رحمته لخلقه حتى في حال عتوهم وضلالهم وفي حال حملهم إلى مصالحهم .

وبعد فهذا الاستثناس وجبر الخواطر يزاد به المحسنون إحسانا وينكف به المجرمون عن سوء صنعهم فيأخذ كل فريق من الذين ذكروا فيما سلف حظّه منه . فالقصد بالنداء من قوله « يا أيها الناس » الاقبال على موعظة نبذ الشرك وذلك هو غالب اصطلاح القرآن في الخطاب بيايها الناس ، وقرينة ذلك هنا قوله « فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » وافتتح الخطاب بالنداء تنويها به . ويا حرف للنداد وهو أكثر حروف النداء استعمالا فهو أصل حروف النداء ولذلك لا يقدر غيره عند حذف حرف النداء ولكونه أصلا كان مشتركا لنداء القريب والبعيد كما في القاموس . قال الرضى في شرح الكافية : إن استعمال يا في القريب والبعيد على السواء ودعوى المجاز في أحدهما أو التأويل خلاف الأصل . وهو يريد بذلك الرد على الزمخشري إذ قال في الكشاف « ويا حرف وضع في أصله لنداء البعيد ثم استعمل في مناداة من سها أو غفل وإن قرب تزيلا له منزلة من بعد » وكذلك فعل في كتاب الفصل .

وأى في الأصل نكرة تدل على فرد من جنس اسم يتصل بها بطريق الإضافة ، نحو أى رجل أو بطريق الإبدال نحو يا أيها الرجل ، ومنه ما في الاختصاص كقولك لجلسك أنا كفيت مهمك أيها الجالس عندك وقد ينادون المنادى باسم جنسه أو بوصفه لأنه طريق معرفته أو لأنه أشمل لإحضاره كما هنا فربما يؤتى بالمنادى حينئذ نكرة مقصودة أو غير مقصودة ، وربما يأتون باسم الجنس أو الوصف معرفا باللام الجنسية إشارة إلى طرق التعريف إليه على الجملة تفننا فجرى استعمالهم أن يأتوا حينئذ مع اللام باسم إشارة إنغرافا في تعريفه^(١)

(١) علله كثير من النحويين بأنه لكرهية اجتماع حرف تعريف، ورده الرضى بأنه لا يستنكر اجتماع حرفين في أحدهما من الفائدة ما في الآخر وزيادة كما في لقد، وإلا، وقالوا يا هذا، ويا أنت. والذي يختار في تعليقه أنه كراهية اجتماع أداتى تعريف وهما حرف النداء وأل المعرفة .

وفصلوا بين حرف النداء والاسم المنادى حينئذ بكلمة أى وهو تركيب غير جار على قياس اللغة ولعله من بقايا استعمال عتيق .

وقد اختصروا اسم الإشارة فأبقواها التنبيهية وحذفوا اسم الإشارة، فأصل يأيها الناس يأيهؤلاء وقد صرحوا بذلك فى بعض كلامهم كقول الشاعر الذى لانعرفه .

* أيهدان كلاً زاد يكما *

وربما أرادوا نداء المجهول الحاضر الذات أيضا بما يدل على طريق إحضاره من حالة قائمة به باعتبار كونه فردا من جنس فتوصلوا لذلك باسم الموصول الدال على الحالة بصلته والدال على الجنسية لأن الموصول يأتى لما تاتى له اللام فيقحمون أيّا كذلك نحو «يأيها الذى نزل عليه الذكر».

والناس تقدم الكلام فى اشتقاقه عند قوله تعالى «ومن الناس» وهو اسم جمع نودى هنا وعرف بال، يشمل كل أفراد مسماه لأن الجموع المعرفة باللام للعموم مالم يتحقق عهد كما تقرر فى الأصول واحتمالها العهد ضعيف إذ الشأن عهد الأفراد فلذلك كانت فى العموم أنص من عموم المفرد المحلى بال .

فإن نظرت إلى صورة الخطاب فهو إنما واجه به ناسا سامعين فعمومه لمن لم يحضر وقت سماع هذه الآية ولن سيوجد من بعد يكون بقرينة عموم التكليف وعدم قصد تخصيص الحاضرين وذلك أمر قد تواتر نقلا ومعنى فلا جرم أن يعم الجميع من غير حاجة إلى القياس، وإن نظرت إلى أن هذا من أضرب الخطاب الذى لا يكون لمعين فيترك فيه التعمين ليعم كل من يصلح للمخاطبة بذلك وهذا شأن الخطاب الصادر من الدعاة والأمراء والمؤلفين فى كتبهم من نحو قولهم يا قوم ، ويا فتى ، وأنت ترى ، وبهذا تعلم ، ونحو ذلك فما ظنك بخطاب الرسل وخطاب هو نازل من الله تعالى كان ذلك عاما لكل من يشمله اللفظ من غير استعانة بدليل آخر. وهذا هو تحقيق المسألة التى يفرضها الأصوليون ويعبرون عنها بخطاب المشافهة والمواجهة هل يعم أم لا. والجمهور وإن قالوا إنه يتناول الموجودين دون من بعدهم بناء على أن ذلك هو مقتضى المخاطبة حتى قال المضد إن إنكار ذلك مكابرة، وبحث فيه التفترانى، فهم قالوا إن شمول الحكم لمن يأتى بعدهم هو مما تواتر من عموم البعثة وأن أحكامها شاملة للخلق فى جميع المصور كما أشار إليه البيضاوى .

قلت الظاهر أن خطابات التشريع ونحوها غير جارية على المعروف في توجه الخطاب في أصل اللغات لأن المشرع لا يقصد لفريق معين ، وكذلك خطاب الخلفاء والولاة في الظواهر والتقاليد ، فقرينة عدم قصد الحاضرين ثابتة واضحة ، غاية ما في الباب أن تعلقه بالحاضرين تعلق أصلي إلزامي وتعلقه بالذين يأتون من بعد تعلق معنوي إعلامي على نحو ما تقرر في تعلق الأمر في علم أصول الفقه فنفرض مثله في توجه الخطاب .

والعبادة في الأصل التذلل والخضوع وقد تقدم القول فيها عند قوله تعالى «إياك نعبد» ولما كان التذلل والخضوع إنما يحصل عن صدق اليقين كان الإيمان بالله وتوحيده بالإلهية مبدأ العبادة لأن من أشرك مع المستحق ما ليس بمستحق فقد تباعد عن التذلل والخضوع له . فالخطاب بالأمر بالعبادة المشركون من العرب والديريون منهم وأهل الكتاب والمؤمنون كل بما عليه من واجب العبادة من إثبات الخالق ومن توحيده ، ومن الإيمان بالرسول ، والإسلام للدين والامتثال لما شرعه إلى ما وراء ذلك كله حتى تنتهي العبادة ولو بالدوام والمواظبة بالنسبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين معه فإنهم مشمولون للخطاب على ما تقرر في الأصول ، فالأمورية هو القدر المشترك حتى لا يلزم استعمال المشترك في معانيه عند من يأتي ذلك الاستعمال وإن كنا لا نأباه إذا صلح له السياق بدليل تفريع قوله بعد ذلك « فلا تجعلوا لله أندادا » على قوله « اعبدوا ربكم » الآية . فليس في هذه الآية حجة للقول بخطاب الكفار بفروع الشريعة لأن الأمر بالعبادة بالنسبة إليهم إنما يُعنى به الإيمان والتوحيد وتصديق الرسول ، وخطابهم بذلك متفق عليه وهي مسألة منجزة .

وقد مضى القول في معنى الرب عند قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » في سورة الفاتحة . ووجه العدول عن غير طريق الإضافة من طرق التعريف نحو العلمية إذ لم يقل اعبدوا الله ، لأن في الإتيان بلفظ الرب إيذانا بأحقية الأمر بعبادته فإن المدبر لأمر الخلق هو جدير بالعبادة لأن فيها معنى الشكر وإظهار الاحتياج .

وإفراد اسم الرب دل على أن المراد رب جميع الخلق وهو الله تعالى إذ ليس ثمة رب يستحق هذا الاسم بالإفراد والإضافة إلى جميع الناس إلا الله ، فإن المشركين وإن أشركوا مع الله آلهة إلا أن بعض القبائل كان لها مزيد اختصاص ببعض الأصنام ، كما كان لثقيف

مزيد اختصاص باللات كما تقدم في سورة الفاتحة وتبعهم الأوس والخزرج كما سيأتي في تفسير قوله تعالى « فن حج البيت أو اعتمر » في هذه السورة فالعدول إلى الإضافة هنا لأنها أخصر طريق في الدلالة على هذا المقصد فهي أخصر من الموصول فلو أريد غير الله لقليل اعبدوا أربابكم فلا جرم كان قوله « اعبدوا ربكم » صريحا في أنه دعوة إلى توحيد الله ولذلك فقوله « الذي خلقكم » زيادة بيان لموجب العبادة ، أو زيادة بيان لما اقتضته الإضافة من تضمن معنى الاختصاص بأحقية العبادة .

وقوله « والذين من قبلكم » يفيد تذكير الدهريين من المخاطبين الذين يزعمون أنهم إنما خلقهم آبائهم فقالوا « نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » فكان قوله « والذين من قبلكم » تذكيرا لهم بأن آبائهم الأولين لا بد أن ينتهوا إلى أب أول فهو مخلوق لله تعالى . ولعل هذا هو وجه التأكيذ بزيادة حرف (من) في قوله « من قبلكم » الذي يمكن الاستغناء عنه بالاقصصار على قبلكم ، لأن (من) في الأصل للابتداء فهي تشير إلى أول الموصوفين بالقبلية فذكرها هنا استرواح لأصل معناها مع معنى التأكيذ الغالب عليها إذا وقعت مع قبل وبعد .

والخلق أصله الإيجاد على تقدير وتسوية ومنه (خلق الأديم إذا هياه ليقطعه ويخرزه) قال جبير في هرم بن سنان :

ولأنت تفرى ما خلقتَ وبِعَ حُض القوم يَخْلُقُ ثم لا يفرى

وأطلق الخلق في القرآن وكلام الشريعة على إيجاد الأشياء المدومة فهو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود إخراجاً لا صنعة فيه للبشر فإن إيجاد البشر بصنعتهم أشياء إنما هو تصويرها بتركيب متفرق أجزائها وتقدير مقادير مطلوبة منها كصانع الخرزف فالخلق وإيجاد العوالم وأجناس الموجودات وأنواعها وتولد بعضها عن بعض بما أودعت الخلقة الإلهية فيها من نظام الإيجاد مثل تكوين الأجنة في الحيوان في بطونه وبيضه وتكوين الزرع في حبوب الزريعة وتكوين الماء في الأسحبة فذلك كله خلق وهو من تكوين الله تعالى ولا عبرة بما قد يقارن بعض ذلك الإيجاد من علاج الناس كالتزوج وإلقاء الحب والنوى في الأرض للإنبات ، فالإيجاد الذي هو الإخراج من العدم إلى الوجود بدون عمل بشري

خص باسم الخلق في اصطلاح الشرع ، لأن لفظ الخلق هو أقرب الألفاظ في اللغة العربية دلالة على معنى الإيجاد من العدم الذي هو صفة الله تعالى وصار ذلك مدلول مادة خلق في اصطلاح أهل الإسلام فلذلك خص إطلاقه في لسان الإسلام بالله تعالى « أفن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » - وقال - « هل من خالق غير الله » وخص اسم الخالق به تعالى فلا يطلق على غيره ولو أطلقه أحد على غير الله تعالى بناء على الحقيقة اللغوية لكان إطلاقه عجرفة فيجب أن ينبه على تركه . وقال الفزالي في المقصد الأسنى : لاحظ للعبد في اسمه تعالى الخالق إلا بوجه من المجاز بعيد فإذا بلغ في سياسة نفسه وسياسة الخلق مبلغاً ينفرد فيه باستنباط أمور لم يسبق إليها ويقدر مع ذلك على فعلها كان كالمخترع لما لم يكن له وجود من قبل فيجوز إطلاق الاسم (أى الخالق) عليه مجازاً اه . فجعل جواز إطلاق فعل الخلق على اختراع بعض العباد مشروطاً بهذه الحالة النادرة ومع ذلك جعله مجازاً بعيداً فما حكاه الله في القرآن من قول عيسى عليه السلام « إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأتفخ فيه فيكون طائراً بإذن الله » - وقول الله تعالى - « وإذا تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى » فإن ذلك مراعى فيه أصل الإطلاق اللغوى قبل غلبة استعمال مادة خلق في الخلق الذى لا يقدر عليه إلا الله تعالى . ثم تخصيص تلك المادة بتكوين الله تعالى الموجودات ومن أجل ذلك قال تعالى « فتبارك الله أحسن الخالقين » .

وجملة « لعلكم تتقون » تعليل للأمر بأعبدوا فلذلك فصلت أى أمرتكم بعبادته لرجاء منكم أن تتقوا .

« و لعل » حرف يدل على الرجاء . والرجاء هو الإخبار عن تهيب وقوع أمر في المستقبل وقوعاً مؤكداً . فتبين أن لعل حرف مدلوله خبرى لأنها إخبار عن تأكد حصول الشيء ^(١) ومعناها مركب من رجاء التمسك في المخاطب وهو معنى جزئى حرفى وقد شاع عند المفسرين وأهل العلوم الحيرة في عمل لعل الواقعة من كلام الله تعالى لأن معنى الترجى يقتضى عدم الجزم بوقوع المرجو عند التمسك فللشك جانب في معناها حتى قال الجوهري « لعل كلمة

(١) وليس فيها معنى لإنشائي طلبى ولذلك لم ينصوا الفعل في جوابها بعد الفاء والواو بخلاف جواب التمنى ولذلك لم ينصب فأطلع من قوله تعالى « لعل أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع » إلا في رواية خفض عن عامر .

شك» وهذا لا يناسب علم الله تعالى بأحوال الأشياء قبل وقوعها ولأنها قد وردت في أخبار مع عدم حصول الرجوع لقوله تعالى «ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون» مع أنهم لم يتذكروا كما بينته الآيات من بعد .
ولهم في تأويل لعل الواقعة في كلام الله تعالى وجوه :

أحدها قال سيويوه « لعل على بابها والترجي أو التوقع إنما هو في حيز المخاطبين اهـ . »
يعنى أنها للإخبار بأن المخاطب سيكون مرجواً، واختاره الرضى قائلاً لأن الأصل أن لا تخرج عن معناها بالكلية . وأقول لا يعنى سيويوه أن ذلك معنى أصل لها ولكنه يعنى أنها مجاز قريب من معنى الحقيقة لوقوع التعميز في أحد جزأى المعنى الحقيقي لأن الرجاء يقتضى راجياً ومرجواً منه فحرف الرجاء دال على معنى فعل الرجاء إلا أنه معنى جزئى ، وكل من الفاعل والمفعول مدلول للمعنى الفعل بالالتزام، فإذا دلت قرينة على تعطيل دلالة حرف الرجاء على فاعل الرجاء لم يكن في الحرف أو الفعل تمجيزاً، إذ المجاز إنما يتطرق للمدلولات اللغوية لا العقلية وكذلك إذا لم يحصل الفعل المرجو .

ثانيها أن لعل للإطماع تقول : للقاصد لعلك تنال بغيتك، قال الزمخشري « وقد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن » . والإطماع أيضاً معنى مجازى للرجاء لأن الرجاء يلزمه التقريب والتقريب يستلزم الإطماع فالإطماع لازم بمرتبتين .

ثالثها أنها للتعليل بمعنى كي قاله قطرب وأبو على الفارسي وابن الأنباري، وأحسب أن مرادهم هذا المعنى في المواقع التي لا يظهر فيها معنى الرجاء فلا يرد عليهم أنه لا يطرد في محو قوله « وما يدريك لعل الساعة قريب » لصحة معنى الرجاء بالنسبة للمخاطب ولا يرد عليهم أيضاً أنه إثبات معنى في (لعل) لا يوجد له شاهد من كلام العرب وجعله الزمخشري قولاً متفرعاً على قول من جعلها للإطماع فقال « ولأنه إطماع من كريم إذا أطمع فعل » قال من قال: إن لعل بمعنى كي « يعنى فهو معنى مجازى ناشئ عن مجاز آخر فهو من تركيب المجاز على اللزوم بثلاث مراتب .

رابعها ما ذهب إليه صاحب الكشاف أنها استعارة فقال « ولعل واقعة في الآية موقع المجاز لأن الله تعالى خلق عباده ليتعبد لهم ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير

والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليرجح أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والمصيان كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل، ومصادقه قوله تعالى «ليبلوكم أيكم أحسن غملاً» وإنما يبلو ويختبر من تخفى عنه العواقب، ولكن شبه بالاختبار بناء أمرهم على الاختيار فكلام الكشف يجعل لعل في كلامه تعالى استعارة تمثيلية لأنه جعلها تشبيه هيئة مركبة من شأن المزيد والمراد منه والإرادة بحال مركبة من الراجي والمرجو منه والرجاء فاستعير المركب الموضوع للرجاء لمعنى المركب الدال على الإرادة .

وعندي وجه آخر مستقل وهو «أن لعل الواقعة في مقام تعليل أمر أو نهى لها استعمال يفاير استعمال لعل المستأنفة في الكلام سواء وقعت في كلام الله أم في غيره، فإذا قلت افتقد فلاناً لملك تنصحه كان إخباراً باقتراب وقوع الشيء وأنه في حيز الإمكان إن تم ما علق عليه فأما اقتضاؤه عدم جزم التكلم بالحصول فذلك معنى التزامي أغلبي قد يعلم انتفاؤه بالقرينة وذلك الانتفاء في كلام الله أوقع، فاعتقادنا بأن كل شيء لم يقع أو لا يقع في المستقبل هو القرينة على تعطيل هذا المعنى الالتزامي دون احتياج إلى التأويل في معنى الرجاء الذي تقيده لعل حتى يكون مجازاً أو استعارة لأن لعل إنما أتى بها لأن المقام يقتضي معنى الرجاء فالترام تأويل هذه الدلالة في كل موضع في القرآن تعطيل لمعنى الرجاء الذي يقتضيه المقام والجماعة لجأوا إلى التأويل لأنهم نظروا إلى لعل بنظر متحد في مواقع استعمالها بخلاف لعل المستأنفة فإنها أقرب إلى إنشاء الرجاء منها إلى الإخبار به . وعلى كل فعنى لعل غير معنى أفعال المقاربة » .

والتقوى هي الحذر مما يكره، وشاعت عند العرب والمتدينين في أسبابها، وهو حصول صفات الكمال التي يجمعها التدين ، وقد تقدم القول فيها عند قوله تعالى « هدى للمتقين » . ولما كانت التقوى نتيجة العبادة جعل رجاؤها أثراً للأمر بالعبادة وتقدم عند قوله تعالى « هدى للمتقين »، فالمعنى اعبدوا ربكم رجاء أن تتقوا فتصبحوا كما يدين متقين، فإن التقوى هي الغاية من العبادة فرجاء حصولها عند الأمر بالعبادة وعند عبادة العابد أو عند إرادة الخلق والتكوين واضح الفائدة .

﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ﴾

يتعين أن قوله « الذي جعل لكم الأرض فراشا » صفة ثانية للرب لأن مساقها مساق قوله « الذي خلقكم »، والمقصود بالإيماء إلى سبب آخر لاستحقاقه العبادة وإفراده بها فإنه لما أوجب عبادة أنه خالق الناس كلهم أتبع ذلك بصفة أخرى تقتضي عبادتهم إياه وحده، وهي نعمه المستمرة عليهم مع ما فيها من دلائل عظيم قدرته فإنه مكن لهم سبل العيش وأولها المكان الصالح للاستقرار عليه بدون لغوب فجعله كالفرش لهم ومن إحاطة هذا القرار بالهواء النافع لحياتهم والذي هو غذاء الروح الحيواني، وذلك ما أشير إليه بقوله « والسماء بناء » وبكون تلك الكرة الهوائية واقية الناس من إضرار طبقات فوقها متناهية في العلو، من زمهرير أو عناصر غريبة قاتلة خائفة، فالكرة الهوائية جعلت فوق هذا العالم فهي كالبناء له وتحميها كنفع البناء فشبهت به على طريقة التشبيه البليغ وبأن أخرج للناس ما فيه إقامة أود حياتهم باجتماع ماء السماء مع قوة الأرض وهو الثمار.

والمراد بالسماء هنا إطلاقها العرفي عند العرب وهو ما يبد وللناظر كالقبة الزرقاء وهو كرة الهواء المحيط بالأرض كما هو المراد في قوله « أو كصيب من السماء » وهذا هو المراد الغالب إذا أطلق السماء بالإفراد دون الجمع.

ومعنى جعل الأرض فراشا أنها كالفرش في التمكن من الاستقرار والاضطجاع عليها وهو أخص أحوال الاستقرار. والمعنى أنه جعلها متوسطة بين شدة الصخور بحيث تؤلم جلد الإنسان وبين رخاوة الحماة بحيث يزحزح الكائن فوقها ويسوخ فيها وتلك منة عظيمة.

وأما وجه شبه السماء بالبناء فهو أن الكرة الهوائية جعلها الله حجرة بين الكرة الأرضية وبين الكرة الأثيرية فهي كالبناء فيما يراد له البناء وهو الوقاية من الأضرار النازلة، فإن للكرة الهوائية دفعا لأضرار أظهرها دفع ضرر طغيان مياه البحار على الأرض ودفع أضرار بلوغ أهوية تندفع عن بعض الكواكب الينا وتلطيفها حتى تختلط بالهواء أو صد الهواء إياها عنا مع ما في مشابهة منظر الكرة الهوائية لهيئة القبة، والقبة بيت من آدم مقبب وتسمى بناء،

والبناء في كلام العرب ما يرفع سمكه على الأرض للوقاية سواء كان من حجر أو من آدم أو من شعر، ومنه قولهم: بنى على امرأته إذا تزوج، لأن المزوج يجعل بيتا يسكن فيه مع امرأته وقد اشتهر إطلاق البناء على القبة من آدم ولذلك سموه الأدم الذي تبنى منه القباب مبناة بفتح الميم وكسرها، وهذا كقوله في سورة الأنبياء «وجعلنا السماء سقفا محفوظا».

فإن قلت يقتضى كلامك هذا أن الامتنان يجعل السماء كالبناء لوقاية الناس من قبيل المعجزات العلمية التي أشرت إليها في المقدمة العاشرة وذلك لا يدركه إلا الأجيال التي حدثت بعد زمان النزول فإذا يكون حظ المسلمين وغيرهم الذين نزلت بينهم الآية «والذين جاءوا من بعدهم» في عدة أجيال فإن أهل الجاهلية لم يكونوا يشعرون بأن للسماء خاصية البناء في الوقاية وغاية ما كانوا يتخيلونه أن السماء تشبه سقف القبة كما قالت الأعرابية حين سئلت عن معرفة النجوم: أيجهل أحد خرزات معلقة في سقفه، فتمحض الآية لإفادة العبرة بذلك الخلق البديع إلا أنه ليس فيه حظ من الامتنان الذي أفاده قوله «لكم» فهل يخص تعلقه بفعل جعل المصرح به دون تعلقه بالفعل المطوى تحت واو العطف، أو يجعله متعلقا بقوله «فراشا» فيكون قوله «والسماء بناء» معطوفا على معمول فعل الجعل المجرد عن التقييد بالمتعلق.

قلت: هذا يفضي إلى التحكم في تعلق قوله «لكم» تحكما لا يدل عليه دليل للسامع بل الوجه أن يجعل لكم متعلقا بفعل (جعل) ويكفي في الامتنان بخلق السماء إشعار السامعين لهذه الآية بأن في خلق السماء على تلك الصفة ما في إقامة البناء من الفوائد على الإجمال ليفرضه السامعون على مقدار قرائحهم وأفهامهم ثم يأتي تأويله في قابل الأجيال.

وحذف (لكم) عند ذكر السماء إيجازا لأن ذكره في قوله «جعل لكم الأرض فراشا» دليل عليه.

وجعل إن كانت بمعنى أوجد فحمل الامتنان هو إن كانتا على هذه الحالة وإن كانت بمعنى صير فهي دالة على أن الأرض والسماء قد انتقلتا من حال إلى حال حتى صارتا كما هما. وصار أظهر في معنى الانتقال من صفة إلى صفة وقواعد علم طبقات الأرض (الجيولوجيا) تؤذن بهذا الوجه الثاني فيكون في الآية منتان وعبرتان في جعلهما على ما رأينا وفي الأطوار التي انتقلتا فيهما بقدرة الله تعالى وإذنه فيكون كقوله تعالى «أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما» إلى قوله - وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون».

وقد امتن الله وضرب العبرة بأقرب الأشياء وأظهرها لسائر الناس حاضرهم وباديهم وبأول الأشياء في شروط هذه الحياة. وفيهما أنفع الأشياء وهما الهواء والماء النابع من الأرض وفيهما كانت أول منافع البشر ، وفي تخصيص الأرض والسما بالذكر نكتة أخرى وهي التمهيد لما سيأتى من قوله « وأنزل من السماء ماء » إلخ . وابتدأ بالأرض لأنها أول ما يخطر ببال المعتبر ثم بالسماء لأنه بعد أن ينظر لما بين يديه ينظر إلى ما يحيط به .

وقوله « وأنزل من السماء ماء فأخرج به » إلخ هذا امتنان بما يلحق الإيجاد مما يحفظه من الاختلال وهو خليفة لما تتلفه الحرارة الغريزية والعمل العصبي والدماغى من القوة البدنية ليدوم قوام البدن بالغذاء وأصل الغذاء هو ما يخرج من الأرض وإنما تخرج الأرض النبات بنزول الماء عليها من السماء أى من السحاب والطبقات العليا .

واعلم أن كون الماء نازلا من السماء هو أن تسكونه يكون في طبقات الجو من آثار البخار الذى في الجو فإن الجو ممتلئ دائما بالأبخرة الصاعدة إليه بواسطة حرارة الشمس من مياه البحار والأنهار ومن نداوة الأرض ومن النبات ولهذا نجد الإناء المملوء ماء فارغا بعد أيام إذا ترك مكشوبا للهواء فإذا بلغ البخار أقطار الجو العالية برد يبرودتها وخاصة في فصل الشتاء فإذا برد مال إلى التميع ، فيصير سحابا ثم يمكث قليلا أو كثيرا بحسب التناسب بين برودة الطبقات الجوية والحرارة البخارية فإذا زادت البرودة عليه انقبض السحاب وثقل وتميع فتجتمع فيه الفقائيع المائية وتثقل عليه فتزل مطرا وهو ما أشار له قوله تعالى « وينشئ السحاب الثقال » . وكذلك إذا تعرض السحاب للريح الآتية من جهة البحر وهى ريح ندية ارتفع الهواء إلى أعلى الجو فبرد فصار مائما وربما كان السحاب قليلا فسأقت إليه الريح سحابا آخر فانضم أحدهما للآخر ونزلا مطرا ، ولهذا غلب المطر بعد هبوب الريح البحرية وفي الحديث « إذا أنشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غديقة . ومن القواعد أن الحرارة وقلة الضغط يزيدان في صعود البخار وفي قوة انبساطه والبرودة وكثرة الضغط يصيران البخار مائما وقد جرب أن صعود البخار يزداد بقدر قرب الجهة من خط الاستواء وينقص بقدر بعده عنه وإلى بعض هذا يشير ما ورد في الحديث أن المطر ينزل من صخرة تحت العرش فإن العرش هو اسم لسماء من السماوات والصخرة تقرب لمكان ذى رودة وقد علمت أن المطر تنشئه البرودة فيتميع السحاب فكانت البرودة هى لقاح المطر .

وإمن التي في قوله « من الثمرات » ليست للتبعيض إذ ليس التبعيض مناسبا لمقام الامتنان بل إما لبيان الرزق المخرج وتقديم البيان على المبين شائع في كلام العرب، وإما زائدة لتأكيد تعلق الإخراج بالثمرات .

﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ ٢٢

أنت الفاء لترتيب هاته الجملة على الكلام السابق وهو مترتب على الأمر بالعبادة ولا تاهية والفعل مجزوم وليست نافية حتى يكون الفعل منصوبا في جواب الأمر من قوله « عابدوا ربكم » . والمراد هنا تسبيه الخاص وهو حصوله عن دليل يوجب به وهو أن الذي أمركم بعبادته هو المستحق للإفراد بها فهو أخص من مطلق ضد العبادة لأن ضد العبادة عدم العبادة . ولكن لما كان الإشراك للمعبود في العبادة يشبه ترك العبادة جعل ترك الإشراك مساويا لنقيض العبادة لأن الإشراك ما هو إلا ترك لعبادة الله في أوقات تعظيم شركائهم .

والند بكسر النون المساوي والمائل في أمر من مجد أو حرب، وزاد بعض أهل اللغة أن يكون مناوئا أي معاديا، وكأنهم نظروا إلى اشتقاقه من ند إذا نقر وعاند . وليس بمتعين لجواز كونه اسما جامدا وأظن أن وجه دلالة الند على المناوأة والمضادة أنها من لوازم المماثلة عرفا عند العرب، فإن شأن المثل عندهم أن ينافس مماثله ويواجهه في مراده فتحصل المضادة . ونظيره في عكسه تسميتهم المائل قريبا، فإن القريع هو الذي يقارع ويضارب . ولما كان أحد لا يتصدى لقارعة من هو فوقه لخشيته ولا من هو دونه لاحتقاره كانت المقارعة مستلزمة للمماثلة ، وكذلك قولهم قرن للمحارب المكافئ في الشجاعة . ويقال جعل له ندا، إذا سوى غيره به .

والمعنى لا تثبتوا لله أندادا تجعلونها جعلا وهي ليست أندادا وسماها أندادا تعريضا بزعمهم لأن حال العرب في عبادتهم لها كحال من يسوى بين الله وبينها وإن كان أهل الجاهلية يقولون إن الآلهة شفعاء ويقولون ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله، وجعلوا الله خالق الآلهة فقالوا في التلبية « لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك » ، لكنهم لما عبدوها ونسوا بعبادتها والسمي إليها والندور عندها وإقامة المواسم حولها عبادة الله ، أصبح عملهم

عمل من يعتقد التسوية بينها وبين الله تعالى لأن العبرة بالفعل لا بالقول، وفي ذلك معنى من التعريض بهم ورميهم باضطراب الحال ومناقضة الأقوال للأفعال .

وقوله « وأنتم تعلمون » جملة حالية ومفعول تعلمون متروك لأن الفعل لم يقصد تعليقه بمفعول بل قصد إثباته لفاعله فقط فنزل الفعل منزلة اللازم ، والمعنى وأنتم ذو علم . والمراد بالعلم هنا العقل التام وهو رجحان الرأي المقابل عندهم بالجهل على نحو قوله تعالى « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » وقد جعلت هاته الحال محط النهي والنفي تليحافى الكلام للجمع بين التوبيخ وإثارة الهمة فإنه أثبت لهم علما ورجاحة الرأي ليشير همتهم ويلفت بصائرهم إلى دلائل الواحدانية ونهاهم عن اتخاذ الآلهة أو نفي ذلك مع تلبسهم به وجعله لا يجتمع مع العلم توبيخا لهم على ما أهملوا من مواهب عقولهم وأضاعوا من سلامة مداركهم . وهذا منزع تهذيبي عظيم أن يعمد الربى فيجمع لمن يريه بين ما يدل على بقية كمال فيه حتى لا يقتل همته باليأس من كماله فإنه إذا ساءت ظنونه في نفسه خارت عزيمته وذهبت مواهبه ، ويأتى بما يدل على نقائص فيه ليطلب الكمال فلا يستريح من الكد في طلب العلا والكمال .

وقد أوما قوله « وأنتم تعلمون » إلى أنهم يعلمون أن الله لا ندله ولكنهم تعاموا وتناسوا فقالوا « إلا شريكاً هو لك » .

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾²³

انتقال لإثبات الجزء الثانى من جزئى الإيمان بعد أن تم إثبات الجزء الأول من ذلك بما قدمه من قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الخ » . فتلك هى المناسبة التى اقتضت عطف هذه الجملة على جملة « يا أيها الناس اعبدوا ربكم » ، ولأن النهى عن أن يجعلوا لله أنداداً جاء من عند الله فهم بمظنة أن ينكروا أن الله نهى عن عبادة شفعائه ومقربيه لأنهم من ضلالهم كانوا يدعون أن الله أمرهم بذلك قال تعالى « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم » فقد اعتلوا لعبادة الأصنام بأن الله أقامها وسائط بينه وبينهم ، فزادت بهذا مناسبة عطف قوله « وإن

كنتم في ريب» عقب قوله « فلا تجعلوا لله أندادا » . وآتى يان في تعليق هذا الشرط وهو كونهم في ريب وقد علم في فن المعاني اختصاص إن بمقام عدم الجزم بوقوع الشرط ، لأن مدلول هذا الشرط قد حَفَّ به من الدلائل ما شأنه أن يقلع الشرط من أصله بحيث يكون وقوعه مفروضا فيكون الإتيان بـ يان مع تحقق المخاطب علم التكلم بتحقيق الشرط توبيخا على تحقق ذلك الشرط ، كأن ريبهم في القرآن مستضعف الوقوع . ووجه ذلك أن القرآن قد اشتطت ألفاظه ومعانيه على مآل تدبره العقل السليم لجزم بكونه من عند الله تعالى فإنه جاء على فصاحة وبلاغة ما عهدوا مثلها من فحول بلغائهم ، وهم فيهم متوافرون متكاثرون حتى لقد سجد بعضهم لبلاغته واعترف بعضهم بأنه ليس بكلام بشر . وقد اشتمل من المعاني على مالم يطرقة شعراؤهم وخطبائهم وحكماؤهم ، بل وعلى مالم يبلغ إلى بعضه علماء الأمم . ولم يزل العلم في طول الزمان يظهر خبايا القرآن ويبرهن على صدق كونه من عند الله فهذه الصفات كافية لهم في إدراك ذلك وهم أهل العقول الراجحة والفطنة الواضحة التي دلت عليها أثمارهم وأخبارهم وبداهتهم ومناظرتهم ، والتي شهد لهم بها الأمم في كل زمان ، فكيف يبقى بعد ذلك كله مسلك للريب فيه إليهم فضلا عن أن يكونوا منغمسين فيه .

ووجه الإتيان بنى الدالة على الظرفية الإشارة إلى أنهم قد امتلكهم الريب وأحاط بهم إحاطة الظرف بالمظروف واستمارة (في) لمعنى الملابس شائعة في كلام العرب كقولهم هو في نعمة . وآتى بفعل نزل دون أنزل لأن القرآن نزل نجوما . وقد تقدم في أول التفسير أن فَعَلَ يدل على التقضى شيئا فشيئا ، على أن صاحب الكشف قد ذكر أن اختياره هنا في مقام التحدى لمراعاة ما كانوا يقولون لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة فلما كان ذلك من مشارات شبههم ناسب ذكره في تحديهم أن يأتوا بسورة مثله منجمة . والسورة قطعة من القرآن معينة فتميزه عن غيرها من أمثالها بمبدأ ونهاية تشتمل على ثلاث آيات فأكثر في غرض تام أو عدة أغراض .

وجعل لفظ سورة اسما جنسيا لأجزاء من القرآن اصطلاحا جاء به القرآن . وهي مشتقة من السور وهو الجدار الذي يحيط بالقرية أو الحظيرة ، فاسم السورة خاص بالأجزاء المعينة من القرآن دون غيره من الكتب وقد تقدم تفصيله في المقدمة الثامنة من مقدمات هذا

التفسير ، وإنما كان التحدى بسورة ولم يكن بمقدار سورة من آيات القرآن لأن من جملة وجوه الإعجاز أموراً لا تظهر خصائصها إلا بالنظر إلى كلام مستوفى في غرض من الأغراض وإنما تنزل سور القرآن في أغراض مقصودة فلا غنى عن مراعاة الخصوصيات المناسبة لفوائح الكلام وخواتمه بحسب الغرض ، واستيفاء الغرض المسوق له الكلام ، وصحة التقسيم ، ونكت الإجمال والتفصيل ، وأحكام الانتقال من فن إلى آخر من فنون الغرض ، ومناسبات الاستطراد والاعتراض والخروج والرجوع ، وفصل الجمل ووصلها ، والإيجاز والإطناب ، ونحو ذلك مما يرجع إلى نكت مجموع نظم الكلام ، وتلك لا تظهر مطابقتها جلية إلا إذا تم الكلام واستوفى الغرض حقه ، فلا جرم كان لنظم القرآن وحسن سبكه إعجازٌ يفوت قدرة البشر هو غير الإعجاز الذي لجّله وتراكبته وفصاحة ألفاظه . فكانت السورة من القرآن بمنزلة خطبة الخطيب وقصيدة الشاعر لا يُحكم لها بالتفوق إلا باعتبارات مجموعها بعد اعتبار أجزائها . قال الطيبي في حاشية الكشف عند قوله تعالى « فلم تقتلوهم » في سورة الأتقال ، ولسر النظم القرآني كان التحدى بالسورة وإن كانت قصيرة دون الآيات وإن كانت ذوات عدد .

والتنكير للإفراد أو النوعية . أى بسورة واحدة من نوع السور وذلك صادق بأقل سورة ترجمت باسم يخصها ، وأقل السور عدد آيات سورة الكوثر . وقد كان المشركون بالمدينة تبعاً للمشركين بمكة وكان نزول هذه السورة في أول العهد بالهجرة إلى المدينة فكان المشركون كلهم ألبا على النبي صلى الله عليه وسلم . يتداولون الإغراء بتكذيبه وصد الناس عن اتباعه ، فأعيد لهم التحدى بإعجاز القرآن الذي كان قد سبق تحديهم به في سورة يونس وسورة هود وسورة الإسراء . وقد كان التحدى أولاً بالإتيان بكتابٍ مثل ما نزل منه ففي سورة الإسراء « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » . فلما عجزوا استنزلوا إلى الإتيان بعشر سور مثله في سورة يونس . ثم استنزلوا إلى الإتيان بسورة من مثله في سورة هود .

والمثل أصله المثل والمُشابه تمام المشابهة فهو في الأصل صفة يتبع موصوفاً ثم شاع إطلاقه على الشيء المشابه الكافي .

والضمير في قوله «من مثله» يجوز أن يعود إلى «ما نزلنا» أي من مثل القرآن ، ويجوز أن يعود إلى «عبدنا» فإن أعيد إلى «ما نزلنا» أي من مثل القرآن فالأظهر أن من ابتدائية أي سورة مأخوذة من مثل القرآن أي كتاب مثل القرآن والجار والمجرور صفة لسورة ، ويحتمل أن تكون من (تبعيضية أو بيانية أو زائدة. وقد قيل بذلك كله، وهي وجوه مرجوحة، وعلى الجميع فالجار والمجرور صفة لسورة، أي هي بعض مثل ما نزلنا ، ومثل اسم حينئذ بمعنى المائل ، أو سورة مثل ما نزلنا و (مثل) صفة على احتمالي كون من بيانية أو زائدة ، وكل هذه الأوجه تقتضي أن المثل سواء كان صفة أو اسما فهو مثل مقدّر بناء على اعتقادهم وفرضهم ولا يقتضي أن هذا المثل موجود لأن الكلام مسوق مساق التعجيز . وإن أعيد الضمير لعبدنا فمن لتعمدية فعل اثتوا وهي ابتدائية وحينئذ فالجار والمجرور ظرف لغو غير مستقر . ويجوز كون الجار والمجرور صفة لسورة على أنه ظرف مستقر والمعنى فيهما اثتوا بسورة منتزعة من رجل مثل محمد في الأمية ، ولفظ مثل إذن اسم .

وقد تبين لك أن لفظ مثل في الآية لا يحتمل أن يكون المراد به الكناية عن المضاف إليه على طريقة قوله تعالى « ليس كمثله شيء » بناء على أن لفظ مثل كناية عن المضاف إليه إذ لا يستقيم المعنى أن يكون التقدير فأتوا بسورة من القرآن ، أو من محمد خلافا لمن توهم ذلك من كلام الكشاف وإنما لفظ مثل مستعمل في معناه الصريح إلا أنه أشبه المكّنّي به عن نفس المضاف هو إليه من حيث إن المثل هنا على تقدير الاسمية غير متحقق الوجود إلا أن سبب انتفاء تحققه هو كونه مفروضا فإن كون الأمر للتعجيز يقتضي تعذر المأمور ، فليس شيء من هاته الوجوه بمقتضى وجود مثل للقرآن حتى يراد به بعض الوجوه كما توهمه التفتراني . وعندى أن الاحتمالات التي احتملها قوله «من مثله» كلها مرادة لرد دعاوى المكذبين في اختلاف دعاويهم فإن منهم من قال: القرآن كلام بشر ، ومنهم من قال: هو مكتوب من أساطير الأولين ، ومنهم من قال: إنما يعلمه بشر . وهاته الوجوه في معنى الآية تُفند جميع الدعاوى فإن كان كلام بشر فأتوا بمثاله أو بمثله ، وإن كان من أساطير الأولين فأتوا أنتم بجزء من هذه الأساطير ، وإن كان يعلمه بشر فأتوا أنتم من عنده بسورة فما هو يبخيل عنكم إن سألتموه . وكل هذا إرخاء لعنان المعارضة وتسجيل للإعجاز عند عدما .

فالتحدى على صدق القرآن هو مجموع مماثلة القرآن في ألفاظه وتراكيبه ، ومماثلة الرسول المنزل عليه في أنه أي لم يسبق له تعليم ولا يعلم الكتب السالفة ، قال تعالى « أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب » . فذلك معنى المماثلة فلو أتوا بشيء من خطب أو شعر بلغائهم غير مشتمل على ما يشتمل عليه القرآن من الخصوصيات لم يكن ذلك إتيانا بما تحداهم به ، ولو أتوا بكلام مشتمل على معان تشريعية أو من الحكمة من تأليف رجل عالم حكيم لم يكن ذلك إتيانا بما تحداهم به . فليس في جعل من ابتدائية إيهام أجزاء أن يأتوا بشيء من كلام بلغائهم لأن تلك مماثلة غير تامة .

وقوله تعالى « وادعوا شهداءكم من دون الله » معطوف على « فأتوا بسورة » أي اتتوا بها وادعوا شهداءكم . والدعاء يستعمل بمعنى طلب حضور المدعو ، وبمعنى استعطافه وسؤاله لفعل ما ، قال أبو فراس يخاطب سيف الدولة ليفديه من أسر ملك الروم :
دَعَوْتُكَ لِلجَفْنِ القَرِيحِ المَسْهَدِ لَدَى وَلِلنُّومِ الطَّرِيدِ المَشْرَدِ

والشهداء جمع شهيد فاعيل بمعنى فاعل من شهد إذا حضر ، وأصله الحاضر قال تعالى « ولا يَأْبَ الشهداء إذا ما دُعُوا » ثم استعمل هذا اللفظ فيما يلزمه الحضور مجازاً أو كناية لا بأصل وضع اللفظ ، وأطلق على النصير على طريقة الكناية فإن الشاهد يؤيد قول المشهود فينصره على معارضه ولا يطلق الشهيد على الإمام والقدوة وأثبتته البيضاوى ولا يعرف في كتب اللغة ولا في كلام المفسرين . ولعله أنجر إليه من تفسير الكشاف لحاصل معنى الآية فتوهمه معنى وضعياً فالمراد هنا ادعوا آلهتكم بقرينة قوله « من دون الله » أي ادعوه من دون الله كدأبكم في الفرع إليهم عند مهماتكم معرضين بدعائهم واستنجادهم عن دعاء الله واللجأ إليه ففي الآية إدماج توبيخهم على الشرك في أثناء التبعيز عن المعارضة وهذا الإدماج من أفانين البلاغة أن يكون مراد البليغ غرضين فيقرن الغرض المسوق له الكلام بالغرض الثانى وفيه تظهر مقدرة البليغ إذ يأتى بذلك الاقتران بدون خروج عن غرضه المسوق له الكلام ولا تكلف . قال الحرث بن حنظلة :

أَذْنُنَا بَيْنَهَا اسْمَاءُ رَبِّ ثَاوِيْمَلٍّ مِنْهُ الثَّوَاءُ

فإن قوله رب ثاو عند ذكر بعد الحبيبة والتحسر منه كناية عن أن ليست هى من هذا القبيل الذى يعمل ثاؤه . وقد قضى بذلك حق إرضائها بأنه لا يحفل بأقامة غيرها ، وقد عد

الإدماج من المحسنات البديعة وهو جدير بأن يعد في الأبواب البلاغية في مبحث الإطناب أو تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر . فإن آلهتهم أنصار لهم في زعمهم .

ويجوز أن يكون المراد ادعوا نصراءكم من أهل البلاغة فيكون تعجيزاً للامة والخاصة . وادعوا من يشهد بمماثلة ما أتيت به لما نزلنا، على نحو قوله تعالى « قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا » ويكون قوله « من دون الله » على هذه الوجوه حالا من الضمير في ادعوا أو من شهداءكم أى في حال كونكم غير داعين لذلك الله أو حال كون الشهداء غير الله بمعنى اجعلوا جانب الله الذى أنزل الكتاب كالجانب المشهود عليه فقد أذناكم بذلك تيسيراً عليكم لأن شدة تسجيل العجز تكون بمقدار تيسير أسباب العمل، وجوز أن يكون دون بمعنى أمام وبين يدي يعنى ادعوا شهداءكم بين يدي الله، واستشهد له بقول الأعشى :

تريك القذى من دونها وهى دونه إذا ذاقها من ذاقها يتمطق (١)

كما جوز أن يكون من دون الله بمعنى من دون حزب الله وهم المؤمنون أى أحضروا شهداء من الذين هم على دينكم فقد رضيناكم شهوداً فإن البارع فى صناعة لا يرضى بأن يشهد بتصحيح فاسدها وعكسه إباءة أن ينسب إلى سوء المعرفة أو الجور، وكلاهما لا يرضاه ذو المروءة وقديماً كانت العرب تتنافر وتتعاكم إلى عقلائها وحكامها فما كانوا يحفظون لهم غلطاً أو جوراً. وقد قال السموأل :

إنا إذا مالت دواعى الهوى وأنصت السامع للقائل
لا نجمل الباطل حقاً ولا نلظ دون الحق بالباطل (٢)
نحاف أن تسفه أحلامنا فنخمل الدهر مع الخامل

وعلى هذا التفسير يحى قول الفقهاء إن شهادة أهل المعرفة بإثبات العيوب أو بالسلامة لا تشترط فيها العدالة، وكنت أعلل ذلك فى دروس الفقه بأن المقصود من العدالة تحقق الوازع عن شهادة الزور، وقد قام الوازع العلمى فى شهادة أهل المعرفة مقام الوازع الدينى لأن العارف

(١) يصف الخمر فى الضفاء بأنها تريك القذى أمامها من شدة ما تكبر حجمه فى نظر العين وهى بينك وبين القذى . وقوله يتمطق أى يحرك فكيف ولسانه تلذذا بحسن طعمها . وهذا البيت من قصيدته الغافية المشهورة . (٢) لظ بالشئ يلفظ، وألفظ به يلفظ ما بمعنى لزمه وثابر عليه

حريص ما استطاع أن لا يؤثر عنه الغلط والخطأ وكفى بذلك وازعاجاً عن تعمدته وكفى بعلمه مظنة لإصابة الصواب فحصل المقصود من الشهادة .

وقوله « إن كنتم صادقين » اعتراض في آخر الكلام وتذييل . أتى بأن الشرطية التي الأصل في شرطها أن يكون غير مقطوع بوقوعه لأن صدقهم غير محتمل الوقوع وإن كنتم صادقين في أن القرآن كلام بشر وإنكم أنتم بتمثله . والصدق ضد الكذب وهما وصفان للخبر لا يخلو عن أحدهما فالصدق أن يكون مدلول الكلام الخبري مطابقاً ومماثلاً للواقع في الخارج أى في الوجود الخارجى احترازاً عن الوجود الذهني . والكذب ضد الصدق وهو أن يكون مدلول الكلام الخبري غير مطابق أى غير مماثل للواقع في الخارج . والكلام موضوع للصدق وأما الكذب فاحتمال عقلي والإنشاء لا يوصف بصدق ولا كذب إذ لا معنى لمطابقته لما في نفس الأمر لأنه إيجاد للمعنى لا للأمر الخارجية . هذا معنى الصدق والكذب في الإطلاق المشهور وقد يطلق الكذب صفة ذم فيلاحظ في معناه حينئذ أن مخالفته للواقع كانت عن تعمد فتوهم الجاحظ أن ماهية الكذب تتقوم من عدم مطابقة الخبر للواقع وللاعتقاد معا وسرى هذا التقوم إلى ماهية الصدق فجعل قوامها المطابقة للخارج والاعتقاد معا ومن هنا أثبت الواسطة بين الصدق والكذب . وقريب منه قول الراغب ويشبه أن يكون الخلاف لفظياً وعمل بسطه في علمي الأصول والبلاغة . والمعنى إن كنتم صادقين في دعوى أن القرآن كلام بشر، فحذف متعلق صادقين لدلالة ما تقدم عليه ، وجواب الشرط محذوف تدل عليه جملة مقدرة بعد جملة « وادعوا شهداءكم من دون الله » إذ التقدير فتأتون بسورة من مثله ودل على الجملة المقدرة قوله قبلها « فأتوا بسورة من مثله » وتكون الجملة المقدرة دليلاً على جواب الشرط فتصير جملة إن كنتم صادقين تكزيماً للتحدى . وفي هذه الآية إثارة ل حماسهم إذ عرض بعدم صدقهم فتتوفر دواعيهم على المعارضة .

﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ
أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ 24

تقريع على الشرط وجوابه ، أى فإن لم تأتوا بسورة أو أتيتم بما زعمتم أنه سورة ولم
يستطع ذلك شهداؤكم على التفسيرين فاعلموا أنكم اجترأتم على الله بتكذيب رسوله المؤيد
بمعجزة القرآن فاتقوا عقابه المد لأمثالكم .

ومفعول تفعلوا محذوف يدل عليه السياق أى فإن لم تفعلوا ذلك أى الإتيان بسورة مثله وسياق
الكلام على حذف المفعول فى مثله عند قوله تعالى « وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته » فى سورة المائدة .
وجىء بـإن الشرطية التى الأصل فيها عدم القطع مع أن عدم فعلهم هو الأرجح بقريضة مقام
التحدى والتعجيز ؛ لأن القصد إظهار هذا الشرط فى صورة النادر مبالغته فى توفير دواعيهم
على المعارضة بطريق الملاينة والتحريض واستقصاء لهم فى إمكانها وذلك من استئزال طائر
الخصم وقيد لأوابد مكابرتة ومجادلة له بالتى هى أحسن حتى إذا جاء للحق وأنصف من نفسه
يرتقى معه فى درجات الجدل ؛ ولذلك جاء بعده « ولن تفعلوا » كأن التحدى يتدبر فى شأنهم ، ويزن
أمرهم فيقول أولا اثوا بسورة ، ثم يقول قدرُوا أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله وأعدوا لهاته
الحالة مخلصاً منها ثم يقول ها قد أيقنت وأيقنت أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله . مع ما فى هذا
من توفير دواعيهم على المعارضة بطريق المخاشنة والتحذير .

ولذلك حسن موقع لن الدالة على نفى المستقبل فالنفى بها أكد من النفى بلا ، ولهذا قال
سيبويه لا لنفى يفعل ، ولن لنفى سيفعل فقد قال الخليل إن لن حرف مختزل من لا النافية وأن
الاستقبالية وهو رأى حسن وإذا كانت لنفى المستقبل تدل على النفى المؤيد غالباً لأنه لما لم يوقت
بحد من حدود المستقبل دل على استغراق أزمنته إذ ليس بعضها أولى من بعض ومن أجل
ذلك قال الزمخشري بإفادتها التأييد حقيقة أو مجازاً وهو التأكيذ ، وقد استقرت مواقعها فى
القرآن وكلام العرب فوجدتها لا يؤتى بها إلا فى مقام إرادة النفى المؤكد أو المؤيد . وكلام الخليل
فى أصل وضعها يؤيد ذلك فمن قال من النجاة أنها لا تقيد تأكيذا ولا تأييدا فقد كابر .

وقوله « ولن تفعلوا » من أكبر معجزات القرآن فإنها معجزة من جهتين : الأولى أنها
أثبتت أنهم لم يعارضوا لأن ذلك أبعد لهم على المعارضة لو كانوا قادرين ، وقد تأكد ذلك كله

بقوله قبل إن كنتم صادقين وذلك دليل المعجز عن الإتيان بمثله فيدل على أنه كلام من قدرته فوق طوق البشر . الثانية أنه أخبر بأنهم لا يأتون بذلك في المستقبل فما أتى أحد منهم ولا ممن خلفهم بما يعارض القرآن فكانت هاته الآية معجزة من نوع الإعجاز بالإخبار عن الغيب مستمرة على تعاقب السنين فإن آيات المعارضة الكثيرة في القرآن قد قرعت بها أسماع المعاندين من العرب الذين أبوا تصديق الرسول وتواترت بها الأخبار بينهم وسارت بها الركبان بحيث لا يسمع ادعاء جهلها ، ودواعي المعارضة موجودة فيهم : ففي خاصتهم بما يأنسونه من تأهلهم لقول الكلام البليغ وهم شعراؤهم وخطباؤهم . وكانت لهم مجامع التقاول ونوادي التشاور والتعاون ، وفي عامتهم وصعاليكهم بمرصهم على حث خاصتهم لدفع مسببة الغلبة عن قبائلهم ودينتهم والانتصار لآلهتهم وإيقاف تيار دخول رجالهم في دين الإسلام . مع ما عرف به العربي من إباءة الغلبة وكراهة الاستكانة . فما أمسك الكافة عن الإتيان بمثل القرآن إلا لمعجزهم عن ذلك وذلك حجة على أنه منزل من عند الله تعالى ، ولو عارضه واحد أو جماعة لطاروا به فرحا وأشاعوه وتناقلوه فإنهم اعتادوا تناقل أقوال بلغائهم من قبل أن يغريهم التحدى فما ظنك بهم لو ظفروا بشيء منه يدفعون به عنهم هذه الاستكانة وعدم العثور على شيء يدعى من ذلك يوجب اليقين بأنهم أمسكوا عن معارضته ، وسنبين ذلك بالتفصيل في آخر تفسير هذه الآية .

وتفعلوا الأول مجزوم بلم لا محالة لأن إن الشرطية دخلت على الفعل بعد اعتباره منفيًا فيكون معنى الشرط متسلطا على لم وفعلها فظهر أن ليس هذا متنازع بين إن ولم في العمل في تفعلوا لاختلاف المعنيين فلا يفرض فيه الاختلاف الواقع بين النحاة في صحة تنازع الحرفين معمولا واحدا كما توهمه ابن الملق أحد نحاة الأندلس نسبة إليه في التصريح على التوضيح^(١) على أن الحق أنه لا مانع منه مع اتحاد الاقتضاء من حيث المعنى وقد أخذ جوازه من كلام أبي علي الفارسي في المسائل الدمشقيات ومن كتاب التذكرة له أنه جعل قول الراجز :

حتى تراها وكأنَّ وكانَّ أعناقها مُشَرَّفَات في قرَن

من قبيل التنازع بين كأنَّ المشددة وكأنَّ المخففة .

وقوله « فاتقوا النار » أثر لجواب الشرط في قوله « فإن لم تفعلوا » دل على جمل محذوفة

(١) قل من يعرف اسمه ، ولم يترجم له في البغية . وهو محمد بن عبد الله الأشبيلي له كتاب البسيط

للإيجاز لأن جواب الشرط في المعنى هو ما جرىء بالشرط لأجله وهو مفاد قوله وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا، فتقدير جواب قوله فإن لم تفعلوا أنه « فأيقنوا بأن ما جاء به محمد من عندنا وأنه صادق فيما أمركم به من وجوب عبادة الله وحده واحذروا إن لم تمتثلوا أمره عذاب النار » فوق قوله فأتقوا النار موقع الجواب لدلالته عليه وإيدانه به وهو إيجاز بديع وذلك أن اتقاء النار لم يكن مما يؤمنون به من قبل لتكذيبهم بالبعث فإذا تبين صدق الرسول لزمهم الإيمان بالبعث والجزاء . وإنما عُبِّرَ بلم تفعلوا ولن تفعلوا دون فإن لم تأتوا بذلك ولن تأتوا كما في قوله تعالى قال إيتوني بأخ لكم من أبيكم إلى قوله فإن لم تأتوني به « إلخ لأن في لفظ تفعلوا هنا من الإيجاز ما ليس مثله في الآية الأخرى إذ الإتيان المتحدى به في هذه الآية إتيان مكيف بكيفية خاصة وهي كون المآثي به مثل هذا القرآن ومشهودا عليه ومستمنا عليه بشهادتهم فكان في لفظ تفعلوا من الإحاطة بتلك الصفات والقيود إيجاز لا يقتضيه الإتيان الذي في سورة يوسف .

والوقود بفتح الواو اسم لما يوقد به، وبالضم مصدر وقيل بالعكس ، وقال ابن عطية حكي الضم والفتح في كل من الحطب والمصدر . وقياس فَعُول بفتح الفاء أنه اسم لما يُفعل به كالوَضوء والحنوط والسعوط والوجور إلّا سبعة ألفاظ وردت بالفتح للمصدر وهي الوقوع والقبول والوضوء والطهور والوزوع واللغوب والوقود . والفتح هنا هو المتعين لأن المراد الاسم وقرئ بالضم في الشاذ وذلك على اعتبار الضم مصدرا أو على حذف مضاف أي ذَوُو وَقُودِهَا النَّاسُ .

والناس أريد به صنف منهم وهم الكافرون فتعريفه تعريف الاستغراق العرفي ويجوز أن يكون تعريف العهد لأن كونهم المشركين قد علم من آيات أخرى كثيرة .
والحجارة جمع حجر على غير قياس وهو وزن نادر في كلامهم جمعوا حجرا عن أحجار وألحقوا به هاء التأنيث قال سيبويه كما ألحقوها بالبعولة والفحولة . وعن أبي الهيثم أن العرب تدخل الهاء في كل جمع على فِعال أو فُعُول لأنه إذا وقف عليه اجتمع فيه عند الوقف ساكنان أحدهما الألف الساكنة والثاني الحرف الموقوف عليه أي استحسنا أن يكون خفيفا إذا وقفا عليه ، وليس هو من اجتماع الساكنين المنوع ، ومن ذلك عِظامة ونِفارة وفِحالة وحِبالة وذِكارة وفُحولة ومُحولة (جموعا) رِبْكَارة جمع بَكَرٍ (بفتح الباء) ومِهارة جمع مُهَر .

ومعنى وقودها الحجارة أن الحجر جعل لها مكان الحطب لأنه إذا اشتعل صار أشد إحراقاً وأبطأ انطفاءً ومن الحجارة أصنامهم فإنها أحجار وقد جاء ذلك صريحاً في قوله تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » وفي هذه الآية تعريض بتهديد المخاطبين والمعنى المعرض به فاحذروا أن تكونوا أنتم وما عبدتم وقود النار وقرينة التعريض قوله « فاتقوا » وقوله « والحجارة » لأنهم لما أمروا باتقائها أمر تحذير علموا أنهم هم الناس ، ولما ذكرت الحجارة علموا أنها أصنامهم ، فلزم أن يكون الناس هم عبادة تلك الأصنام فالتعريض هنا متفاوت فالأول منه بواسطة واحدة والثاني بواسطة بواستطتين .

وحكمة إلقاء حجارة الأصنام في النار مع أنها لا تظهر فيها حكمة الجزاء أن ذلك تحقير لها وزيادة إظهار خطأ عبديتها فيما عبدوا ، وتكرار لحسرتهم على إهانتها ، وحسرتهم أيضاً على أن كان ما أعدوه سبباً لعزهم ونفخهم سبباً لعذابهم ، وما أعدوه لنجاتهم سبباً لعذابهم ، قال تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » الآية .

وتعريف النار للمهد ووصفها بالموصول المقتضى علم المخاطبين بالصلة كما هو الغالب في صلة الموصول لتنزيل الجاهل منزلة العالم بقصد تحقيق وجود جهنم ، أو لأن وصف جهنم بذلك قد تقرر فيما نزل قبل من القرآن كقوله تعالى في سورة التحريم « يأبى الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة » وإن كانت سورة التحريم معدودة في السور التي نزلت بعد سورة البقرة فإن في صحة ذلك المد نظراً ، أو لأنه قد علم ذلك عندهم من أخبار أهل الكتاب . وفي جعل الناس والحجارة وقوداً دليل على أن نار جهنم مشتعلة من قبل زج الناس فيها وأن الناس والحجارة إنما تتقد بها لأن نار جهنم هي عنصر الحرارة كلها كما أشار إليه حديث الموطأ: إن شدة الحر من فيح جهنم فإذا اتصل بها الآدمي اشتعل ونضج جلده وإذا اتصلت بها الحجارة صهرت . وفي الاحتراق بالسيال السكر يأتى نموذج يقرب ذلك للناس اليوم . وروى عن ابن عباس أن جهنم تتقد بحجارة الكبريت فيكون نموذجها البراكين الملتهبة .

وقوله أعدت للكافرين استئناف لم يعطف لقصد التنبيه على أنه مقصود بالخبرية لأنه لو عطف لأوهم العطف أنه صفة ثانية أو صلة أخرى وجعله خبراً أهول وأنغم وأدخل للروع في قلوب المخاطبين وهو تعريض بأنها أعدت لهم ابتداء لأن المحاورة معهم .

وهذه الآية قد أثبتت إعجاز القرآن إثباتاً متواتراً امتاز به القرآن عن بقية المعجزات، فإن سائر المعجزات للأنبياء ولنبينا عليهم الصلاة والسلام إنما ثبتت بأخبار آحاد وثبت من جميعها قدر مشترك بين جميعها وهو وقوع أصل الإعجاز بتواتر معنوى مثل كرم حاتم وشجاعة عمرو فأما القرآن فأعجازه ثبت بالتواتر النقلي أدرك معجزته العرب بالحس . وأدركها عامة غيرهم بالنقل . وقد تدركها الخاصة من غيرهم بالحس كذلك على ما سنبينه .

أما إدراك العرب معجزة القرآن فظاهر من هذه الآية وأمثالها فإنهم كذبوا النبي صلى الله عليه وسلم وناووه وأعرضوا عن متابعتهم فحاجهم على إثبات صدقه بكلام أوحاه الله إليه، وجعل دليل أنه من عند الله عجزهم عن معارضته فإنه مركب من حروف لغتهم ومن كلماتها وعلى أساليب تراكيبها ، وأودع من الخصائص البلاغية ما عرفوا أمثاله في كلام بلغائهم من الخطباء والشعراء ثم حاكمهم إلى الفصل في أمر تصديقه أو تكذيبه بحكم سهل وعدل وهو معارضتهم لما أتى به أو عجزهم عن ذلك نطق بذلك القرآن في غير موضع كهاته الآية فلم يستطيعوا المعارضة فكان عجزهم عن المعارضة لا يعدو أمرين: إما أن يكون عجزهم لأن القرآن بلغ فيما اشتمل عليه من الخصائص البلاغية التي يقتضيها الحال حد الإطاقة لأذهان بلغاء البشر بالإحاطة به ، بحيث لو اجتمعت أذهانهم وانقدحت قرائحهم وتآمروا وتشاوروا في نواديبهم وبطاحهم وأسواق موسمهم ، فأبدي كل بليغ ما لاح له من النكت والخصائص لوجدوا كل ذلك قد وفت به آيات القرآن في مثله وأنت بأعظم منه ، ثم لو لحق بهم لاحق ، وخلف من بعدهم خلف فأبدي ما لم يبدوه من النكت لوجد تلك الآية التي انقدحت فيها أفهام السابقين وأحصت ما فيها من الخصائص قد اشتملت على ما لاح لهذا الأخير وأوفر منه، فهذا هو القدر الذي أدركه بلغاء العرب بفطرتهم ، فأعرضوا عن معارضته علما بأنهم لا قبل لهم بمثله ، وقد كانوا من علو الهمة ورجاحة الرأي بحيث لا يعرضون أنفسهم للافتضاح ولا يرضون لأنفسهم بالانتقاص لذلك رأوا الإمساك عن المعارضة أجدى بهم واحتملوا النداء عليهم بالعجز عن المعارضة في مثل هذه الآية، لعلهم رأوا أن السكوت يقبل من التأويل بالأنفة ما لا تقبله المعارضة القاصرة عن بلاغة القرآن فثبت أنه معجز لبلوغه حدا لا يستطيعه البشر فكان هذا الكلام خارقاً للعادة ودليلاً على أن الله أوجده كذلك ليكون دليلاً على صدق الرسول فالعجز عن المعارضة لهذا الوجه كان لعدم القدرة على الإتيان

بمثله وهذا هو رأى جمهور أهل السنة والمعتزلة وأعيان الأشاعرة مثل أبى بكر الباقلانى وعبد القاهر الجرجانى وهو المشهور عن الأشعرى .

وقد يجوز أن يكونوا قادرين على الإتيان بمثله ممكنة منهم المعارضة ولكنهم صرفهم الله عن التصدى لها مع توفر الدواعى على ذلك فيكون صدمهم عن ذلك مع اختلاف أحوالهم أمرا خارقا للعادة أيضا وهو دليل المعجزة ، وهذا مذهب من قول ذهب إليه فريق وقد ذكره أبو بكر الباقلانى فى كتابه فى إعجاز القرآن ولم يعين له قائلًا وقد نسبته التفترائى فى كتاب المقاصد إلى القائلين إن الإعجاز بالصرفه^(١) وهو قول النظام من المعتزلة وكثير من المعتزلة ونسبه الخفاجى إلى أبى إسحاق الإسفرائينى ونسبه عياض إلى أبى الحسن الأشعرى ولكنه لم يشتهر عنه وقال به الشريف المرتضى من الشيعة كفى المقاصد وهو مع كونه كافيا فى أن عجزهم على المعارضة بتعجز الله إياهم هو مسلك ضعيف وقد تقدم الكلام على وجوه إعجاز القرآن تفصيلا فى المقدمة العاشرة من مقدمات هذا التفسير .

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون ترك العرب للمعارضة تماجزا لا عجزا . وبعد فمن آمننا أن يكون العرب قد عارضوا القرآن ولم ينقل إلينا ما عارضوا به . قلت يستحيل أن يكون فعلهم ذلك تماجزا فإن محمدا صلى الله عليه وسلم بعث فى أمة مناوئة له معادية لا كما بعث موسى فى بنى إسرائيل موالين معاضدين له ومشايخين فكانت العرب قاطبة معارضة للنبي صلى الله عليه وسلم إذ كذبوه ولزوه بالجنون والسحر وغير ذلك لم يتبعه منهم إلا نفر قليل مستضعفين بين قومهم لا نصير لهم فى أول الدعوة ثم كان من أمر قومه أن قاطعوه ثم أمروه بالخروج بين هم بقتله واقتصار على إخراجه كل هذا ثبت عنهم فى أحاديثهم وأقوالهم المنقولة نقلا يستحيل تواطؤنا عليه على الكذب وداموا على مناوئته بعد خروجه كذلك يصدونه عن الحج ويضطهدون أتباعه إلى آخر ما عرف فى التاريخ والسير ولم تكن تلك المناوأة فى أمد قصير يمكن فى خلاله كتم الحوادث وطى نشر المعارضة فإنها مدة تسع عشرة سنة إلى يوم فتح مكة .

(١) وقعت كلمة الصرفه فى عبارات التكلمين ومنهم أبو بكر الباقلانى فى كتابه « إعجاز القرآن » ولم أر من ضبط الصاد منه فيجوز أن يكون صاده مفتوحا على زنة المرة مراداً بها مطلق وجود الصرف والأظهر أن يكون الصاد مقصورا على صيغة الهيئة أى حرفا مخصوصا بقدرة الله ويشعر بهذا قول الباقلانى فى كتاب « إعجاز القرآن » صرفهم الله عنه ضربا من الصرف .

لا جرم أن أقصى رغبة لهم في تلك المدة هي إظهار تكذيبه انتصاراً لأنفسهم ولآلئهم وتظاهراً بالنصر بين قبائل العرب كل هذا ثبت بالتواتر عند جميع الأمم المجاورة لهم من فرس وروم وقبط وأحباش .

ولا جرم أن القرآن قصر معهم مسافة المجادلة وهياً لهم طريق إلزامه بحقية ما نسبوه إليه فأتاهم كتاباً منزلاً نجوماً ودعاهم إلى المعارضة بالإتيان بقطعة قصيرة مثله وأن يجمعوا لذلك شهداءهم وأعوانهم نطق بذلك هذا الكتاب ، كل هذا ثبت بالتواتر فإن هذا الكتاب متواتر بين العرب ولا يخلو عن العلم بوجوده أهل الدين من الأمم وإن اشتبه على طلب المعارضة ثابت بالتواتر المعلوم لدينا فإنه هو هذا الكتاب الذي آمن المسلمون قبل فتح مكة به وحفظوه وآمن به جميع العرب أيضاً بعد فتح مكة فآلفوه كما هو اليوم شهدت على ذلك الأجيال جيلاً بعد جيل .

وقد كان هؤلاء المتحدون المدعون إلى المعارضة بالمكانة المعروفة من أصالة الرأي واستقامة الأذهان ، ورجحان العقول وعدم رواج الزيف عليهم ، وبالكفاءة والمقدرة على التفنن في المعاني والألفاظ تواتر ذلك كله عنهم بما نقل من كلامهم نظماً ونثراً وبما اشتهر وتواتر من القدر المشترك من بين الرويات من نوادرهم وأخبارهم فلم يكن يعوزهم أن يعارضوه لو وجدوه على النحو المتعارف لديهم فإن صحة أذهانهم أدركت أنه تجاوز الحد المتعارف لديهم فلذلك أعرضوا عن المعارضة مع توفر داعيهم بالطبع وحرصهم لو وجدوا إليه سبيلاً ثبت إعراضهم عن المعارضة بطريق التواتر إذ لو وقع مثل هذا لأعلنوه وأشاعوه وتناقله الناس لأنه من الحوادث العظيمة فعدلوا عن المعارضة باللسان إلى المحاربة والمكافئة ، ثبت ذلك بالتواتر لا محالة عند أهل التاريخ وغيرهم .

وأيما جعلت سبب إعراضهم عن المعارضة من خروج كلامه عن طوق البشر أو من صرف الله أذهانهم عن ذلك فهو دليل على أمر خارق للعادة كان بتقدير من خالق القدر ومعجز البشر .

ووراء هذا كله دليل آخر يعرفنا بأن العرب بحسن فطرتهم قد أدركوا صدق الرسول وفطنوا لإعجاز القرآن وأنه ليس بكلام معتاد للبشر وأنهم ما كذبوا إلا عناداً أو مكابرة وجرساً على السيادة وتقوراً من الاعتراف بالخطأ ، ذلك الدليل هو إسلام جميع قبائل العرب

وتعاقبهم في الوفاة بعد فتح مكة فإنهم كانوا مقتدين بقريش في المعارضة مكبرين المتابعة لهذا الدين خشية مسبة بعضهم وخاصة قريش ومن ظاهريهم ، فلما غلبت قريش لم يبق ما يصد بقية العرب عن الحج . طائعين معترفين عن غير غلب فإنهم كانوا يستطيعون الثبات للمقارعة أكثر مما ثبتت قريش إذ قد كان من تلك القبائل أهل البأس والشدة من عرب نجد وطيء وغيرهم ممن اعتز بهم الإسلام بعد ذلك فإنه ليس مما عرف في عوائد الأمم وأخلاقها أن تنبذ قبائل عظيمة كثيرة أدياناً تفتقد صحتها ونجى جميعها طائفاً نابذاً دينه في خلال أشهر من عام الوفود لم يجمعهم فيه ناد ولم تسر بينهم سفراء ولا حشرهم مجتمع لولا أنهم كانوا متهيئين لهذا الاعتراف لا يصددهم عنه إلا صناد ضعيف وهو المكابرة والمعاندة .

ثم في هذه الآية معجزة باقية وهي قوله ولن تفعلوا فإنها قد مرت عليها العصور والقرون وما صدقها واضح إذ لم تقع المعارضة من أحد من المخاطبين ولا ممن لحقهم إلى اليوم .

فإن قلت ثبت بهذا أن القرآن معجز للعرب وبذلك ثبت لديهم أنه معجزة وثبت لديهم به صدق الرسول ولكن لم يثبت ذلك لمن ليس مثلهم فما هي المعجزة لنيرهم؟ قلت إن ثبوت الإعجاز لا يستلزم مساواة الناس في طريق الثبوت فإنه إذا أعجز العرب ثبت أنه خارق للعادة لما علمت من الوجهين السابقين فيكون الإعجاز للعرب بالبداهة ولمن جاء بعدهم بالاستدلال والبرهان وهما طريقان لحصول العلم . وبعد فإن من شاء أن يدرك الإعجاز كما أدركه العرب فما عليه إلا أن يشتغل بتعلم اللغة وأدبها وخصائصها حتى يساوى أو يقارب العرب في ذوق لغتهم ثم ينظر بعد ذلك في نسبة القرآن من كلام بلغائهم ولم يخل عصر من فئة اضطلمت بفهم البلاغة العربية وأدركت إعجاز القرآن وهم علماء البلاغة وأدب العربية الصحيح . قال الشيخ عبد القاهر في مقدمة « دلائل الإعجاز » فإن قال قائل إن لنا طريقاً إلى إعجاز القرآن غير ما قلت (أى من توقفه على علم البيان) وهو علمنا بعجز العرب عن أن يأتوا بمثله وتركهم أن يعارضوه مع تكرار التحدى عليهم وطول التقريع لهم بالمعجز عنه ولو كان الأمر كذلك ما قامت به الحجة على المعجم قيامها على العرب وما استوى الناس فيه قاطبة فلم يخرج الجاهل بلسان العرب عن أن يكون محجوجاً بالقرآن قيل له خبرنا عما اتفق عليه المسلمون من اختصاص نبينا عليه السلام بأن كانت معجزته باقية على وجه الدهر أعرف له معنى غير ألا يزال البرهان منه لأنحاء معرضاً لكل من أراد العلم به والعلم به

ممكناً لمن التمسه وألا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف الذي كان به معجزاً قائم فيه أبداً اهـ . وقال السكاكي في معرض التنوية ببعض مسائل التقديم قوله « متوسلاً بذلك إلى أن يتأق في وجه الإعجاز في التنزيل منتقلاً مما أجمله عجز المتحدين به عندك إلى التفصيل » وقد بينت في المقدمة العاشرة تفاصيل من وجوه إعجازه فقد اشتملت هذه الآية على أصناف من الإعجاز إذ نقلت الإعجاز بالتواتر وكانت يبلاغتها معجزة، وكانت معجزة من حيث الإخبار عن المستقبل كله بما تحقق صدقه فنبحان منزلها ومؤتيها .

﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ﴾

في الكشف من عادته عن وجل في كتابه أن يذكر الترغيب مع الترهيب ويشفع البشارة بالإندار إرادة التنشيط لا كتساب ما يزلف والتثبيط عن اقتراف ما يتلف فلما ذكر الكفار وأعمالهم وأوعدهم بالعقاب قفاه ببشارة عباده الذين جمعوا بين التصديق والأعمال الصالحة اهـ .

وجعل جملة وبشره معطوفة على مجموع الجمل المسوقة لبيان وصف عقاب الكافرين يعني جميع الذي فصل في قوله تعالى « وإن كنتم في ريب - إلى قوله - أعدت للكافرين » فمظف مجموع أخبار عن ثواب المؤمنين على مجموع أخبار عن عقاب الكافرين والمناسبة واضحة مسوغة لعطف المجموع على المجموع ، وليس هو عطفاً لجملة معينة على جملة معينة الذي يطلب معه التناسب بين الجملتين في الخبرية والإنشائية ، ونظره بقولك : زيد يعاقب بالقييد والإرهاق وبشر عمراً بالعفو والإطلاق . وجعل السيد الجرجاني لهذا النوع من العطف لقبَ عطف القصة على القصة لأن المعطوف ليس جملة على جملة بل طائفة من الجمل على طائفة أخرى ، ونظيره في المفردات ما قيل إن الواو الأولى والواو الثالثة في قوله تعالى « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » ليستا مثل الواو الثانية لأن كل واحدة منهما لإفلادة الجمع بين الصفتين المتقابلتين وأما الثانية فلعطف مجموع الصفتين المتقابلتين اللتين بعدها على مجموع الصفتين المتقابلتين اللتين قبلها ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على إحدى السابقتين

لم يكن هناك تناسب، هذا حاصله وهو يريد أن الواو عاطفة جملة ذات مبتدأ محذوف وخبرين على جملة ذات مبتدأ ملفوظ به وخبرين، فالتقدير وهو الظاهر والباطن وليس المراد أن المبتدأ فيها مقدر لإغناء حرف العطف عنه بل هو محذوف للقرينة أو المناسبة في عطف جملة الظاهر والباطن على جملة الأول والآخر . إنهما صفتان متقابلتان ثبتتا لموصوف واحد هو الذي ثبتت له صفتان متقابلتان أخريان .

قال السيد ولم يذكر صاحب المفتاح عطف القصة على القصة فتحير الجامدون على كلامه في هذا المقام وتوهموا أن مراد صاحب الكشف هنا عطف الجملة على الجملة وأن الخبر المتقدم مضمن معنى الطلب أو بالعكس لتتناسب الجملتان مع أن عبارة الكشف صريحة في غير ذلك وقصد السيد من ذلك إبطال فهم فهمه سعد الدين من كلام الكشف وأودعه في شرحه المطول على التلخيص^(١) .

وجوز صاحب الكشف أن يكون قوله «وبشر» معطوفا على قوله رفاتقوا الذي هو جواب الشرط فيكون له حكم الجواب أيضا وذلك لأن الشرط وهو فإن لم تفعلوا سبب لهما لأنهم إذا عجزوا عن المعارضة فقد ظهر صدق النبي فحق اتقاء النار وهو الإنذار لمن دام على كفره وحققت البشارة للذين آمنوا . وإنما كان المعطوف على الجواب مخالفا له لأن الآية سيقى مساق خطاب للكافرين على لسان النبي فلما أريد ترتب الإنذار لهم والبشارة للمؤمنين جعل الجواب خطابا لهم مباشرة لأنهم المبتدأ بخطابهم وخطابا للنبي ليخاطب المؤمنين إذ ليس للمؤمنين ذكر في هذا الخطاب فلم يكن طريق لخطابهم إلا الإرسال إليهم .

(١) قال قد يوم تمثيل صاحب الكشف لذلك بقولك : زيد يعاقب بالقيد والإرهاق وبشر عمرا بالغفو والإطلاق توجيه ما توهمه المتوهمون في مراد الكشف لأن مثاله من قبيل عطف الجمل ، إلا أن كشف ذلك عنهم أنه أشار إلى تمثيل المناسبة بين الجملتين الموجبة العطف وإن كان المحكوم عليه بإحداها غير المحكوم عليه بالأخرى وكانتا مختلفتين بالخبرية والإنشائية . ومقصد السيد التعريض بكلام التفتراني في المطول لأنه ذكر بحثا بناء على أن كلام الكشف ناظر إلى أن الآية من عطف الجمل وأنه لم يرد أن الخبر بمعنى الإنشاء أو العكس حتى وردت التأوويل غير متعين عند من لا يشترط اتحاد الجملتين في الخبرية والإنشائية فإن التفتراني في شرح الكشف هو الذي فتح الطريق للسيد في هذا الفهم .

وقد استضعف هذا الوجه بأن علماء النحو قرروا امتناع عطف أمر مخاطب على أمر مخاطب إلا إذا اقترن بالنداء نحو قم يا زيد واكتب يا عمرو ، وهذا لا نداء فيه .
 وجوز صاحب المفتاح أن بشر معطوف على قلّ مقدراً قبل « يا أيها الناس اعبدوا » وقال القزويني في الإيضاح إنه معطوف على مقدر بعد قوله « أعدت للكافرين » أي فأندر الذين كفروا وكل ذلك تكلف لا داعي إليه إلا الوقوف عند ظاهر كلام النحاة مع أن صاحب الكشف لم يعبأ به قال عبد الحكيم لأن منع النحاة إذا اتبقت قرينة تدل على تغاير المخاطبين والنداء ضرب من القرينة نحو « يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك » اهـ .
 يريد أن كل ما يدل على المراد بالخطاب فهو كاف وإنما خص النحاة النداء لأنه أظهر قرينة واختلاف الأمرين هنا بعلامة الجمع والإفراد دال على المراد ، وأياً ما كان فقد روعي في الجمل المعطوفة ما يقابل ما في الجمل المعطوف عليها فقبول الإنذار الذي في قوله « فاتقوا النار » بالتبشير وقبول الناس المراد به المشركون بالذين آمنوا وقبول النار بالجنة فحصل ثلاثة طباقات .

والتبشير الإخبار بالأمر المحبوب فهو أخص من الخبر وقيد بعض العلماء معنى التبشير بأن يكون الخبر (بالفتح) غير عالم بذلك الخبر والحق أنه يكفي عدم تحقق الخبر (بالكسر) علم الخبر (بالفتح) فإن الخبر (بالكسر) لا يلزمه البحث عن علم المخاطب فإذا تحقق الخبر علم المخاطب لم يصح الإخبار إلا إذا استعمل الخبر في لازم الفائدة أو في توبيخ ونحوه .

والصالحات جمع صالحة وهي الفعلة الحسنة فأصلها صفة جرت مجرى الأسماء لأنهم يقولون صالحة وحسنة ولا يقدرון موصوفاً محذوفاً قال الخطيئة :

كيف الهجاء وما تنفك صالحةً من آل لأمٍ بظهر الغيب تأتينا

وكان ذلك هو وجه تأنيثها للنقل من الوصفية للاسمية والتعريف هنا للاستغراق وهو استغراق عرفي يحدد مقداره بالتكليف والاستطاعة والأدلة الشرعية مثل كون اجتناب الكبائر يغفر الصغائر فيجعلها كالعدم

فإن قلت إذا لم يقل وعملوا الصالحة بالإفراد فقد قالوا إن استغراق المفرد أشمل من استغراق المجموع ، قلت تلك عبارة سرت إليهم من كلام صاحب الكشف في هذا الموضع

من تفسيره إذ قال « إذا دخلت لام الجنس على المفرد كان صالحا لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به وأن يراد به بعضه إلى الواحد منه وإذا دخلت على المجموع صلح أن يراد به جميع الجنس وأن يراد به بعضه لا إلى الواحد منه اهـ » . فاعتمدها صاحب المفتاح وتناقلها العلماء ولم يفصلوا بينها .

ولعل سائلا يسأل عن وجه إتيان العرب بالمجموع بعد أل الاستغراقية إذا كان المفرد مغنيا غناءها فأقول: إن أل المعرفة تأتي للمهد وتأتي للجنس مرادا به الماهية وللجنس مرادا به جميع أفرادها التي لا قرار له في غيرها فإذا أرادوا منها الاستغراق نظروا فإن وجدوا قرينة الاستغراق ظاهرة من لفظ أو سياق نحو « إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا » . « وتؤمنون بالكتاب كله » « والمَلَكُ على أرجائها » اقتنعوا بصيغة المفرد لأنه الأصل الأخف وإن رأوا قرينة الاستغراق خفية أو مفقودة عدلوا إلى صيغة الجمع لدلالة الصيغة على عدة أفراد لا على فرد واحد ولما كان تعريف المهد لا يتوجه إلى عدد من الأفراد غالبا تعين أن تعريفها للاستغراق نحو « والله يحب المحسنين » لثلاثتهم أن الحديث على محسن خاص نحو قولها « وأن الله لا يهدي كيد الخائنين » لثلاثتهم أن الحديث عن خائن معين تعنى نفسها فيصير الجمع في هذه المواطن قرينة على قصد الاستغراق. وانتصب الصالحات على المفعول به لعملا على المعروف من كلام أئمة العربية وزعم ابن هشام في الباب السادس من مغنى اللبيب أن مفعول الفعل إذا كان لا يوجد إلا بوجود فعله كان مفعولا مطلقا لا مفعولا به فنحو « عملوا الصالحات » مفعول مطلق ونحو « خلق الله السماوات » كذلك، واعتضد لذلك بأن ابن الحاجب في شرح المفصل زعم أن المفعول المطلق يكون جملة نحو قال زيد عمرو منطلق وكلام ابن هشام خطأ وكلام ابن الحاجب مثله، وقد رده ابن هشام نفسه . والصواب أن المفعول المطلق هو مصدر فعله أو ما يجري مجراه .

والجنات جمع جنة، والجنة في الأصل فعلة من جنة إذا ستره ثقلوه للمكان الذي تكاثرت أشجاره والتف بعضها ببعض حتى كثر ظلها وذلك من وسائل التمتع والترفيه عند البشر قاطبة^(١) لا سيما في بلد تغلب عليه الحرارة كبلاد العرب قال تعالى « وجنات ألفافا » .

(١) فإن الإنسان مجبول على حب المناظر الجميلة والميل لما يقاربه في الحلقة ، وفي الشجر جمال الشكل واللون وفيه أنس للنفوس لأن فيه حياة فناسب النفوس مثل التأنس بالحيوان والأنعام التي قال تعالى فيها « ولكم فيها جمال » ففي مناظر الأشجار جمال يفوق جمال مناظر ما لا حياة فيه كالقصور والرياش .

والجري حقيقته سرعة شديدة في المشي ، ويطلق مجازا على سَيْلِ الماء سَيْلا متكررا متعاقبا وأحسن الماء ما كان جاريا غير قار لأنه يكون بذلك جديدا كلما اغترف منه شارب أو اغتسل مغتسل .

والأنهار جمع نهر بفتح الهاء وسكونها والفتح أفصح والنهر الأخدود الجاري فيه الماء على الأرض وهو مشتق من مادة نَهَرَ الدالة على الانشاق والاتساع ويكون كبيرا وصغيرا . وأكمل محاسن الجنات جريان المياه في خلالها وذلك شيء اجتمع البشر كلهم على أنه من أنفس المناظر لأن في الماء طبيعة الحياة ولأن الناظر يرى منظرا بديما وشيئا لذيذا .

وأودع في النفوس حب ذلك فيما لأن الله تعالى أعد نعيم الصالحين في الجنة على نحو ما ألقته أرواحهم في هذا العالم فإن للإلف تمكنا من النفوس والأرواح بمرورها على هذا العالم عالم المادة اكتسبت معارف ومألوفات لم تزل تحن إليها وتعدّها غاية المني ولذا أعد الله لها النعيم الدائم في تلك الصور ، وإما لأن الله تعالى حجب إلى الأرواح هاته الأشياء في الدنيا لأنها على نحو ما ألقته في العوالم العليا قبل نزولها للأبدان لإلّفها بذلك في عالم المثال ، وسبب تفرّتها من أشكال منحرفة وذوات بشعة عدم إلّفها بأمثالها في عوالمها . والوجه الأول الذي ظهر لي أراه أقوى في تعليل مجيء لذات الجنة على صور اللذات المعروفة في الدنيا وسينفعنا ذلك عند قوله تعالى « وأتوا به متشابها » .

ومعنى من تحتها من أسفلها والضمير عائد إلى الجنات باعتبار مجموعها المشتمل على الأشجار والأرض النابتة فيها ويجوز عود الضمير إلى الجنات باعتبار الأشجار لأنها أهم ما في الجنات، وهذا القيد لمجرد الكشف فإن الأنهار لا تكون إلا كذلك ويفيد هذا القيد تصوير حال الأنهار لزيادة تحسين وصف الجنات كقول كعب بن زهير :

شُجَّتْ بِذِي شَبَمٍ مِنْ مَاءٍ مَحْنِيَةٍ صَافٍ بِأَبْطَحِ أَضْحَى وَهُوَ مَشْمُولُ

البيتين .

وقد أورد صاحب الكشف توجيها لتعريف الأنهار ومخالفتها لتنكير جنات إما بأن يراد تعريف الجنس فيكون كالنكرة وإما بأن يراد من التعريف العهد إلا أنه عهد تقديرى لأن الجنات لما ذكرت استحضر لذهن السامع لوازمها ومقارناتها فساغ للمتكلم أن يشير

إلى ذلك المهود فجاء باللام ، وهذا معنى قوله أو يراد أنهارها فعوض التعريف باللام من تعريف الإضافة ، يريد أن التكلم في مثل هذا المقام في حيرة بين أن يأتي بالأنهار معرفة بالإضافة للجنات وبين أن يعرفها بأل المهدي . عهدا تقديرها واختير الثاني تفاديا من كلفة الإضافة وتنبهها على أن الأنهار نعمة مستقلة جدية بأن لا يكون التنعم بها تبعا للتنعم بالجنات وليس مراده أن أل عوض عن المضاف إليه على طريقة نحة الكوفة لأنه قد أباه في تفسير قوله تعالى « فإن الجحيم هي المأوى » وإنما أراد أن الإضافة واللام متعاقبتان هنا وليس ذلك صالحا في كل موضع ^(١) على أنى أرى مذهب الكوفيين مقبولا وأنهم ما أرادوا إلا بيان حاصل المعنى من ذلك التعريف فإن تقدير المضاف إليه هو الذى جعل المضاف المذكور كالمهود فأدخلت عليه لام التعريف المهدي .

وعندى أن الداعى إلى التعريف هو التفنن لثلا يعاد التنكير مرة ثانية فحولف بينهما في اللفظ اقتناعا بسورة التعريف .

وقوله « من تحتها » يظهر أنه قيد كاشف قصد منه زيادة إخصار حالة جرى الأنهار إذا الأنهار لا تكون في بعض الأحوال تجرى من فوق فهذا الوصف جرى به لتصوير الحالة للسامع لقصد الترغيب وهذا من مقاصد البلغاء إذ ليس البليغ يقتصر على مجرد الإفهام ، وقريب من هذا قول النابغة يصف فرس الصائد وكلايه .

من حس أطلس تسعى تحته شرع كأن أحنأ كها السفلى مآشير
والتحت اسم لجهة المكان الأسفل وهو ضد الأعلى . ولكل مكان علو وسفل ولا يقتضى ذلك ارتفاع ما أضيف إليه التحت على التحت بل غاية مدلوله أنه بجهة سفله قال تعالى حكاية عن فرعون « وهذه الأنهار تجري من تحتي » فلا حاجة إلى تأويل الجنة هنا بالأشجار لتصحيح التحت ولا إلى غيره من التكلفات .

(١) إشارة إلى التفرقة بين ما جوزة الزمخشري هنا وما منعه من مذهب الكوفيين ، وذلك أن الكوفيين جوزوا جعل اللام عوضا عن المضاف إليه مطلقا ، فعلى مذهبهم يصح أن تقول إذا لقيت زيدا فاسمع الكلام ، تريد كلامه ، أو فاضرب الوجه . وأما ما ذكره الزمخشري فذلك عند ما يكون المضاف مستحضرا في ذهن فتصح الإضافة وتصح اللام فهو أخص من مذهب الكوفيين وهو أيضا محتاج لنكتة بخلاف مذهبهم وصحة حلول اللام عوضا عن المضاف على قوله حاصلة غير مقصودة بل هي بطريق المأل بخلاف مذهب الكوفيين .

﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالَُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ 25

جملة «كلما رزقوا» يجوز أن تكون صفة ثانية لجنات . ويجوز أن تكون خبراً عن مبتدأ محذوف وهو ضمير الذين آمنوا فتكون جملة ابتدائية الغرض منها بيان شأن آخر من شؤون الذين آمنوا، ولكمال الاتصال بينها وبين جملة أن لهم جنات فصلت عنها كما تفصل الأخبار المتعددة .

وكما ظرف زمان لأن كلا أضيفت إلى ما الظرفية المصدرية فصارت لاستغراق الأزمان المقيدة بصلة ما المصدرية وقد أشربت معنى الشرط لذلك فإن الشرط ليس إلا تعليقاً على الأزمان المقيدة بمدلول فعل الشرط ولذلك خرجت كثير من كلمات العموم إلى معنى الشرط عند اقترانها بما الظرفية نحو كيفما وحيثما وأينما ومتى وما ومهما . والناسب لكما الجواب لأن الشرطية طارئة عليها طرياً غير مطرد بخلاف مهما وأخواتها .

وإذ كانت كلما نصاً في عموم الأزمان تعين أن قوله من قبل المبني على الضم هو على تقدير مضاف ظاهر التقدير أي من قبل هذه المرة فيقتضي أن ذلك ديدن صفات ثمراتهم أن تأتيهم في صور ما قدم إليهم في المرة السابقة . وهذا إما أن يكون حكاية لصفة ثمار الجنة وليس فيه قصد امتنان خاص فيكون المعنى أن ثمار الجنة متحدة الصورة مختلفة الطعوم . ووجه ذلك والله أعلم أن اختلاف الأشكال في الدنيا نشأ من اختلاف الأمراض والتراكيب فأما موجودات الآخرة فإنها عناصر الأشياء فلا يعتورها الشكل وإنما يحىء في شكل واحد وهو الشكل العنصرى . ويحتمل أن في ذلك تعجيباً لهم والشئ العجيب لذيذ الوقع عند النفوس ولذلك يرغب الناس في مشاهدة العجائب والنوادر . وهذا الاحتمال هو الأظهر من السياق . ويحتمل أن كلما لعموم غير الزمن الأول فهو عام مراد به الخصوص بالقرينة ، ومعنى من قبل في المرة الأولى من دخول الجنة . ومن المفسرين من حمل قوله من قبل على تقدير من قبل دخول الجنة أي هذا الذى رزقناه في الدنيا ، ووجهه في الكشف « بأن الإنسان بالمألوف آنس » وهو بعيد لاقتضائه أن يكون عموم كلما مراداً به خصوص الإتيان به في المرة الأولى في الجنة ولأنه يقتضى اختلاف الطعم واختلاف الأشكال وهذا أضعف في التعجيب ، ولأن من أهل الجنة من

لا يعرف جميع أصناف الثمار فيقتضى تحديد الأصناف بالنسبة إليه . وقوله « وأتوا به متشابها » ظاهر في أن التشابه بين المأتى به لا بينه وبين ثمار الدنيا . ثم من الله عليهم بنعمة التأنس بالأزواج ونزه النساء عن عوارض نساء الدنيا مما تشمئز منه النفس لولا النسيان فجمع لهم سبحانه اللذات على نحو ما ألفوه فكانت نعمة على نعمة .

والأزواج جمع زوج يقال للذكر والأنثى لأنه جعل الآخر بعد أن كان منفردا زوجا وقد يقال للأنثى زوجة بالثاء وورد ذلك في حديث عمار بن ياسر في البخاري « إني لأعلم أنها زوجته في الدنيا والآخرة » يعني عائشة وقال الفرزدق :

وإن الذي يسعى ليفسد زوجتي كساعٍ إلى أسد الشرى يستميلها

وقوله « وهم فيها خالدون » احتراز من توهم الانقطاع بما تعودوا من انقطاع اللذات في الدنيا لأن جميع اللذات في الدنيا معرضة للزوال وذلك ينقصها عند المنعم عليه كما قال أبو الطيب :

أشدُّ الغم عندي في سرور تحقَّق عنه صاحبه انتقالا

وقوله « مطهرة » هو بزنة الإفراد وكان الظاهر أن يقال مطهرات كما قرئ بذلك ولكن العرب تعدل عن الجمع مع التأنيث كثيرا لثقلهما لأن التأنيث خلاف المألوف والجمع كذلك، فإذا اجتمعا تفادوا عن الجمع بالإفراد وهو كثير شائع في كلامهم لا يحتاج للاستشهاد.

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي، أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾

قد يبدو في بادي النظر عدم التناسب بين مساق الآيات السالفة ومساق هاته الآية فبينما كانت الآية السابقة ثناء على هذا الكتاب المبين، ووصف حالى المهتدين بهديه والناكبين عن صراطه وبيان إعجازه والتحدى به مع ما تخلل وأعقب ذلك من المواعظ والزواجر النافعة والبيانات البالغة والتمثيلات الرائعة ، إذا بالكلام قد جاء يخبر بأن الله تعالى لا يعبأ أن يضرب مثلا بشيء حقير أو غير حقير . فحقيق بالنظر عند التأمل أن تظهر له المناسبة لهذا الانتقال : ذلك أن الآيات السابقة اشتملت على تحدى البلقاء بأن يأتوا بسورة مثل القرآن ، فلما عجزوا عن معارضة النظم سلكوا في المعارضة طريقة الطعن في المعانى فلبسوا على الناس بأن في القرآن من سخيف المعنى ما يترده عنه كلام الله ليصلوا بذلك إلى إبطال

أن يكون القرآن من عند الله بإلقاء الشك في نفوس المؤمنين وبذر الخصب في تنفير المشركين والمنافقين .

روى الواحدى فى أسباب النزول عن ابن عباس أن الله تعالى لما أنزل قوله «إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه - وقوله - مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً» قال المشركون أرايتم أى شئ يصنع بهذا فأنزل الله «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها» وروى عن الحسن وقتادة أن الله لما ذكر الذباب والعنكبوت فى كتابه وضرب بها المثل ضحك اليهود وقالوا ما يشبه أن يكون هذا كلام الله فأنزل الله «إن الله لا يستحي» الآية .

والوجه أن نجمع بين الروايتين ونبين ما انطوتا عليه بأن المشركين كانوا يفرعون إلى يهود يثرب فى التشاور فى شأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وخاصة بعد أن هاجر النبىء صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، فيتلقون منهم صوراً من الكيد والتشغيب فيكون قد تظاهر الفريقان على الطعن فى بلاغة ضرب المثل بالعنكبوت والذباب فلما أنزل الله تعالى تمثيل المنافقين بالذى استوقد ناراً وكان معظمهم من اليهود هاجت أحناقهم وضاق خناقهم فاختلفوا هذه المطاعن فقال كل فريق ما نسب إليه فى إحدى الروايتين ونزلت الآية للرد على الفريقين ووضح الصبح لذى عينين .

فيحتمل أن ذلك قاله علماء اليهود الذين لاحظ لهم فى البلاغة ، أو قد قالوه مع علمهم بفنون ضرب الأمثال مكابرة وتجاهلاً . وكون القائلين هم اليهود هو الموافق لكون السورة نزلت بالمدينة ، وكان أشد المعاندين فيها هم اليهود ، ولأنه الأوفق بقوله تعالى «وما يضل به إلا الفاسقين الذى ينقضون عهد الله» وهذه صفة اليهود ، ولأن اليهود قد شاع بينهم التشاؤم والغلو فى الحذر من مدلولات الألفاظ حتى اشتهروا باستعمال الكلام الموجه بالشتم والذم كقولهم راعنا ، قال تعالى «فبدل الذين ظلموا منهم قولاً غير الذى قيل لهم» كما ورد تفسيره فى الصحيح ولم يكن ذلك من شأن العرب . وإما أن يكون قائله المشركون من أهل مكة مع علمهم بوقوع مثله فى كلام بلغائهم كقولهم أجراً من ذبابة ، وأسمع من قراد ، وأطيش من فراشة ، وأضعف من بعوضة . وهذا الاحتمال أدل ، على أنهم ما قالوا ما هذا

التمثيل إلا مكابزة ومعاودة فإنهم لما غلبوا بالتحدى وعجزوا عن الإتيان بسورة من مثله تعلقوا في معاذيرهم بهاته السفساف، والمكابر يقول ما لا يعتقد، والمججوج البهوت يستعوج المستقيم ويخفى الواضح، وإلى هذا الثاني ينزع كلام صاحب الكشف وهو أوفق بالسياق. والسورة وإن كانت مدنية فإن المشركين لم يزالوا يُلَقَّون الشبه في صحة الرسالة ويشيعون ذلك بعد الهجرة بواسطة المنافقين. وقد دل على هذا المعنى قوله بعده « فأما الذين آمنوا فعملون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا - إلى قوله - ويهدى به كثيرا ».

فإن قيل لم يكن الردع بزول الآيات الواقع فيها التمثيل الذي أنكروه فإن البدار بالرد على من في مقاله شبهة رائجة يكون أقطع لشبهته من تأخير زمانا.

قلنا الوجه في تأخير نزولها أن يقع الرد بعد الإتيان بأمثال معجبة اقتضاها مقام تشبيه الهيئات، فذلك كما يمنع الكريم عدوه من عطاء فيلزمه المنوع بلز البخل، أو يتأخر الكمي عن ساحة القتال مكيدة فيظنه ناس جبنا فيسرهما الأول في نفسه حتى يأتيه القاصد فيعطيه عطاء جزلا، والثاني حتى يكر كربة تكون القاضية على قرنه. فكذلك لما أتى القرآن بأعظم الأمثال وأروعها وهي قوله « مثلهم كمثل الذي استوقد » « أو كصيب » الآيات وقوله « صم بكم عى » أتى إثر ذلك بالرد عليهم فهذا يبين لك مناسبة زول هذه الآية عقب التي قبلها وقد غفل عن بيانه المفسرون.

والمراد بالمثل هنا الشبه مطلقا لا خصوص المركب من أسئلة، بخلاف قوله فيما سبق « مثلهم كمثل الذي استوقد نارا » لأن المعنى هنا ما طعنوا به في تشابه القرآن مثل قوله « لن يخلقوا ذبابا » وقوله « كمثل العنكبوت اتخذت بيتا ».

وموقع (إن) هنا بين.

وأما الإتيان بالسند إليه علما دون غيره من الصفات فلائن هذا العلم جامع لجميع صفات الكمال فذكره أوقع في الإقناع بأن كلامه هو أعلى كلام في مراعاة ما هو حقيق بالمراعاة وفي ذلك أيضاً إبطال لتمويههم بأن اشتغال القرآن على مثل هذا المثل دليل على أنه ليس من عند الله فليس من معنى الآية أن غير الله ينبغي له أن يستحي أن يضرب مثلا من هذا القبيل.

ولهذا أيضاً اختيار أن يكون السند خصوص فعل الاستحياء زيادة في الرد عليهم لأنهم أنكروا التمثيل بهاته الأشياء لمراعاة كراهة الناس ومثل هذا ضرب من الاستحياء كما سنبينه

فنبهوا على أن الخالق لا يستحي من ذلك إذ ليس مما يستحي منه، ولأن المخلوقات متساوية في الضعف بالنسبة إلى خالقها والمتصرف فيها، وقد يكون ذكر الاستحياء هنا محاكاة لقولهم أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والمنكبات .

فإن قلت إذا كان استعمال هذه الألفاظ الدالة على معانٍ حقيرة غير نخل بالبلاغة فما بالنا نرى كثيراً من أهل النقد قد تقدوا من كلام البلغاء ما اشتمل على مثل هذا كقول الفرزدق :

من عزهم حجرت كليب بيتها زربا كأنهم لديه القمل

وقول أبي الطيب :

أما تكم من قبل موتكم الجهل وجركم من خفة بكم النمل

وقول الطرمّاح :

ولو أن برغوثاً على ظهر قملة يكرُّ على ضبَعَي تميم لولّت

قلت أصول الانتقاد الأدبي تؤول إلى بيان ما لا يحسن أن يشتمل عليه كلام الأديب من جانب صناعة الكلام، ومن جانب صور المعاني، ومن جانب المستحسن منها والمكروه وهذا النوع الثالث يختلف باختلاف العوائد ومدارك العقول وأصالة الأفهام بحسب الغالب من أحوال أهل صناعة الأدب، ألا ترى أنه قد يكون اللفظ مقبولا عند قوم غير مقبول عند آخرين، ومقبولا في عصر مرفوضا في غيره، ألا ترى إلى قول النابغة يخاطب الملك النعمان :

فإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

فإن تشبيه الملك بالليل لو وقع في زمان المولدين لعدّ من الجفاء أو المجرفة، وكذلك تشبيههم بالحية في الإقدام وإهلاك العدو في قول ذي الإصبع :

عذير الحى من عدوا ن كانوا حية الأرض

وقول النابغة في رثاء الحارث الغسانی :

ماذا رزئنا به من حية ذكر نضاضة بالرزايا صل أصلال

وقد زعم بعض أهل الأدب أن علياً بن الجهم مدح الخليفة المتوكل بقوله

أنت كالكلب في وفائك بالعم د وكالتيس في قراع الخطوط

وأنه لما سكن بغداد وعلقت نضارة الناس بخياله قال في أول ما قاله :
 عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري^(١)
 وقد انتقد بشارٌ على كثيرٍ قوله :
 ألا إنما ليلى عصا خيزُرانة إذا لمسوها بالأكف تلينُ
 فقال لو جعلها عصا مخ أو عصا زبد لما تجاوز من أن تكون عصا ، على أن بشارا
 هو القائل :

إذا قامت لجارتها تثنت كأن عظامها من خيزران
 وشبه بشار عبدة بالحية في قوله :

وكانها لما مشت أئيمٌ تأود في كتيب

والاستحياء والحياء واحد، فالسين والتاء فيه للمبالغة مثل استقدم واستأخر واستجاب .
 وهو انقباض النفس من صدور فعل أو تلقيه لاستشعار أنه لا يليق أو لا يحسن في متعارف
 أمثاله، فهو هيئة تعرض للنفس هي من قبيل الاتفعال يظهر أثرها على الوجه وفي الإمساك
 عن ما من شأنه أن يفعل .

والاستحياء هنا منفي عن أن يكون وصفاً لله تعالى فلا يحتاج إلى تأويل في صحة إسناده
 إلى الله ، والتعللُ لذلك بأن نفى الوصف يستلزم صحة الاتصاف بتعلل غير مسلم .

والضرب في قوله (أن يضرب مثلاً) مستعمل مجازاً في الوضع والجعل من قولهم ضرب
 خيمة وضرب بيتاً . قال عبدة بن الطبيب :

إن التي ضربت بيتاً مهاجرةً بكوفة الجندِ غالت ودّها غولُ

وقول الفرزدق :

ضربت عليك المنكبوتُ بنسجها وقضى عليك به الكتابُ المنزَلُ

أى جعل شيئاً مثلاً أى شبهاً، قال تعالى « فلا تضربوا لله الأمثال » أى لا تجعلوا له مماثلاً
 من خلقه فانتصاب مثلاً على المفعول به وجوز بعض أئمة اللغة أن يكون فعل ضرب مشتقاً

(١) انظر صفحة ٤ جزء ٣ من محاضرات الأبرار لابن عربى طبع حجر بمطبعة شعراوى سنة

من الضرب بمعنى المائل فاتتصاب مثلاً على المفعولية المطلقة للتوكيد لأن مثلاً مرادف مصدر فعله على هذا التقدير ، والمعنى لا يستحي أن يشبه بشيء ما . والمثل المثل والمثابه وغلب على مماثلة هيئة بهيئة وقد تقدم عند قوله تعالى «مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً» وتقدم هناك معنى ضرب المثل بالمعنى الآخر وتنكير مثلاً للتنويع بقرينة بيانه بقوله بعموضة فما فوقها .

وما إيهامية تتصل بالنكرة فتؤكد معناها من تنويع أو تفخيم أو تحقير، نحو لأمراً وأعطاء شيئاً ما . والأظهر أنها مزيدة لتكون دلالتها على التأكيد أشد وقيل اسم بمعنى النكرة المبهمة .

وبعموضة بدل أو بيان من قوله مثلاً . والبعوضة واحدة البعوض وهي حشرة صغيرة طائرة ذات خرطوم دقيق تحوم على الإنسان لتمتص بخرطومها من دمه غذاء لها، وتعرف في لغة هذيل بالخموش، وأهل تونس يسمونه الناموس واحدة الناموسة وقد جعلت هنا مثلاً لشدة الضعف والحقارة .

وقوله «فما فوقها» عطف على بعموضة ، وأصل فوق اسم للمكان المعتلى على غيره فهو اسم مبهم فلذلك كان ملازماً للإضافة لأنه تتميز جهته بالاسم الذي يضاف هو إليه فهو من أسماء الجهات الملازمة للإضافة لفظاً أو تقديراً ويستعمل مجازاً في المتجاوز غيره في صفة تجاوزاً ظاهراً تشبيهاً بظهور الشيء المعتلى على غيره على ما هو معتل عليه ، ففوق في مثله يستعمل في معنى التغلب والزيادة في صفة سواء كانت من المحامد أو من المذام يقال فلان خسيس وفوق الخسيس وفلان شجاع وفوق الشجاع، وتقول أعطى فلان فوق حقه أى زائداً على حقه . وهو في هذه الآية صالح للمعنيين أى ما هو أشد من البعوضة في الحقارة وما هو أكبر حجماً . ونظيره قول النبي صلى الله عليه وسلم «ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها إلا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة» رواه مسلم، يحتمل أقل من الشوكة في الأذى مثل نخبة النملة كما جاء في حديث آخر، أو ما هو أشد من الشوكة مثل الوخر بسكين وهذا من تصاريف لفظ فوق في الكلام ولذلك كان لاختياره في هذه الآية دون لفظ أقل ، ودون لفظ أقوى مثلاً موقع من بليغ الإيجاز.

والفاء عاطفة مافوقها على بعوضة أفادت تشريكهما في ضرب المثل بهما، وحقها أن تفيد الترتيب والتعقيب ولكنها هنا لا تفيد التعقيب وإنما استعملت في معنى التدرج في الرتب بين مفاعيل أن يضرب ولا تفيد أن ضرب المثل يكون بالبعوضة ويعقبه ضربه بما فوقها بل المراد بيان المثل بأنه البعوضة وما يتدرج في مراتب القوة زائدا عليها درجة تلي درجة الفاء في مثل هذا مجاز مرسل علاقته بالإطلاق عن القيد لأن الفاء موضوعة للتعقيب الذي هو اتصال خاص، فاستعملت في مطلق الاتصال، أو هي مستعمارة للتدرج لأنه شبيهه بالتعقيب في التأخر في التعقل كما أن التعقيب تأخر في الحصول ومنه « رحم الله المحلقين فالقصرين » .
والعنى أن يضرب البعوضة مثلا فيضرب ما فوقها أى ما هو درجة أخرى أى أحقر من البعوضة مثل الذرة وأعظم منها مثل العنكبوت والحمار .

﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۖ ﴾

الفاء للتعقيب الذ كرى دون الحصول أى لتعقيب الكلام المفصل على الكلام المجمل عطفت المقدر في قوله لا يستحي لأن تقديره لا يستحي من الناس كما تقدم، ولما كان في الناس مؤمنون وكافرون وكلا الفريقين تلقى ذلك المثل واختلفت حالهم في الانتفاع به ، نشأ في الكلام إجمال مقدر اقتضى تفصيل حالهم . وإنما عطف بالفاء لأن التفصيل حاصل عقب الإجمال .

وأما حرف موضوع لتفصيل مجمل ملفوظ أو مقدر . ولما كان الإجمال يقتضى استشراف السامع لتفصيله كان التصدى لتفصيله بمنزلة سؤال مفروض كأن المتكلم يقول إن شئت تفصيله فتفصيله كيت وكيت، فلذلك كانت أما متضمنة معنى الشرط ولذلك لزمها الفاء في الجملة التى بعدها لأنها كجواب شرط ، وقد تخلو عن معنى التفصيل في خصوص قول العرب أما بعد فتمحض للشرط وذلك في التحقيق لفاء معنى التفصيل لأنه مبنى على ترقب السامع كلاماً بعد كلامه الأول . وقدرها سيبويه بمعنى مهما يكن من شيء ، وتلقفه أهل العربية بعده وهو عندى تقدير معنى لتصحيح دخول الفاء في جوابها وفي النفس منه شيء

لأن دعوى قصد عموم الشرط غير بيّنة ، فإذا جيء بأداة التفصيل المتضمنة معنى الشرط دل ذلك على مزيد اهتمام المتكلم بذلك التفصيل فأفاد تقوية الكلام التي سماها الزمخشري تأكيداً وما هو إلا دلالة الاهتمام بالكلام ، على أن مضمونه محقق ولولا ذلك لما اهتم به وبهذا يظهر فضل قوله « فأما الذين آمنوا فيعلمون » إلخ على أن يقال فالذين آمنوا يعلمون بدون أما والفاء . وجعل تفصيل الناس في هذه الآية قسمين لأن الناس بالنسبة إلى التشريع والتزويل قسمان ابتداء مؤمن وكافر ، والمقصود من ذكر المؤمنين هنا الثناء عليهم بثبات إيمانهم وتأييس الذين أرادوا إلقاء الشك عليهم فيعلمون أن قلوبهم لا مدخل فيها لذلك الشك . والمراد بالذين كفروا هنا إما خصوص المشركين كما هو مصطلح القرآن غالباً ، وإما ما يشملهم ويشمل اليهود بناء على ما سلف في سبب نزول الآية .

وإنما عبر في جانب المؤمنين يعلمون تعريضاً بأن الكافرين إنما قالوا ما قالوا عنادا ومكابرة وأنهم يعلمون أن ذلك تمثيل أصاب المحز ، كيف وهم أهل اللسان وفرسان البيان ، ولكن شان المعاند المكابر أن يقول مالا يمتدح حسداً وعناداً . وضميراً أنه عائد إلى المثل . والحق ترجع معانيه إلى موافقة الشيء لما يحق أن يقع وهو هنا الموافق لإصابة الكلام وبلاغته . ومن ربههم حال من الحق ومن ابتدائية أى وارد من الله لا كما زعم الذين كفروا أنه مخالف للصواب فهو مؤذن بأنه من كلام من يقع منه الخطأ .

وأصل (ماذا) كلمة مركبة من ما الاستفهامية وذا اسم الإشارة ولذلك كان أصلها أن يسأل بها عن شيء ، مشار إليه كقول القائل ماذا مشيراً إلى شيء حاضر بمنزلة قوله ما هذا . غير أن العرب توسعوا فيه فاستعملوه اسم استفهام مركباً من كلمتين وذلك حيث يكون المشار إليه معبراً عنه بلفظ آخر غير الإشارة حتى تصير الإشارة إليه مع التعبير عنه بلفظ آخر مجرداً للتأكيد ، نحو ماذا التواني ، أو حيث لا يكون للإشارة موقع نحو « وماذا عليهم لو آمنوا بالله » ولذلك يقول النحاة إن ذا ملغاة في مثل هذا التركيب .

وقد يتوسعون فيها توسعاً آخر فيجعلون ذا اسم موصول وذلك حين يكون المسئول عنه معروفاً للمخاطب بشيء من أحواله فلذلك يُجرون عليه جملة أو نحوها هي صلة ويجعلون ذا موصولاً نحو « ماذا أنزل ربكم » وعلى هذين الاحتمالين الآخرين يصح إعرابه مبتدأً ويصح إعرابه مفعولاً مقدماً إذا وقع بعده فعل . والاستفهام هنا إنكارى أى جعل الكلام في صورة الاستفهام

كناية به عن الإنكار لأن الشيء المنكر يستفهم عن حصوله فاستعمال الاستفهام في الإنكار من قبيل الكناية، ومثله لا يجاب بشيء غالبا لأنه غير مقصود به الاستعلام . وقد يلاحظ فيه معناه الأصلي فيجيب بجواب لأن الاستعمال الكنائى لا يمنع من إرادة المعنى الأصلي كقوله تعالى « عم يتساءلون عن النبأ العظيم » .

والإشارة بقوله « بهذا » مفيدة للتحقير بقرينة المقام كقوله « أهذا الذى يذكر آلهتكم » .

واتنصب قوله (مثلاً) على التمييز من هذا لأنه مبهم فحق له التمييز وهو نظير التمييز للضمير في قولهم « رَبُّهُ رَجُلًا » .

﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ³⁶ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَالِسُونَ ﴾ ²⁷

بيان وتفسير للجملتين المصدرتين بأما على طريقة النشر المعكوس لأن معنى هاتين الجملتين قد اشتمل عليهما معنى الجملتين السالفتين إجمالاً فإن علم المؤمنين أنه الحق من ربهم هدى ، وقول الكافرين ماذا أراد الله الخ ضلال ، والأظهر أن لا يكون قوله « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » جوابا للاستفهام في قول الذين كفروا « ماذا أراد الله بهذا مثلا » لأن ذلك ليس استفهاما حقيقيا كما تقدم . ويجوز أن يجعل جوابا عن استفهامهم تخريجا للكلام على الأسلوب الحكيم بحمل استفهامهم على ظاهره تنبيها على أن اللائق بهم أن يسألوا عن حكمة ما أراد الله بتلك الأمثال فيكون قوله « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » جوابا لهم وردا عليهم وبيانا لحال المؤمنين، وهذا لا ينافي كون الاستفهام الذى قبله مكنى به عن الإنكار كما علمته آقا من عدم المانع من جمع المعنيين الكنائى والأصلى . وكون كلا الفريقين من المضلل والمهدى كثيرا فى نفسه ، لا ينافي نحو قوله « وقليل من عبادى الشكور » لأن قوة الشكر التى اقتضاها صيغة المبالغة ، أخص فى الاهتداء .

والفاسق لفظ من منقولات الشريعة أصله اسم فاعل من الفسق بكسر الفاء ، وحقبة
الفسق خروج الثمرة من قشرها وهو عاهة أو رداءة في الثمر فهو خروج مذموم يعد من
الأدواء مثل ما قال النابغة :

صِغار النوى مكنوزة ليس قِشْرُها إذا طار قِشْر التمر عنها بطائر
قالوا ولم يسمع في كلامهم في غير هذا المعنى حتى نقله القرآن للخروج عن أمر الله
تعالى الجازم بارتكاب المعاصي الكبار، فوقع بعد ذلك في كلام المسلمين : قال رؤية
يصف إبلا :

فواسقاً عن قَصْدِها جواراً يَهْوِين في نَجْدٍ وغورٍ غائراً
والفسق مراتب كثيرة تبلغ بعضها إلى الكفر . وقد أطلق الفسق في الكتاب والسنة
على جميعها لكن الذي يستخلص من الجمع بين الأدلة هو ما اصطلاح عليه أهل السنة من
المتكلمين والفقهاء وهو أن الفسق غير الكفر وأن المعاصي وإن كثرت لا تزيل الإيمان
وهو الحق، وقد لقب الله اليهود في مواضع كثيرة من القرآن بالفاسقين وأحسب أنه المراد
هنا وعزاه ابن كثير لجمهور من المفسرين . وإسناد الإضلال إلى الله تعالى مراعى فيه أنه
الذي مكن الضالين من الكسب والاختيار بما خلق لهم من العقول وما فصل لهم من
أسباب الخير وضده . وفي اختيار إسناده إلى الله تعالى مع صحة إسناده لفعل الضال إشارة إلى
أنه ضلال متمكن من تفوسمهم حتى صار كالجلبة فيهم فهم مأبوس من اهتدائهم كما قال تعالى
« ختم الله على قلوبهم » . فإسناد الإضلال إلى الله تعالى منظور فيه إلى خلق أسبابه القربية
والبعيدة وإلا فإن الله أمر الناس كلهم بالهدى وهي مسألة مفروغ منها في علم الكلام .

وقوله « وما يضل به إلا الفاسقين » إمامسوق لبيان أن للفسق تأثيراً في زيادة الضلال
لأن الفسق يرين على القلوب ويكسب النفوس ظلمة فتتساقط في الضلال المرة بعد الأخرى
على التعاقب ، حتى يصير لها درجة . وهذا الذي يؤذن به التعليق على الوصف المشتق إن كان
المراد به هنا المعنى الاشتقاقى ، فكأنه قيل هؤلاء فاسقون وما من فاسق إلا وهو ضال فما
ثبت الضلال إلا بثبوت الفسق على نحو طريقة القياس الاقتراعى ، وإمامسوق لبيان أن
الضلال والفسق أخوان فحينما تحقق أحدهما أنبأ بتحقيق الآخر على نحو قياس المساواة إذا أريد
من الفاسقين المعنى اللقبى المشهور فلا يكون له إيدان بتعليل . وإما لبيان أن الإضلال

التكليف في إنكار الأمثال إضلال مع غباوة فلا يصدر إلا من اليهود وقد عرفوا بهذا الوصف

والقول في مذاهب علماء الإسلام في الفسق وتأثيره في الإيمان ليس هذا مقام بيانه إذ ليس هو المقصود من الآية . فإن كان محمل الفاسقين على ما يشمل المشركين واليهود الذين طعنوا في ضرب المثل كان القصر في قوله « وما يضل به » الخ بالإضافة إلى المؤمنين ليحصل تمييز المراد من المضلل والمتهدى . وإن كان محمل الفاسقين على اليهود كان القصر حقيقيا ادعائيا أى يضل به كثيرا وهم الطاعنون فيه وأشدّهم ضلالا هم الفاسقون، ووجه ذلك أن المشركين أبعد عن الاهتداء بالكتاب لأنهم في شركهم، وأما اليهود فهم أهل كتاب وشأنهم أن يعلموا أفانين الكتب السماوية وضرب الأمثال فإنكارهم إياها غاية الضلال فكأنه لا ضلال سواه . وجملة الذين ينقضون إلى آخره صفة للفاسقين لتقرير اتصافهم بالفسق لأن هاته الخلال من أكبر أنواع الفسوق بمعنى الخروج عن أمر الله تعالى . وجوز أن تكون مقطوعة مستأنفة على أن الذين مبتدأ وقوله أولئك هم الخاسرون خبر وهى مع ذلك لا تخرج عن معنى توصيف الفاسقين بتلك الخلال إذ الاستئناف لما ورد إثر حكاية حال عن الفاسقين تعين في حكم البلاغة أن تكون هاته الصلة من صفاتهم وأحوالهم للزوم الاتحاد في الجامع الخيالى والإلصاق الكلام مقطعا منتوفا فليس بين الاعتبارين إلا اختلاف الإعراب وأما المعنى فواحد فلذلك كان إعرابه صفة أرجح أو متمينا إذ لا داعى إلى اعتبار القطع .

ومجىء الموصول هنا للتعريف بالمراد من الفاسقين أى الفاسقين الذين عرفوا بهذه الخلال الثلاث فالأظهر أن المراد من الفاسقين اليهود وقد أطلق عليهم هذا الوصف في مواضع من القرآن وهم قد عرفوا بما دلت عليه صلة الموصول كما سنبينه هنا بل هم قد شهدت عليهم كتب أنبيائهم بأنهم نقضوا عهد الله غير مرة وهم قد اعترفوا على أنفسهم بذلك فناسب أن يجعل النقض صلة لاشتهارهم بها ، ووجه تخصيصهم بذلك أن الطعن في هذا المثل جرهم إلى زيادة الطعن في الإسلام فازدادوا بذلك ضلالا على ضلالهم السابق في تغيير دينهم وفي كفرهم بعباسى ، فأما المشركون فضلالهم لا يقبل الزيادة، على أن سورة البقرة نزلت بالمدينة وأكثر الرد في الآيات المدنية متوجه إلى أهل الكتاب .

والنقض في اللغة حقيقة في فسخ وحل ما ركب ووصل ، بفعل يعاكس الفعل الذي كان به التركيب ، وإنما زدت قولي بفعل الخ ليخرج القطع والحرق فيقال نقض الحبل إذا حل ما كان أبرمه ، ونقض الغزل ونقض البناء .

وقد استعمل النقض هنا مجازاً في إبطال العهد بقرينة إضافته إلى عهد الله وهي استعارة من مخترعات القرآن بنيت على ما شاع في كلام العرب في تشبيه العهد وكل ما فيه وصل بالحبل وهو تشبيه شائع في كلامهم ، ومنه قول مالك بن النيهان الأنصاري للنبي صلى الله عليه وسلم يوم بيمة العقبة « يا رسول الله إن بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعوها فنخشى إن أعزك الله وأظهرك أن ترجع إلى قومك » (يريد اليهود التي كانت في الجاهلية بين قريش وبين الأوس والخزرج) . وكان الشائع في الكلام إطلاق لفظ القطع والصرم وما في معناها على إبطال العهد أيضا في كلامهم . قال امرؤ القيس :

* وإن كنت قد أزمعت صرعى فأجلى *

وقال لبيد :

أولم تكن تدري نوارٍ بأنني وصالٌ عقد حبائل جذامها

وقال :

بل ما تذكر من نوارٍ وقد نأت وتقطعت أسباها ورماها

وقال :

فاقطع لبانة من تعرض وصله فلشترٌ واصل خلة صرامها

ووجه اختيار استعارة النقض الذي هو حل طيات الحبل إلى إبطال العهد أنها تمثيل لإبطال العهد رويدا رويدا وفي أزمنة متكررة ومعالجة . والنقض أبلغ في الدلالة على الإبطال من القطع والصرم ونحوها لأن في النقض إفساداً لهيأة الحبل وزوال رجاء عودها وأما القطع فهو تجزئة .

وفي النقض رمز إلى استعارة مكنية لأن النقض من روادف الحبل فاجتمع هنا استعارتان مكنية وتصريحية وهذه الأخيرة تمثيلية وقد تقرر في علم البيان أن ما يرمز به للمشبه به المطروح في المكنية قد يكون مستعملاً في معنى حقيق على طريقة التخيل وذلك حيث لا يكون للمشبه المذكور في صورة المكنية رديف يمكن تشبيهه برديف المشبه به المطروح ، مثل إثبات

الأظفار المعنية في قولهم أظفار النية وإثبات الخالب والناب للكفاءة في قول أبي فراس الحمداني :

فلما اشتدت الهيجه كنا أشد مغالياً وأحد ناباً

وإثبات اليد للشمال في قول لبيد :

وغداة ريح قد كشفت ورقة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

وقد يكون مستعملاً في معنى مجازي إذا كان للمشبه في المكنية رديف يمكن تشبيهه برديف المشبه به المضمّر نحو ينقضون عهد الله ، وقد زدنا أنها تمثيلية أيضاً والبليغ لا يفلت هاته الاستعارة مهما تأت له ولا يتكاف لها مهما عسرت فليس الجواز المذكور في قرينة المكنية إلا جوازاً في الجملة أي بالنظر إلى اختلاف الأحوال .

وهذا الذي هو من روادف المشبه به في صورة المكنية وغيرها قد يقطع عن الربط بالمكنية فيكون استعارة مستقلة (وذلك حيث لا تذكر معه لفظاً يراد تشبيهه بمشبه به مضمّر) نحو أن تقول فلان ينقض ما أبرم . وقد يربط بالمكنية وذلك حيث يذكر معه شيء أريد تشبيهه بمشبه به مضمّر كما في الآية حيث ذكر النقض مع العهد . وقد يربط بمصرحة وذلك حيث يذكر مع لفظ المشبه به الذي الرادف من توابعه نحو قوله « إن بيننا وبين القوم حرباً لا نحن قاطعوها » وحينئذ يكون ترشيحاً للجواز وهذه الاعتبارات متداخلة لامتزاجها إذ قد يصح في الموضع اعتباران منها أو جميعها وإنما التقسيم بالنظر إلى ما ينظر إليه البليغ أول النظر .

واعلم أن رديف المشبه به في المكنية إذا اعتبر استعارة في ذاته قد يتوهم أن اعتباره ذلك ينافي كونه رمزاً للمشبه به المضمّر كالنقض فإنه لما أريد به إبطال العهد لم يكن من روادف الحبل ، لكن لما كان إيذانه بالحبل سابقاً عند سماع لفظه لسبق المعنى الحقيقي إلى ذهن السامع حتى يتأمل في القرينة كفي ذلك السبق دليلاً ورمزاً على المشبه به المضمّر فإذا حصل ذلك الرمز لم يضر فهم الاستعارة في ذلك اللفظ ، وأجاب عبد الحكيم بأن كونه رادفاً بعد كونه استعارة بناء على أنه لما شبه به الرادف وسمى به صار رادفاً إدعاءً وفيه تكلف .

(وعهد الله) هو ما عهد به أي ما أوصى برعيه وحفاظه ، ومعاني العهد في كلام العرب كثيرة وتصريفه عرفي . قال الزجاج « قال بعضهم ما أدري ما العهد » ومرجع معانيه إلى المماودة

والمحافظة والمراجعة والافتقاد ولا أدري أى معانيه أصل لبقيتها وغالب ظنى أنها متفرع بعضها عن بعض والأقرب أن أصلها هو العهد مصدر عهده عهدا إذا تذكره وراجع إليه نفسه يقولون عهدتك كذا أى أتذكر فيك كذا وعهدى بك كذا، وفي حديث أم زرع ولا يسأل عما عهد أى عما عهد وترك في البيت ومنه قولهم في عهد فلان أى زمانه لأنه يقال للزمان الذى فيه خير وشر لا ينسأه الناس، وتعهد المكان أو فلانا وتعاهدنا إذا افتقده وأحدث الرجوع إليه بعد ترك العهد والوصية ومنه ولى العهد . والعهد اليمين والعهد الالتزام بشىء، يقال عهد إليه وتعهد إليه لأنها أمور لا يزال صاحبها يتذكرها ويراعىها في مواقع الاحتراز عن خفرتها . وسمى الموضع الذى يتراجعه الناس بعد البعد عنه معهدا .

والعهد فى الآية الذى أخذه الله على بنى آدم أن لا يعبدوا غيره « ألم أعهد إليكم يا بنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان » الآية فنقضه يشمل الشرك وقد وصف الله المشركين بنقض العهد فى قوله « والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه » الآية فى سورة الرعد . وفسر بالعهد الذى أخذه الله على الأمم على السنة رسلهم أنهم إذا بعث بعدهم رسول مصدق لما معهم ليؤمنن به « وإذا أخذ الله ميثاق النبيئين لما آتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » الآيات لأن المقصود من ذلك أخذ العهد على أممهم . وفسر بالعهد الذى أخذه الله على أهل الكتاب ليعتقنوه للناس « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس » الآية فى تفاسير أخرى بعيدة . والصحيح عندى أن المراد بالعهد هو العهد الذى أخذه الله على بنى إسرائيل غير مرة من إقامة الدين وتأيد الرسل وأن لا يسفك بعضهم دماء بعض وأن يؤمنوا بالدين كله، وقد ذكرهم القرآن بعهود الله تعالى ونقضهم إياها فى غير ما آية من ذلك قوله تعالى « وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم » . « ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا » إلى قوله « فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم » الخ وقوله « لقد أخذنا ميثاق بنى إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا » إلى قوله « فعموا وصموا » . « وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم » إلى قوله « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » إلى قوله « وتكفرون ببعض » . بل إن كتبهم قد صرحت بعهود الله تعالى لهم وأنحت عليهم نقضهم لها وجعلت ذلك انذارا بما يحل بهم من المصائب كما فى كتاب أرميا ومراثى أرميا وغير ذلك، بل قد صار لفظ العهد عندهم لقباً للشريعة التى جاء بها موسى . ولما كان قوله « الذين

ينقضون عهد الله « الآية ووصفا للفاسقين وكان المراد من الفاسقين اليهود كما علمت كان ذكر العهد إيماء إلى أن الفاسقين هنا هم، وتسجيلا على اليهود بأنهم قد حق عليهم هذا الوصف من قبل اليوم بشهادة كتبهم وعلى السنة أنبيائهم فكان لا اختيار لفظ العهد هنا وقع عظيم يتنزل منزلة المفتاح الذي يوضع في حل اللغز لبشير المقصود فهو العهد الذي سيأتي ذكره في قوله تعالى « وأوفوا بعهدي ». والميثاق مفعال وهو يكون للآلة كثيرا كمرقاة ومرآة ونحراث . قال الخفاجي كأنه إشباع للمفعل ، وللمصدر أيضا نحو الميلاد والميعاد وهو الأظهر هنا . والضمير للعهد أى من بعد تأكيد العهد وتوثيقه . ولما كان المراد بالعهد عهدا غير معين ، بل كل ما عاهدوا عليه كان تأكيد كل ما يفرضه المخاطب بما تقدمه من العهود وما تأخر عنه فهو على حد « ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها » فالميثاق إذن عهد آخر اعتبر مؤكدا لعهد سبقه أو لحقه .

وقوله « ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل » قيل ما أمر الله به أن يوصل هو قرابة الأرحام يعنى وحيث ترجح أن المراد به بعض عمل اليهود فذلك إذ تقاتلوا وأخرجوا كثيرا منهم من ديارهم ولم تزل التوراة توصى بنى إسرائيل بحسن معاملة بعضهم لبعض . وقيل الإعراض عن قطع ما أمر الله به أن يوصل هو موالاته المؤمنين . وقيل اقتران القول بالعمل . وقيل التفرقة بين الأنبياء فى الإيمان ببعض والكفر ببعض . وقال البغوى يعنى بما أمر الله به أن يوصل الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبجميع الرسل . وأقول تكميلا لهذا إن مراد الله تعالى مما شرع للناس منذ النشأة إلى ختم الرسالة واحد وهو إبلاغ البشر إلى الغاية التى خلقوا لها وحفظ نظام عالمهم وضبط تصرفاتهم فيه على وجه لا يعتوره خلل ، وإنما اختلفت الشرائع على حسب مبلغ تهيب البشر لتلقى مراد الله تعالى ولذلك قلما اختلفت الأصول الأساسية للشرائع الإلهية قال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين » الآية . وإنما اختلفت الشرائع فى تفاريع أصولها اختلافا مراعى فيه مبلغ طاقة البشر لطفا من الله تعالى بالناس ورحمة منه بهم حتى فى حملهم على مصالحهم ليكون تلقيهم لذلك أسهل ، وعملهم به أدوم ، إلى أن جاءت الشريعة الإسلامية فى وقت راقق فيه البشر مبلغ غاية الكمال العقلى وجاءهم دين تناسب أحكامه وأصوله استعدادهم الفكرى وإن تخالفت الأعصار وتباعدت الأقطار فكان دينا عاما لجميع البشر ، فلا جرم أن كانت الشرائع السابقة تمهيدا له تهيب البشر لقبول تعاليمه وتفاريعها

التي هي غاية مراد الله تعالى من الناس ولذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام » .
فما من شريعة سلفت إلا وهي حلقة من سلسلة جعلت وصلة للعروة الوثقى التي لا انقصاص لها
وهي عروة الإسلام فتى بلغها الناس فقد فصموا ما قبلها من الخلق وبلغوا المراد، ومتى انقطعوا
في أثناء بعض الخلق فقد قطعوا ما أراد الله وصله ، فاليهود لما زعموا أنهم لا يحل لهم العدول
عن شريعة التوراة قد قطعوا ما أمر الله به أن يوصل ففرقوا مجتمعه .

والفساد في الأرض تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى « ألا إنهم هم المفسدون » ومن
الفساد في الأرض عكوف قوم على دين قد اضمحل وقت العمل به وأصبح غير صالح لما أراد
الله من البشر فإن الله ما جعل شريعة من الشرائع خاصة وقابلة للنسخ إلا وقد أراد منها
إصلاح طائفة من البشر معينة في مدة معينة في علمه ، وما نسخ ديننا لإلتمام وقت صلوحيته
للعمل به فالتصميم على عدم تلقى النسخ وعلى ملازمة المنسوخ هو عمل بما لم يبق فيه صلاح
للشعر فيصير ذلك فسادا في الأرض لأنه كمداداة المريض بدواء كان وصف له في حالة تبدلت
من أحوال مرضه حتى أتى دين الإسلام عاما دائما لأنه صالح للكل .

وقوله « أولئك هم الخاسرون » قصر قلب لأنهم ظنوا أنفسهم رابحين ، وهو استمارة
مكنية تمثيلية تقدمت في قوله تعالى « فما ربحت تجارتهم » . وذكر الخسران تحييل مراد منه
الاستمارة في ذاته على نحو ما قرر في ينقضون عهد الله فهذه الآية ظاهرة في أنها موجهة
إلى اليهود لما علمت عند قوله « وما يضل به إلا الفاسقين » ولما علمت من كثرة إطلاق وصف
الفاسقين على اليهود ، وإن كان الذين طعنوا في أمثال القرآن فريقين : المشركين واليهود ، كما
تقدم وكان القرآن قد وصف المشركين في سورة الرعد وهي مكية بهذه الصفات الثلاث في قوله
« والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض
أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار » فالمراد بهم المشركون لا محالة فذلك كله لا يُنَا كد جعل
آية سورة البقرة موجهة إلى اليهود إذ ليس يلزم المفسر حمل آية القرآن على معنى واحد
كما يوهمه صنيع كثير من المفسرين حتى كان آية القرآن عندهم قوالب تفرغ فيها معان متحدة .
واعلم أن الله قد وصف المؤمنين بضد هذه الصفات في قوله تعالى « إنما يتذكر أولو
الألباب الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل »
الآية في سورة الرعد .

واعلم أن نزول هذه الآيات ونحوها في بعض أهل الكتاب أو المشركين هو وعيد وتوبيخ للمشركين وأهل الكتاب وهو أيضا موعظة وذكرى للمؤمنين ليعلم سامعوه أن كل من شارك هؤلاء المذمومين فيما أوجب ذمهم وسبب وعيدهم هو آخذ بحظ مما نالهم من ذلك على حسب مقدار المشاركة في الموجب .

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ 28

ثنى عنان الخطاب إلى الناس الذين خوطبوا بقوله آتفا « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ » ، بعد أن عقب بأفانين من الجمل المعترضة من قوله « وَبَشَرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ » . وليس في قوله « كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ » تناسب مع قوله « إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا » وما بعده مما حكي عن الذين كفروا في قولهم « مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا » حتى يكون الانتقال إلى الخطاب في قوله « تَكْفُرُونَ » التفاتا للناسبة بين موقع هاته الآية بعد ما قبلها هي مناسبة اتحاد الغرض ، بعد استيفاء ما تحلل واعترض .

ومن بديع المناسبة وفائق التفنن في ضروب الانتقالات في الخطابات أن كانت الملل التي قرن بها الأمر بعبادة الله تعالى في قوله « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ » إلخ هي الملل التي قرن بها إنكار ضد العبادة وهو الكفر به تعالى في قوله هنا « كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ » فقال فيما تقدم « الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً » الآية وقال هنا « وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء » وكان ذلك مبدأ التخلص إلى ما سيرد من بيان ابتداء إنشاء نوع الإنسان وتكوينه وأطواره .

فالخطاب في قوله « تَكْفُرُونَ » متعين رجوعه إلى « النَّاسِ » وهم المشركون لأن اليهود لم يكفروا بالله ولا أنكروا الإحياء الثاني .

وكيف اسم لا يعرف اشتقاقه يدل على حالة خاصة وهي التي يقال لها الكيفية نسبة إلى

كيف ويتضمن معنى السؤال في أكثر موارد استعماله فدلالاته على الحالة كان في عداد الأسماء لأنه أفاد معنى في نفسه إلا أن المعنى الاسمي الذي دل عليه لما كان معنى مبهما شابه معنى الحرف فلما أشربوه معنى الاستفهام قوى شبهه بالحروف لكنه لا يخرج عن خصائص الأسماء فلذلك لا بد له من محل إعراب، وأكثر استعماله اسم استفهام فيعرب إعراب الحال . ويستفهم بكيف عن الحال العامة . والاستفهام هنا مستعمل في التعجيب والإتكار بقرينة قوله « وكنتم أمواتا » إلخ أي أن كفركم مع تلك الحالة شأنه أن يكون منتفيا لا تركز إليه النفس الرشيدة لوجود ما يصرف عنه وهو الأحوال المذكورة بعد فكان من شأنه أن ينكر فالإنكار متولد من معنى الاستفهام ولذلك فاستعماله فيهما من إرادة لازم اللفظ، وكأن المنكر يريد أن يقطع معذرة المخاطب فيظهر له أنه يتطلب منه الجواب بما يظهر السبب فيبطل الإنكار والعجب حتى إذا لم يبد ذلك كان حقيقا باللوم والوعيد .

والكفر بضم الكاف مصدر سماعي لكفر الثلاثي القاصر وأصله جحد المنعم عليه نعمة المنعم اشتق من مادة الكفر بفتح الكاف وهو الحجب والتغطية لأن جاحد النعمة قد أخفى الاعتراف بها كما أن شاكرها أعلنها . وضده الشكر ولذلك صيغ له مصدر على وزن الشكر وقالوا أيضا كفران على وزن شكران ، ثم أطلق الكفر في القرآن على الإشراف بالله في العبادة بناء على أنه أشد صور كفر النعمة إذ الذي يترك عبادة من أنعم عليه في وقت من الأوقات قد كفر نعمته في تلك الساعة إذ توجه بالشكر لغير المنعم وترك المنعم حين غزمه على التوجه بالشكر ولأن غزيم نفسه على مداومة ذلك استمرار في عقد القلب على كفر النعمة وإن لم يتفطن لذلك ، فكان أكثر إطلاق الكفر بصيغة المصدر في القرآن على الإشراف بالله ولم يرد الكفر بصيغة المصدر في القرآن لغير معنى الإشراف بالله .

وقل ورود فعل الكفر أو وصف الكافر في القرآن لجحد رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك حيث تكون قرينة على إرادة ذلك كقوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين » وقوله « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » يريد اليهود . وأما إطلاقه في السنة وفي كلام أئمة المسلمين فهو الاعتقاد الذي يخرج معتقده عن الإسلام وما يدل على ذلك الاعتقاد من قول أو فعل دلالة لا تحتمل غير ذلك .

وقد ورد إطلاق الكفر في كلام الرسول عليه السلام وكلام بعض السلف على

ارتكاب جريمة عظيمة في الإسلام إطلاقاً على وجه التغليظ بالتشبيه المفيد لتشنيع ارتكابه ما هو من الأفعال الباحة عند أهل الكفر ولكن بعض فرق المسلمين يتشبثون بظاهر ذلك الإطلاق فيقضون بالكفر على مرتكب الكبائر ولا يلتفتون إلى ما يعارض ذلك في إطلاقات كلام الله ورسوله. وفرق المسلمين يختلفون في أن ارتكاب بعض الأعمال المنهى عنها يدخل في ماهية الكفر وفي أن إثبات بعض الصفات لله تعالى أو نفي بعض الصفات عنه تعالى داخل في ماهية الكفر على مذاهب شتى ومذهب أهل الحق من السلف والخلف أنه لا يكفر أحد من المسلمين بذنوب أو ذنوب من الكبائر فقد ارتكبت الذنوب الكبائر في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء فلم يعاملوا المجرمين معاملة المرتدين عن الدين، والقول بتكفير العصاة، خطر على الدين لأنه يؤول إلى انحلال جامعة الإسلام ويهون على المذنب الانسلاخ من الإسلام منشداً «أنا الفريق فما خوفي من البلل». ولا يكفر أحد بإثبات صفة لله لا تنافي كماله ولا نفي صفة عنه ليس في نفيها نقصان لجلاله فإن كثيراً من الفرق تقوا صفات ما قصدوا بنفيها إلا إجلالا لله تعالى وربما أفرطوا في ذلك كما نفي المعتزلة صفات المعاني وجواز رؤية الله تعالى، وكثير من الفرق أثبتوا صفات ما قصدوا من إثباتها إلا احترام ظواهر كلامه تعالى كما أثبت بعض السلف اليد والإصبع مع جزمهم بأن الله لا يشبه الحوادث.

والإيمان ذكر معناه عند قوله تعالى «الذين يؤمنون بالغيب».

وقوله «وكنتم أمواتاً فأحياكم» جملة حالية وهي تخص إلى بيان ما دلت عليه كيف بطريق الإجمال وبيان أولى الدلائل على وجوده وقدرته وهي ما يشعر به كل أحد من أنه وجد بعد عدم. ولقد دل قوله تعالى «وكنتم أمواتاً فأحياكم» أن هذا الإيجاد على حال بديع وهو أن الإنسان كان مركب أشياء موصوفاً بالموت أي لا حياة فيه إذ كان قد أخذ من العناصر المتفرقة في الهواء والأرض فجمعت في الغذاء وهو موجود ثان ميت ثم استخلصت منه الأمزجة من الدم وغيره وهي ميتة، ثم استخلص منه النطقتان للذكر والأنثى، ثم امتزج فصار علقة ثم مضغة كل هذه أطوار أولية لوجود الإنسان وهي موجودات ميتة ثم بثت فيه الحياة بنفخ الروح فأخذ في الحياة إلى وقت الوضع فما بعده، وكان من حقهم أن يكتفوا به دليلاً على انفراده تعالى بالإلهية. وإطلاق الأموات هنا مجاز شائع بناء على

أن الموت هو عدم اتصاف الجسم بالحياة سواء كان متصفاً بها من قبل كما هو الإطلاق المشهور في العرف أم لم يكن متصفاً بها إذا كان من شأنه أن يتصف بها فعلى هذا يقال للحيوان في أول تكوينه نقطة وعلاقة ومضغة ميت لأنه من شأنه أن يتصف بالحياة فيكون إطلاق الأموات في هذه الآية عليهم حين كانوا غير متصفين بالحياة إطلاقاً شائماً والمقصود به التمهيد لقوله «فأحياكم» ثم التمهيد والتقريب لقوله «ثم يميتكم ثم يحييكم» وقال كثير من أئمة اللغة الموت انعدام الحياة بعد وجودها وهو مختار الزمخشري والسكاكي وهو الظاهر وعليه فإطلاق الأموات عليهم في الحالة السابقة على حلول الحياة استعارة . واتفق الجميع على أنه إطلاق شائع في القرآن فإن لم يكن حقيقة فهو مجاز مشهور قد ساوى الحقيقة وزال الاختلاف .

والحياة ضد الموت وهي في نظر الشرع نفخ الروح في الجسم، وقد تعمس تعريف الحياة أو تعريف دوامها على الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين تعريفاً حقيقياً بالحد، وأوضح تعاريفها بالرسم أنها قوة ينشأ عنها الحس والحركة وأنها مشروطة باعتدال المزاج والأعضاء الرئيسية التي بها تدوم الدورة الدموية، والمراد بالمزاج التركيب الخاص المناسب مناسبة تليق بنوع ما من المركبات العنصرية وذلك التركيب يحصل من تعادل قوى وأجزاء بحسب ما اقتضته حالة الشيء المركب مع انبثاث الروح الحيواني، فباعتدال ذلك التركيب يكون النوع معتدلاً ولكل صنف من ذلك النوع مزاج يخصه بزيادة تركيب، ولكل شخص من الصنف مزاج يخصه ويتكون ذلك المزاج على النظام الخاص تنبعث الحياة في ذى المزاج في إبان نفخ الروح فيه وهي المعبر عنها بالروح النفساني . وقد أشار إلى هذا التكوين حديث الترمذي عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح» فأشير إلى حالات التكوين التي بها صار المزاج مزاجاً مناسباً حتى انبعثت فيه الحياة، ثم بدوام انتظام ذلك المزاج تدوم الحياة وباختلاله تزول الحياة، وذلك الاختلال هو المعبر عنه بالفساد، ومن أعظم الاختلال فيه اختلال الروح الحيواني وهو الدم إذا اختلت دورته فعرض له فساد، وبمعرض حالة توقف عمل المزاج وتعطل آثاره يصير الحي شبيهاً بالمت كحالة المغنى عليه وحالة العضو المفلوج، فإذا انقطع

عمل المزاج فذلك الموت . فاللوت عدم والحياة ملكة وكلاهما موجود مخلوق قال تعالى « الذي خلق الموت والحياة » في سورة الملك .

وليس المقصود من قوله « وكنتم أمواتاً فأحياكم » الامتنان بل هو استدلال محض ذكر شيئاً يعده الناس نعمة وشيئاً لا يعدونه نعمة وهو الموتان فلا يشكل وقوع قوله « أمواتاً » وقوله « ثم يميتكم » في سياق الآية .

وأما قوله « ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » فذلك تفريع عن الاستدلال وليس هو بدليل إذ المشركون ينكرون الحياة الآخرة فهو ادماج وتعليم وليس باستدلال ، أو يكون ما قام من الدلائل على أن هناك حياة ثانية قد قام مقام العلم بها وإن لم يحصل العلم فإن كل من علم وجود الخالق العدل الحكيم ورأى الناس لا يجزؤون على مقتضى أوامره ونواهيه فيرى الفساد في الأرض في نعمة والصالح في عناء علم أن عدل الله وحكمته ما كان ليضيع عمل عامل وأن هنالك حياة أحكم وأعدل من هذه الحياة تكون أحوال الناس فيها على قدر استحقاقهم وسمو حقائقهم .

وقوله « ثم إليه ترجعون » أى يكون رجوعكم إليه ، شبه الحضور للحساب برجوع السائر إلى منزله باعتبار أن الله خلق الخلق فكأنهم صدورا من حضرته فإذا أحياهم بعد الموت فكأنهم أرجعهم إليه وهذا إثبات للحشر والجزاء .

وتقديم التعلق على عامله مفيد القصر وهو قصر حقيق سيق للمخاطبين لإفادتهم ذلك إذ كانوا منكرين ذلك وفيه تأيس لهم من نفع أصنامهم إياهم إذ كان المشركون يحتاجون المسلمين بأنه إن كان بعث وحشر فسيجدون الآلهة ينصرونهم .

وَمُتَرَجِعُونَ يَضُمُّ التَّاءُ وَفَتْحُ الْجِيمِ فِي قِرَاءَةِ الْجَهْرِ ، وَقَرَأَهُ يَعْقُوبُ بِفَتْحِ التَّاءِ وَكَسْرِ الْجِيمِ وَالْقِرَاءَةُ الْأُولَى عَلَى اعْتِبَارِ أَنَّ اللَّهَ أَرْجَعَهُمْ وَإِنْ كَانُوا كَارِهِينَ لَأَنَّهُمْ أَنْكَرُوا الْبَعْثَ وَالْقِرَاءَةُ الثَّانِيَّةُ بِاعْتِبَارِ وَقُوعِ الرَّجُوعِ مِنْهُمْ بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْاِخْتِيَارِ أَوْ الْجَبْرِ .

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾

هذا إما استدلال ثان على شناعة كفرهم بالله تعالى وعلى أنه مما يقضى منه العجب فإن دلائل ربوبية الله ووحدانيته ظاهرة في خلق الإنسان وفي خلق جميع ما في الأرض فهو ارتقاء في الاستدلال بكثرة المخلوقات ، وفصل الجملة السابقة يجوز أن يكون لمراعاة كمال الاتصال بين الجملتين لأن هذه كالنتيجة للدليل الأول لأن في خلق الأرض وجميع ما فيها وفي كون ذلك لمنفعة البشر إكمالاً لإيجادهم المشار إليه بقوله « وكنتم أمواتاً فأحياكم » لأن فائدة الإيجاد لا تكمل إلا بإمداد الموجود بما فيه سلامته من آلام الحاجة إلى مقومات وجوده . ويجوز أن يكون ترك العطف لدفع أن يوهم العطف أن الدليل هو مجموع الأمرين فترك العطف يعلم أن الدليل الأول مستقل بنفسه وفي الأول بُعد وفي الثاني مخالفة الأصل لأن أصل الفصل أن لا يكون قطعاً على أنه توهم لا يضير . وإما أن يكون قوله « هو الذي خلق » امتناناً عليهم بالنعم لتسجيل أن إشرافهم كفران بالنعمة أدمج فيه الاستدلال على أنه خالق لما في الأرض من حيوان ونبات ومعادن استدلالاً بما هو نعمة مشاهدة كما أشار إليه قوله « لكم » فيكون الفصل بين الجملتين كما قرر آنفاً ، ولم يلتفت إلى ما في هذه الجملة من مغايرة للجملة الأولى بالامتنان لأن ما أدمج فيها من الاستدلال رجع اعتبار الفصل .

والخلق تقدم تفسيره عند قوله تعالى « يأيتها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم » . والأرض اسم للعالم الكروي المشتمل على البر والبحر . الذي يعمره الإنسان والحيوان والنبات والمعادن وهي المواليد الثلاثة وهذه الأرض هي موجود كائن هو ظرف لما فيه من أصناف المخلوقات وحيث إن العبرة كائنة في مشاهدة الموجودات من المواليد الثلاثة ، علق الخلق هنا بما في الأرض مما يحتويه ظرفها من ظاهره وباطنه ولم يعلق بذات الأرض لغفلة جل الناس عن الاعتبار ببديع خلقها إلا أن خالق المظروف جدير بخلق الظرف إذ الظرف إنما يقصد لأجل المظروف فلو كان الظرف من غير صنع خالق المظروف للزم إما تأخر الظرف عن مظهره وفي ذلك إتلاف المظروف والمشاهدة تنفي ذلك ، وإما تقدم الظرف وذلك عبث . فاستفادة أنه خلق الأرض مأخوذة بطريق الفحوى فمن البعيد أن يجوز صاحب الكشف أن يراد بالأرض الجهة السفلية كما يراد بالسما الجهة العلوية ، وبعده من

وجهين أحدهما أن الأرض لم تطلق قط على غير الكرة الأرضية إلا مجازا كما في قول شاعر
أنشده صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام ولم ينسبه هو ولا شارحوه :

الناس أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سماء

بخلاف السماء فقد أطلقت على كل ما علا فأظل، والفرق بينهما أن الأرض شيء مشاهد
والسماء لا يتعقل إلا بكونه شيئا مرتفعا. الثاني على تسليم القياس فإن السماء لم تطلق على
الجهة العليا حتى يصح إطلاق الأرض على الجهة السفلى بل إنما تطلق السماء على شيء عال
لا على نفس الجهة .

وجملة « هو الذي خلق لكم » صيغة قصر وهو قصر حقيق سيق للمخاطبين من
المشركين الذين لا شك عندهم في أن الله خالق ما في الأرض ولكنهم نزلوا منزلة الجاهل
بذلك فسيق لهم الخبر المحصور لأنهم في كفرهم وانصرافهم عن شكره والنظر في دعوته
وعبادته كحال من يجهل أن الله خالق جميع الموجودات ، ونظير هذا قوله « أفمن يخلق كمن
لا يخلق أفلا تذكرون » « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له » فإن
المشركين ما كانوا يثبتون لأصنامهم قدرة على الخلق وإنما جعلوها شفعا ووسائط وعبودها
وأعرضوا عن عبادة الله حق عبادته ونسوا الخلق الملتصق بهم وبما حولهم من الأحياء
والمقصود من الكلام فيما أراه موافقا للبلاغة التذكير بأن الله هو خالق الأرض وما عليها
وما في داخلها وأن ذلك كله خلقه بقدر انتفاعنا بها وبما فيها في مختلف الأزمان والأحوال
فأوجز الكلام إيجازا بديعا بإقحام قوله « لكم » فأغنى عن جملة كاملة فالكلام مسوق
مساق إظهار عظيم القدرة وإظهار عظيم المنة على البشر وإظهار عظيم منزلة الإنسان عند الله
تعالى . وكل أولئك يقتضي اقتلاع الكفر من نفوسهم .

وفي هذه الآية فائدتان :

الأولى أن لام التعليل دلت على أن خلق ما في الأرض كان لأجل الناس وفي هذا
تعليل للخلق وبيان لثمرته وفائدته فتثار عنه مسألة تعليل أفعال الله تعالى وتعلقها بالأغراض .
والسألة مختلف فيها بين المتكلمين اختلافا يشبه أن يكون لفظيا فإن جميع المسلمين اتفقوا
على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار وعلى وفق علمه وأن جميعها مشتمل على
حِكَم ومصالح وأن تلك الحكم هي ثمرات لأفعاله تعالى ناشئة عن حصول الفعل فهي لأجل

حصولها عند الفعل تشر غايات ، هذا كله لا خلاف فيه . وإنما الخلاف في أنها توصف بكونها أغراضا وعللا غائية أم لا^(١) فأثبت ذلك جماعة استدلالا بما ورد من نحو قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » . ومنع من ذلك أصحاب الأشعرى فيما عراه إليهم الفخر في التفسير مستدلين بأن الذي يفعل لغرض يلزم أن يكون مستفيدا من غرضه ذلك ضرورة أن وجود ذلك الغرض أوّل بالقياس إليه من عدمه ، فيكون مستفيدا من تلك الأولوية ويلزم من كون ذلك الغرض سببا في فعله أن يكون ، هو ناقصا في فاعليته محتاجا إلى حصول السبب وقد أجيب بأن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل وأما إذا كانت راجعة للغير كالإحسان فلا ، فردّه الفخر بأنه إذا كان الإحسان أرجح من غيره وأولى لزم الاستفادة . وهذا الرد باطل لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبدا بل إنما تستلزم تعلق الإرادة ، وإنما تلزم الاستفادة لو ادعينا التعين والوجوب .

والحاصل أن الدليل الذي استدلوا به يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين أولاها قولهم إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملا به وهذا سفسطة شبه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعي إلى الفعل والراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف كماله عليه . الثانية قولهم إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سببا يقتضى عجز الفاعل وهذا شبه فيه السبب الذى هو بمعنى الباعث بالسبب الذى يلزم من وجبه الوجود ومن عدمه العدم وكلاهما يطلق عليه سبب .

ومن المعجائب أنهم يسمون أن أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة والحكمة ويمنعون أن تكون تلك الحكم عللا وأغراضا مع أن ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضا لأنها تكون داعيا للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل وإرادته . ولم أدر أى حرج نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله تعالى وأغراضها .

ويترجح عندي أن هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول في المناظرة فإن الأشاعرة لما

(١) اعلم أن الأثر المترتب على الفعل إذا نظر إليه من حيث إنه ثمرة سمي فائدة، وإذا نظر إليه من حيث إنه يحصل عند نهاية الفعل سمي غاية (لأن الغاية هي مبلغ سبق خيل الحيلة) فإذا كان مع ذلك داعيا للفاعل إلى الفعل سمي بذلك الاعتبار غرضا وسمى باعتبار حصوله عند نهاية الفعل علة غائية (لأن الغرض هو هدف الرماية فهو كالفائدة في سبق) .

أنكروا وجوب فعل الصلاح والأصلح أورد عليهم المعتزلة أو قدرُوا هُم في أنفسهم أن يُورد عليهم أن الله تعالى لا يفعل شيئا إلا لفرض وحكمة ولا تكون الأغراض إلا المصالح فالتزموا أن أفعال الله تعالى لا تناط بالأغراض ولا يعبر عنها بالعلل وينبئ عن هذا أنهم لما ذكروا هذه المسألة ذكروا في أدلتهم الإحسان للغير ورعى المصلحة . وهناك سبب آخر لفرض المسألة وهو التنزه عن وصف أفعال الله تعالى بما يوهم المنفعة له أو لغيره وكلاهما باطل لأنه لا ينتفع بأفعاله ولأن الغير قد لا يكون فعلُ الله بالنسبة إليه منفعةً .

هذا وقد نقل أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات عن جمهور الفقهاء والمتكلمين أن أحكام الله تعالى معللة بالمصالح ودرء المفسد وقد جمع الأقوال الشيخ ابن عرفة في تفسيره فقال « هذا هو تعليل أفعال الله تعالى وفيه خلاف وأما أحكامه فمعللة » .

الفائدة الثانية أخذوا من قوله تعالى « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا » أن أصل استعمال الأشياء فيما يراد له من أنواع الاستعمال هو الإباحة حتى يدل دليل على عدمها لأنه جعل ما في الأرض مخلوقا لأجلنا وامتن بذلك علينا وبذلك قال الإمام الرازي والبيضاوي وصاحب الكشف ونسب إلى المعتزلة وجماعة من الشافعية والحنفية منهم الكرخي ونسب إلى الشافعي . وذهب المالكية وجمهور الحنفية والمعتزلة في نقل ابن عرفة إلى أن الأصل في الأشياء الوقف ولم يروا الآية دليلا قال ابن العربي في أحكامه « إنما ذكر الله تعالى هذه الآية في معرض الدلالة والتنبيه على طريق العلم والقدرة وتصريف المخلوقات بمتقضى التقدير والإتيان بالعلم إلخ .

والحق أن الآية مجملة قصد منها التنبيه على قدرة الخالق بخلق ما في الأرض وأنه خلق لأجلنا إلا أن خلقه لأجلنا لا يستلزم إباحة استعماله في كل ما يقصد منه بل خلق لنا في الجملة ، على أن الامتنان يصدق إذا كان لكل من الناس بعض مما في العالم بمعنى أن الآية ذكرت أن المجموع للمجموع لا كل واحد لكل واحد كما أشار إليه البيضاوي لا سيما وقد خاطب الله بها قوما كافرين منكراً عليهم كفرهم فكيف يعللون إباحة أو منعا ، وإنما محل الموعظة هو ما خلقه الله من الأشياء التي لم يزل الناس ينتفعون بها من وجوه متعددة . وذهب جماعة إلى أن أصل الأشياء المحظور ونقل عن بعض أهل الحديث وبعض المعتزلة فله المعتزلة الأقوال الثلاثة كما قال القرطبي . قال الحموي في شرح كتاب الأشباه لأن نجيم نقلا عن الإمام الرازي وإنما تظهر ثمرة المسألة في

حكم الأشياء أيام الفترة قبل النبوة أى فيما ارتكبه الناس من تناول الشهوات ومحوها ولذلك كان الأصح أن الأمر موقوف وأنه لا وصف للأشياء يترتب من أجله عليها الثواب والعقاب . وعندى أن هذا لا يحتاج العلماء إلى فرضه لأن أهل الفترة لا شرع لهم وليس لأفعالهم أحكام إلا فى وجوب التوحيد عند قوم . وأما بعد ورود الشرع فقد أغنى الشرع عن ذلك فإن وجد فعل لم يدل عليه دليل من نص أو قياس أو استدلال صحيح فالصحيح أن أصل المضار التحريم والمنافع الحل وهذا الذى اختاره الإمام فى المحصول فتصير للمسألة ثمرة باعتبار هذا النوع من الحوادث فى الإسلام .

﴿ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝ ﴾

انتقال من الاستدلال بخلق الأرض وما فيها وهو مما علمه ضرورى للناس، إلى الاستدلال بخلق ما هو أعظم من خلق الأرض وهو أيضا قد يُغفل عن النظر فى الاستدلال به على وجود الله ، وذلك خلق السماوات ، ويشبه أن يكون هذا الانتقال استطراداً لإكمال تنبيه الناس إلى عظيم القدرة .

وَعَطَفَتْ (ثُمَّ) جملة استوى على جملة خَلَقَ لَكُمْ . ولدلالة (ثُمَّ) على الترتيب والمهلة فى عطف المفرد على المفرد كانت فى عطف الجملة على الجملة للمهلة فى الرتبة وهى مهلة تخيلية فى الأصل تشير إلى أن المعطوف بـ ثُمَّ أغرق فى المعنى الذى تتضمنه الجملة المعطوف عليها حتى كأنَّ العقل يتمهل فى الوصول إليه بعد الكلام الأول فينتبه السامع لذلك كي لا يغفل عنه بما سمع من الكلام السابق، وشاع هذا الاستعمال حتى صار كالحقيقة ، ويسمى ذلك بالترتيب الرتبى ويترتب الإخبار (بكسر الهمزة) كقوله تعالى « فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فَكَرُّ رَقَبَةٍ - إلى أن قال - ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا » فإن قوله رَفَكَ رَقَبَةً خبرٌ مبتدأ محذوف ولما كان ذكر هاته الأمور التى يعز إيفاءها حقها مما يُغفل السامع عن أمر آخر عظيم نبه عليه بالمعطف بـ ثُمَّ للإشارة إلى أنه أكد وأهم، ومنه قول طرفة بن العبد يصف راحلته :

جَنُوحٌ دِفَاقٌ عَنَدَلٌ ثُمَّ أَفْرَعَتْ لَهَا كَتِفَاهَا فِي مُعَالَى مُصَعَّدٍ (١)

(١) جنوح بمعنى تميل فى سيرها لليمين واليسار لشدة قوتها . والدفاق - بكسر الدال - المندفقة السير بمعنى السريعة . والعنديل : عظيمة الرأس . وأففعت بمعنى أطيلت كتفها . فى معالى أى فى جسم معالى أى عال مصعد .

فإنه لما ذكر من محاسنها جملة نبه على وصف آخر أهم في صفات عنقها وهو طول قامتها.
قال المرزوقي في شرح الحماسة في شرح قول جعفر بن عتبة الحارثي^(١) :

لا يَكْشِفُ النِّمَاءُ إِلَّا ابْنُ حُرَّةٍ يَرَى عَمْرَاتِ الْمَوْتِ ثُمَّ يَزُورُهَا

« إن ثم وإن كان في عطفه المفرد على المفرد يدل على التراخي فإنه في عطفه الجملة على الجملة ليس كذلك وذكر قوله تعالى «ثم كان من الذين آمنوا به» . وإفادة التراخي الرتبة هو المعتبر في عطف ثم للجمل سواء وافقت الترتيب الوجودي مع ذلك أو كان معطوفها متقدما في الوجود وقد جاء في الكلام الفصيح ما يدل على معنى البعدية مراداً منه البعدية في الرتبة وإن كان عكس الترتيب الوجودي فتكون البعدية مجازية مبنية على تشبيه البؤن المعنوي بالبعد المكاني أو الزماني ومنه قوله تعالى «هَمَّازٍ مَشَاءٍ بَنَمِيمٍ مَنَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ عُتِلَّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ» فإن كونه عُتِلًا وزنياً أسبق في الوجود من كونه هَمَّازًا مَشَاءً بَنَمِيمٍ لأنهما صفتان ذاتيتان بخلاف هَمَّازٍ مَشَاءٍ بَنَمِيمٍ ، وكذلك قوله تعالى «فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير» . فإذا تمحضت ثم للتراخي الرتبة حملت عليه وإن احتملته مع التراخي الزمني فظاهر قول المرزوقي «فإنه في عطف الجملة ليس كذلك» إنه لا يَحْتَمِلُ حينئذ التراخي الزمني . ولكن يظهر جواز الاحتمالين وذلك حيث يكون المعطوف بها متأخرا في الحصول على ما قبلها وهو مع ذلك أهم كما في بيت جعفر بن عتبة . قلت وهو إما مجاز مرسل أو كناية، فإن أطلقت (ثم) وأريد منها لازم التراخي وهو البعد التعظيمي كما أريد التعظيم من اسم الإشارة الموضوع للبعيد ، والعلاقة وإن كانت بعيدة إلا أنها لشهرتها في كلامهم واستعمالهم ومع القرائن لم يكن هذا الاستعمال مردودا .

واعلم أني تتبعت هذا الاستعمال في مواضع فرأيت أنه أكثر ما يرد فيما إذا كانت الجمل إخبارا عن مخبر عنه واحد بخلاف ما إذا اختلف المخبر عنه فإن (ثم) تتمين للمهلة الزمنية كقوله تعالى «وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم» - إلى قوله - ثم أنتم هؤلاء تقتلون

(١) يحتمل أنه أراد بنمرات الموت مواقع القتال وملاحمه التي لا يطعم الداخل فيها بالسلامة فيكون قوله ثم يزورها للمهلة الحقيقية ، ويحتمل أن يريد بالنمرات ما يصيب الكمي من تخن الجراح وحلول سكرات الموت فيكون قوله ثم يزورها للترتيب الرتبة .

أنفسكم « أى بعد أن أخذنا الميثاق بأزمان صرتم تقتلون أنفسكم ونحو قولك : مرت كتيبة الأنصار ثم مرت كتيبة المهاجرين .

فأما هذه الآية فإنه إذا كانت السماوات متأخرا خلقها عن خلق الأرض فثم للتراخي الرتبة لا محالة مع التراخي الزمني وإن كان خلق السماوات سابقا فثم للترتيب الرتبة لا غير . والظاهر هو الثاني . وقد جرى اختلاف بين علماء السلف في مقتضى الأخبار الواردة في خلق السماوات والأرض فقال الجمهور منهم مجاهد والحسن ونسب إلى ابن عباس إن خلق الأرض متقدم على خلق السماء لقوله تعالى هنا « ثم استوى إلى السماء » وقوله في سورة حم السجدة « قل أننكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين - إلى أن قال - ثم استوى إلى السماء وهي دخان » . وقال قتادة والسدي ومقاتل إن خلق السماء متقدم واحتجوا بقوله تعالى « بناها رَفَعَ سَمَكُهَا فَسَوَّاهَا - إلى قوله - والأرضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا » . وقد أجيب بأن الأرض خلقت أولا ثم خلقت السماء ثم دُحيت الأرض فالتأخر عن خلق السماء هو دحو الأرض ، على ما ذهب إليه علماء طبقات الأرض من أن الأرض كانت في غاية الحرارة ثم أخذت تبرد حتى جمدت وتكونت منها قشرة جامدة ثم تشققت وتفجرت وهببت منها أقسام وعلت أقسام بالضغط إلا أن علماء طبقات الأرض يقدرون لحصول ذلك أزمنة متناهية الطول وقدرة الله صالحة لإحداث ما يحصل به ذلك التقلب في أمد قليل بمقارنة حوادث تعجل انقلاب المخلوقات عما هي عليه .

وأرجح القولين هو أن السماء خلقت قبل الأرض لأن لفظ « بعد ذلك » أظهر في إفادة التأخر من قوله « ثم استوى إلى السماء » ولأن أنظار علماء الهيئة ترى أن الأرض كرة انفصلت عن الشمس كبقية الكواكب السيارة من النظام الشمسي وظاهر سفر التكوين يقتضى أن خلق السماوات متقدماً على الأرض . وأحسب أن سلوك القرآن في هذه الآيات أسلوب الإجمال في هذا الغرض لقطع الخصومة بين أصحاب النظريتين .

والسماء إن أريد بها الجو المحيط بالكرة الأرضية فهو تابع لها متأخر عن خلقها . وإن أريد بها الكواكب العلوية وذلك هو المناسب لقوله « فسواهن سبع سماوات » فالكواكب أعظم من الأرض فتكون أسبق خلقا وقد يكون كل من الاحتمالين ملاحظا في مواضع من القرآن غير الملاحظ فيها الاحتمال الآخر .

والاستواء أصله الاستقامة وعدم الاعوجاج يقال صراط مستو ، واستوى فلان وفلان واستوى الشيء مطاوع سواء ، ويطلق مجازاً على القصد إلى الشيء بعزم وسرعة كأنه يسير إليه مستوياً لا يلوى على شيء فيعدي إلى فتكون (إلى) قرينة المجاز وهو تمثيل ، فمعنى استواء الله تعالى إلى السماء تعلق إرادته بالتنجيز بإيجادها تعلقاً يشبه الاستواء في التهيؤ للعمل العظيم المتقن . ووزن استوى افتعل لأن السين فيه حرف أصلي وهو افتعال مجازي وفيه إشارة إلى أنه لما ابتدأ خلق المخلوقات خلق السماوات ومن فيها ليكون توطئة لخلق الأرض ثم خلق الإنسان وهو الذي سيق القصص لأجله .

وسواهن أى خلقهن في استقامة ، واستقامة الخلق هي انتظامه على وجه لا خلل فيه ولا ثلم . وبين استوى وسواهن الجناس المحرف .

والسما مشتقة من السمو وهو العلو واسم السماء يطلق على الواحد وعلى الجنس من العوالم العليا التي هي فوق العالم الأرضي والمراد به هنا الجنس بقرينة قوله «فسواهن سبع سماوات» إذ جعلها سبعا ، والضمير في قوله «فسواهن» عائد إلى السماء باعتبار إرادة الجنس لأنه في معنى الجمع وجوز صاحب الكشف أن يكون المراد من السماء هنا جهة العلو - وهو وإن صح - لكنه لا داعي إليه كما قاله التفتراني .

وقد عد الله تعالى في هذه الآية وغيرها السماوات سبعا وهو أعلم بها وبالمراد منها إلا أن الظاهر الذي دلت عليه القواعد العلمية أن المراد من السماوات الأجرام العلوية العظيمة وهي الكواكب السيارة المنتظمة مع الأرض في النظام الشمسي ويدل لذلك أمور : أحدها أن السماوات ذكرت في غالب مواضع القرآن مع ذكر الأرض وذكر خلقها هنا مع ذكر خلق الأرض فدل على أنها عوالم كالعالم الأرضي وهذا ثابت للسيارات . ثانيها أنها ذكرت مع الأرض من حيث إنها أدلة على بديع صنع الله تعالى فناسب أن يكون تفسيرها تلك الأجرام المشاهدة للناس المعروفة للأمم الدال نظام سيرها وباهر نورها على عظمة خالقها . ثالثها أنها وصفت بالسبع وقد كان علماء الهيئة يعرفون السيارات السبع من عهد الكلدان وتعاقب علماء الهيئة من ذلك العهد إلى العهد الذي نزل فيه القرآن فما اختلفوا في أنها سبع . رابعها أن هاته السيارات هي الكواكب المنضبط سيرها بنظام مرتبط مع نظام سير الشمس والأرض ، ولذلك يعبر عنها علماء الهيئة المتأخرون بالنظام الشمسي فناسب أن تكون هي

التي قرن خلقها بخلق الأرض . وبعضهم يفسر السماوات بالأفلاك وهو تفسير لا يصح لأن الأفلاك هي الطرق التي تسلكها الكواكب السيارة في الفضاء ^(١) ، وهي خطوط فرضية لا ذوات لها في الخارج .

هذا وقد ذكر الله تعالى السماوات سبعا هنا وفي غير آية وقد ذكر العرش والكرسي بما يدل على أنهما محيطان بالسماوات وجعل السماوات كلها في مقابلة الأرض وذلك يؤيد ما ذهب إليه علماء الهيئة من عد الكواكب السيارة تسعة وهذه أسماؤها على الترتيب في بعدها من الأرض: نبتون . أورانوس . زحل . المشتري . المريخ . الشمس . الزهرة . عطارد . بلكان . والأرض في اصطلاحهم كوكب سيار وفي اصطلاح القرآن لم تعدمها لأنها التي منها تنظر الكواكب وعد عوضا عنها القمر وهو من توابع الأرض فعده معها عوض من عد الأرض تقريبا لأفهام السامعين . وأما الثوابت فهي عند علماء الهيئة شمس سابعة في شاسع الأبعاد عن الأرض وفي ذلك شكوك . ولعل الله لم يجعلها سماوات ذات نظام كنظام السيارات السبع فلم يعدها في السماوات أو أن الله إنما عد لنا السماوات التي هي مرتبطة بنظام أرضنا . وقوله « وهو بكل شيء عليم » نتيجة لما ذكره من دلائل القدرة التي لا تصدر إلا من عليم فلذلك قال المتكلمون إن القدرة يجري تعلقها على وفق الإرادة . والإرادة على وفق العلم . وفيه تعريض بالإنكار على كفرهم والتمجيب منه فإن العليم بكل شيء يقبح الكفر به . وهذه الآية دليل على عموم العلم وقد قال بذلك جميع الملّيين كما نقله المحقق السلكتي في الرسالة الخاقانية وأنكر الفلاسفة علمه بالجزئيات وزعموا أن تعلق العلم بالجزئيات لا يليق بالعلم الإلهي وهو توهم لا داعي إليه .

(١) إن علماء الهيئة يقسمون الأجرام العلوية أقساما: الأول الشمس وهي شمس عالمنا هذا وهناك شمس أخرى يعبر عنها بالثوابت وهي لبعدها الشاسع عنا لم يتيسر ضبط سيرها ويعبر عن كل شمس بأنه الجرم المركزي لأنه تتبعه سيارات تدور حوله . الثاني السيارات وهي الكواكب التي تدور حول الشمس وتستمد نورها من نور الشمس وهي : نبتون أورانوس . زحل . المشتري . المريخ . الأرض . الزهرة . عطارد . الثالث : نجيمات وهي سيارات سفيرة واقعة بين فلكي المريخ والمشتري . الرابعة : الأقار وهي توابع للسيارات تدور حول واحد من السيارات وهي واحد تابع للأرض وأربعة للمشتري وثمانية لزحل وأربعة لأورانوس وواحد لنبتون . ويعبر عن هذا المجموع بالنظام الشمسي لأن جميع حركاته مرتبطة بحركة الشمس .

وقرأ الجمهور هاء « وهو » بالضم على الأصل وقرأها قالون وأبو عمرو والكسائي وأبو جعفر بالسكون للتخفيف عند دخول حرف العطف عليه ، والسكون أكثر من الضم في كلامهم وذلك مع الواو والفاء والام الابتداء ، ووجهه أن الحروف التي هي على حرف واحد إذا دخلت على الكلمة تنزل منزلة الجزء منها فصارت الكلمة ثقيلة بدخول ذلك الحرف فيها تخففت بالسكون كما فعلوا ذلك في حركة لام الأمر مع الواو والفاء ، ومما يدل على أن أفصح لغات العرب إسكان الهاء من (هو) إذا دخل عليه حرف أنك تجده في الشعر فلا يترن البيت إلا بقراءة الهاء ساكنة ولا تكاد تجد غير ذلك بحيث لا يمكن دعوى أنه ضرورة .

فهرس القسم الأول من الجزء الأول

5 التمهيد
10 المقدمة الاولى في التفسير والتأويل وكون التفسير علما
18 المقدمة الثانية في استمداد علم التفسير
28 المقدمة الثالثة في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأى ونحوه
38 المقدمة الرابعة فيما يحق ان يكون غرض المفسر
46 المقدمة الخامسة في اسباب النزول
51 المقدمة السادسة في القراءات
64 المقدمة السابعة في قصص القرآن
70 المقدمة الثامنة في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها واسمائها
93 المقدمة التاسعة في أن المعاني التي تحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها
101 المقدمة العاشرة في إعجاز القرآن

سورة الفاتحة

131 سورة الفاتحة
152 الحمد لله
166 رب العالمين
169 الرحمن الرحيم
173 ملك يوم الدين
177 إياك نعبد وإياك نستعين
187 اهدنا الصراط المستقيم
192 صراط الذين أنعمت عليهم
195 غير المغضوب عليهم ولا الضالين

سورة البقرة

- 201 سورة البقرة
- 206 السم
- 219 ذلك الكتاب
- 222 لاريب فيه هدى للمتقين
- 228 الذين يؤمنون بالغيب
- 231 وقيمون الصلاة
- 234 ومما رزقناهم ينفقون
- 237 والذين يؤمنون بما أنزل اليك - إلى - هم يوقنون
- 241 أولئك على هدى من ربهم
- 246 وأولئك هم المفلحون
- 247 إن الذين كفروا سواء عليهم آذرتهم أم لم تنذرهم
- 251 لا يؤمنون
- 254 ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم - إلى - غشاوة
- 258 ولهم عذاب عظيم
- 259 ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
- 274 يخادعون الله والذين آمنوا - إلى - وما يشعرون
- 278 في قلوبهم مرض فزادهم مرضا - إلى - يكذبون
- 283 وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون
- 285 ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
- 286 وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس - إلى - السفهاء
- 288 ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون
- 289 وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا - إلى - مستهزون
- 293 الله يستهزئ بهم
- 295 ويمدهم في طغيانهم يعمهون
- 297 أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى

- 299 فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين
- 302 مثلهم كمثل الذي استوقد نارا
- 307 فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم
- 310 وتركهم في ظلمات لا يبصرون
- 313 صم بكم عمي فهم لا يرجعون
- 314 أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق
- 319 يجعلون أصابعهم في آذانهم - إلى - على كل شيء قدير
- 323 يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم - إلى - تتقون
- 331 الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء - إلى - رزقا لكم
- 334 فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون
- 335 وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا - إلى - إن كنتم صادقين
- 342 فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار - إلى - أعدت للكافرين
- 350 وبشر الذين آمنوا وعموا الصالحات - إلى - من تحتها الأنهار
- 356 كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا - إلى - هم فيها خالدون
- 357 إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها
- 363 فأما الذين آمنوا فيعلمون - إلى - بهذا مثلا
- 365 يضلّ به كثيرا ويهدي به كثيرا - إلى - هم الخاسرون
- 373 كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم - إلى - إليه ترجعون
- 378 هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا
- 382 ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم

الحزب الأول
الكتاب الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَحُصْنُهُ وَكَسْبُهُ عَلَى أَشْرَفِ كُرْسِيِّهِ

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾

عظفت الواو قصة خلق أول البشر على قصة خلق السماوات والأرض انتقلا بهم في الاستدلال على أن الله واحد وعلى بطلان شركهم وتخلصا من ذكر خلق السماوات والأرض إلى خلق النوع الذي هو سلطان الأرض والمتصرف في أحوالها ، ليجمع بين تعدد الأدلة وبين مختلف حوادث تكوين العوالم وأصلها ليعلم المسلمون ما عَلَّمَهُ أَهْلُ الْكِتَابِ مِنَ الْعِلْمِ الَّذِي كَانُوا يُبَاهُونَ بِهِ الْعَرَبَ وَهُوَ مَا فِي سَفَرِ التَّكْوِينِ مِنَ التَّوْرَةِ .

واعلم أن موقع الدليل بخلق آدم على الوجدانية هو أن خلق أصل النوع أمر مدرك بالضرورة لأن كل إنسان إذا لَفَتَ ذهنه إلى وجوده علم أنه وجود مسبق بوجود أصل له بما يشاهد من نشأة الأبناء عن الآباء فيوقن أن لهذا النوع أصلا أول ينتهي إليه نشوءه ، وإذا كانت العبرة بخلق ما في الأرض جيمما أَدْمِجَتْ فيها منة وهي قوله « لَكُمْ » المقتضية أن خلق ما في الأرض لأجلهم تَهَيَّأَتْ أنفسهم لسماع قصة إيجاد منشأ الناس الذين خُلِقَتْ الأرض لأجلهم ليحاط بما في ذلك من دلائل القدرة مع عظيم المنة وهي منة الخلق التي نشأت عنها فضائلُ جمة وَمِنَّةُ التَّفْضِيلِ ومنة خلافة الله في الأرض ، فكان خلق أصلنا هو أبدع مظاهر إحيائنا الذي هو الأصل في خلق ما في الأرض لنا ، فكانت المناسبة في الانتقال إلى التذكير به واضحة مع حسن التخلص إلى ذكر خبره العجيب ، فإيراد واو المطف هنا لأجل إظهار استقلال هذه القصة في حد ذاتها في عظم شأنها .

و (إذ) من أسماء الزمان المبهمة تدل على زمان نسبة ما ضية وقعت فيه نسبة أخرى ماضية قارنتها ، ف (إذ) تحتاج إلى جملتين جملة أصلية وهي الدالة على الظروف وتلك هي التي تكون مع جميع الظروف ، وجملة تبين الظرف ما هو ، لأن (إذ) لما كانت مبهمة احتاجت لما يبين زمانها عن بقية الأزمنة ، فلذلك لزمّت إضافتها إلى الجمل أبداً ، والأكثر في الكلام أن تكون إذ في محل ظرف لزمان الفعل فتكون في محل نصب على المفعول فيه ، وقد تخرج (إذ) عن النصب على الظرفية إلى المفعولية كأسماء الزمان المتصرفة على ما ذهب إليه صاحب الكشف وهو مختار ابن هشام خلافاً لظاهر كلام الجمهور ، فهي تصير ظرفاً مبهماً متصرفاً ، وقد يضاف إليها اسم زمان نحو يومئذ وساعتئذ فتجر بإضافة صورية ليكون ذكرها وسيلة إلى حذف الجملة المضافة هي إليها ، وذلك أن (إذ) ملازمة للإضافة فإذا حذفت جملتها علم السامع أن هنالك حذفاً ، فإذا أرادوا أن يحذفوا جملة مع اسم زمان غير (إذ) خافوا أن لا يهتدى السامع لشيء محذوف حتى يتطلب دليلاً فجعلوا إذ قرينة على إضافة وحذفوا الجملة لينبهوا السامع فيطلب دليل المحذوف .

وهي في هذه الآية يجوز أن تكون ظرفاً وكذلك أعربها الجمهور وجعلوها متعلقة بقوله « قالوا » وهو يفضى إلى أن يكون المقصود من القصة قول الملائكة وذلك بعيد لأن المقصود من العبرة هو خطاب الله لهم وهو مبدأ العبرة وما تضمنته من تشريف آدم وتعليمه بعد الامتنان بإيجاد أصل نوع الناس الذي هو مناط العبرة من قوله « كيف تكفرون » الآيات ، ولأنه لا يتأتى في نظيرها وهو قوله الآتي « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » إذ وجود فاء التعقيب يمنع من جعل الظرف متعلقاً بمدخولها ، ولأن الأظهر أن قوله « قالوا » حكاية للمراجعة والمحاورة على طريقة أمثاله كما سنحققه . فالذي ينساق إليه أسلوب النظم فيه أن يكون العطف على جملة « خلق لكم ما في الأرض جميعاً » أي خلق لكم ما في الأرض وقال للملائكة إني خالق أصل الإنسان لما قدمناه من أن ذكر خلق ما في الأرض وكونه لأجلنا يهيء السامع لترقب ذكر شأننا بعد ذكر شأن ما خلق لأجلنا من سماء وأرض ، وتكون إذ على هذا مزيدة للتأكيد قاله أبو عبيدة معمر بن المثنى وأنشد قول الأسود بن يعفر :

فإذ ذلك لامهاة لذكره والدهر يُعقِبُ صالحاً بفساد

(هكذا رواه فإذاً على أن يكون في البيت زحاف الطي ، وفي رواية فإذا فلا زحاف ، والمهاء بهاء بن الحسن ولا يشكل عليه أن شأن الزيادة أن تكون في الحروف لأن إذ وإذا ونحوهما عوملت معاملة الحروف) ، أو أن يكون عطف القصة على القصة ويؤيده أنها تبدأ بها القصص العجيبة الدالة على قدرة الله تعالى ، ألا ترى أنها ذكرت أيضاً في قوله تعالى « وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » ولم تذكر فيما بينهما وتكون (إذ) اسم زمان مفعولاً به بتقدير اذكر ، ونظيره كثير في القرآن ، والمقصود من تعليق الذكر والقصة بالزمان إنما هو ما حصل في ذلك الزمان من الأحوال . وتخصيص اسم الزمان دون اسم المكان لأن الناس تعارفوا بإسناد الحوادث التاريخية والقصص إلى أزمان وقوعها .

وكلام الله تعالى للملائكة أطلق على ما يفهمون منه إرادته وهو المعبر عنه بالكلام النفسي فيحتمل أنه كلام سمعوه بإطلاق القول عليه حقيقة وإسناده إلى الله « لأنه خلق ذلك القول بدون وسيلة معتادة ، ويحتمل أنه دال آخر على الإرادة ، بإطلاق القول عليه مجاز لأنه دلالة للعقلاء والمجاز فيه أقوى من المجاز الذي في نحو قول النبي صل الله عليه وسلم « اشتكت النار إلى ربها » وقوله تعالى « فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين » وقول أبي النجم « إذ قالت الأطال للبطن الحق » ، ولا طائل في البحث عن تعيين أحد الاحتمالين .

والملائكة جمع ملك وأصل صيغة الجمع ملائكة والتاء لتأكيد الجمعية لما في التاء من الإيذان بمعنى الجماعة ، والظاهر أن تأنيث ملائكة سري إلى لغة العرب من كلام المتنصرين منهم إذ كانوا يعتقدون أن الأملاك بنات الله واعتقده العرب أيضاً قال تعالى « ويجعلون لله البنات سبحانه » فلأنك جمع ملائكة كشمائل وشمائل ، ومما يدل عليه أيضاً قول بعض شعراء عبد القيس أو غيره .

وَلَسْتَ لِلْإِنْسِيِّ وَلَكِنْ لِمَلَأِكٍ تَنْزَلَ مِنْ جَوْ السَّمَاءِ يُصَوَّبُ (١)

ثم قالوا ملك تخفيفاً . وقد اختلفوا في اشتقاقه فقال أبو عبيدة هو مفعول من لأك بمعنى

(١) قال أبو عبيدة البيت لشاعر جاهلي من عبد القيس يمدح بعض الملوك كما في الصحاح ، وقيل المدوح النعمان ، وقال ابن السرياق : البيت لأبي وجزة يمدح عبد الله بن الزبير . قلت ذكر ابن السرياق في شرح أبيات صلاح المنطق القولين ولم يقتصر على ما نسب إليه شارح القاموس ، وأنشده الكسائي لعقبة بن عبدة يمدح الحارث بن جبلة بن أبي شمر .

أرسل ومنه قولهم في الأمر بتبليغ رسالة الكنى إليه أى كن رسولاً إليه وأصل الكنى الإكنى وإن لم يعرف له فعل . وإنما اشتق اسم الملك من الإرسال لأن الملائكة رسل الله إما بتبليغ أو تكوين كما في الحديث ثم يرسل إليه (أى للجنين في بطن أمه) الملك فينفخ فيه الروح ، فعلى هذا القول هو مصدر ميمي بمعنى اسم المفعول ، وقال الكسائى هو مقلوب ووزنه الآن معقل وأصله مألِك من الألوِك والألوِكوهى الرسالة ويقال مألِك ومألِكَة (بفتح اللام وضمها) فقلبوا فيه قلباً مكانياً فقالوا مألِك فهو صفة مشبهة . وقال ابن كيسان هو مشتق من الملك (بفتح الميم وسكون اللام) والملك بمعنى القوة قال تعالى « عليها ملائكة غلاظ شداد » والهمزة مزيدة فوزنه فعَال بسكون العين وفتح الهمزة كشمأل ، ورد بأن دعوى زيادة حرف بلا فائدة دعوى بعيدة ، ورد مذهب الكسائى بأن القلب خلاف الأصل ، فرجح مذهب أبى عبيدة ، ونقل القرطبي عن النضر بن شميل أنه قال لا اشتقاق للملك عند العرب يريد أنهم عربوه من اللغة العبرانية ويؤيده أن التوراة سمت الملك مَلَاكاً بالتخفيف ، وليس وجود كلمة متقاربة اللفظ والمعنى في لغتين بدال على أنها منقولة من إحداها إلى الأخرى إلا بأدلة أخرى .

والملائكة مخلوقات نورانية سماوية مجبولة على الخير قادرة على التشكل في خرق العادة لأن النور قابل للتشكل في كيفيات ولأن أجزاءه لا تتراحم ونورها لا شمع له فلذلك لا تضىء إذا اتصلت بالعالم الأرضى وإنما تتشكل إذا أراد الله أن يظهر بعضهم لبعض رسله وأنبيائه على وجه خرق العادة . وقد جعل الله تعالى لها قوة التوجه إلى الأشياء التى يريد الله تكوينها فتمتولى انتدبير لها ولهذه التوجهات الملكية حيثيات ومراتب كثيرة تتمذر الإحاطة بها وهى مضادة لتوجهات الشياطين ، فالخواطر الخيرية من توجهات الملائكة وعلاقتها بالنفوس البشرية وبمكسها خواطر الشر .

والخليفة فى الأصل الذى يخلف غيره أو يكون بدلاً عنه فى عمل يعمله ، فهو فعيل بمعنى فاعل والتاء فيه للمبالغة فى الوصف كالعلامة . والمراد من الخليفة هنا إما المعنى المجازى وهو الذى يتولى عملاً يريد المستخلف مثل الوكيل والوصى أى جاعل فى الأرض مدبراً يعمل ما يريد فى الأرض فهو استعارة أو مجاز مرسل وليس بحقيقة لأن الله تعالى لم يكن حالاً فى الأرض ولا عاملاً فيها العمل الذى أودعه فى الإنسان وهو السلطنة على موجودات الأرض ،

ولأن الله تعالى لم يترك عملاً كان يعملُه فوكله إلى الإنسان بل التدبير الأعظم لم يزل لله تعالى فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي استطاع بما أودع الله في خلقته أن يتصرف في مخلوقات الأرض بوجوه عظيمة لا تنتهي خلاف غيره من الحيوان ، وإما أن يراد من الخليفة معناه الحقيقي إذا صح أن الأرض كانت معمورة من قبل بطائفة من المخلوقات يسمون الحن والبن بحاء مهملة مكسورة ونون في الأول ، وبموحدة مكسورة ونون في الثاني . وقيل اسمهم الطم والرم بفتح أولهما ، وأحسبه من المزاعم ، وأن وضع هذين الاسمين من باب قول الناس (هَيَّانَ بن بَيَّان) إشارة إلى غير موجود أو غير معروف . ولعل هذا أنجز لأهل القصص من خرافات الفرس أو اليونان فإن الفرس زعموا أنه كان قبل الإنسان في الأرض جنس اسمه الطم والرم وكان اليونان يعتقدون أن الأرض كانت معمورة بمخلوقات تدعى (التيتان) وأن (زفس) و (هو المشتري) كبير الأرباب في اعتقادهم جلاهم من الأرض لفسادهم . وكل هذا ينلفيه سياق الآية فإن تعقيب ذكر خلق الأرض ثم السماوات بذكر إرادته تعالى جعل الخليفة دليل على أن جعل الخليفة كان أول الأحوال على الأرض بعد خلقها فالخليفة هنا الذي يخلف صاحب الشيء في التصرف في مملوكاته ولا يلزم أن يكون المخلوف مستقراً في المكان من قبل ، فالخليفة آدم وخلفيته قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض بالإلهام أو بالوحي وتلقين ذريته مراد الله تعالى من هذا العالم الأرضي ، ومما يشمله هذا التصرف تصرف آدم بسن النظام لأهله وأهاليهم على حسب وفرة عددهم واتساع تصرفاتهم . فكانت الآية من هذا الوجه إيما إلى حاجة البشر إلى إقامة خليفة لتنفيذ الفصل بين الناس في منازلهم إذ لا يستقيم نظام يجمع البشر بدون ذلك ، وقد بعث الله الرسل وبين الشرائع فرما اجتمعت الرسالة والخلافة وربما انفصلتا بحسب ما أراد الله من شرائعه إلى أن جاء الإسلام فجمع الرسالة والخلافة لأن دين الإسلام غاية مراد الله تعالى من الشرائع وهو الشريعة الخاتمة ولأن امتزاج الدين والمُلْك هو أكل مظاهر الخطتين قال تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله » ولهذا أجمع أصحاب رسول الله بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على إقامة الخليفة لحفظ نظام الأمة وتنفيذ الشريعة ولم ينازع في ذلك أحد من الخاصة ولا من العامة إلا الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى ، من جُفَاة الأعراب ودعاة الفتنة فللمناظرة مع أمثالهم سُدِّي .

وللخليفة شروط محل بيانها كتب الفقه والكلام، وستجىء مناسبتها في آيات آتية .
والظاهر أن خطابه تعالى هذا للملائكة كان عند إتمام خلق آدم عند نفخ الروح فيه
أو قبل النفخ الأول أظهر ، فيكون المراد بالخبّر عن جعله خليفة هو ذلك المخلوق كما يقول
الذي كتب كتابا بحضرة جليس إني مرسل كتابا إلى فلان فإن السامع يعلم أن المراد أن
ذلك الذي هو بصدد كتابته كتاب لفلان ، ويجوز أن يكون خطابهم بذلك قبل خلق
آدم ، وعلى الوجوه كلها يكون اسم الفاعل في قوله « جاعِلٌ » للزمن المستقبل لأن وصف
الخليفة لم يكن ثابتا لآدم ساعتئذ .

وقول الله هذا موجه إلى الملائكة على وجه الإخبار ليسوقهم إلى معرفة فضل الجنس
الإنساني على وجه يزيل ما علم الله أنه في نفوسهم من سوء الظن بهذا الجنس ، وليكون
كالاستشارة لهم تكريماً لهم فيكون تعليماً في قالب تكريم مثل إلقاء العلم فائدة للتلميذ
في صورة سؤال وجواب وليتيسر الاستشارة في الأمور ، ولتنبيه الملائكة على ما دق وخفي
من حكمة خلق آدم كذا ذكر المفسرون .

وعندى أن هاته الاستشارة جمعت لتكون حقيقة مقارنة في الوجود لخلق أول البشر
حتى تكون ناموساً أُشْرِبَتْهُ نفوس ذريته لأن مقارنة شيء من الأحوال والمعاني لتكوين
شيء ما ، تؤثر تآلفاً بين ذلك الكائن وبين المقارن . ولعل هذا الاقتران يقوم في المعاني
التي لا توجد إلا تبعاً لذوات مقام أمر التكوين في الذوات فكما أن أمره إذا أراد شيئاً
أى إنشاء ذات أن يقول له كُنْ فيكون ، كذلك أمره إذا أراد اقتران معنى بذات أو جنس
أن يقدر حصول مبدأ ذلك المعنى عند تكوين أصل ذلك الجنس أو عند تكوين الذات ،
ألا ترى أنه تعالى لما أراد أن يكون قبول العلم من خصائص الإنسان علم آدم الأسماء
عند ما خلقه .

وهذا هو وجه مشروعية تسمية الله تعالى عند الشروع في الأفعال ليكون اقتران
ابتدائها بلفظ اسمه تعالى مفيضاً للبركة على جميع أجزاء ذلك الفعل ، ولهذا أيضاً طلبت منا
الشريعة تحييراً أكمل للحالات وأفضل الأوقات للشروع في فضائل الأعمال ومهمات المطالب
وتقدم هذا في الكلام على البسملة ، وسندكر ما يتعلق بالشورى عند قوله تعالى « وشاورهم
في الأمر » في سورة آل عمران .

وأُسندت حكاية هذا القول إلى الله سبحانه بعنوان الرب لأنه قول منبئ عن تدير عظيم في جعل الخليفة في الأرض ، ففي ذلك الجعل نعمة تدير مشوب بلطف وصلاح وذلك من معاني الربوبية كما تقدم في قوله « الحمد لله رب العالمين » ، ولما كانت هذه النعمة شاملة لجميع النوع أضيف وصف الرب إلى ضمير أشرف أفراد النوع وهو النبي محمد صلى الله عليه وسلم مع تكريمه بشرف حضور المخاطبة .

﴿ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾

هذا جواب الملائكة عن قول الله لهم « إني جاعل في الأرض خليفة » فالتقدير فقالوا على وزان قوله « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » وفُصل الجواب ولم يعطف بالفاء أو الواو جريا به على طريقة متبعة في القرآن في حكاية المحاورات وهي طريقة عربية قال زهير .
 قيل لهم ألا اركبوا ألأنا قالوا جميعا كلهم آلافا
 أي فاركبوا ولم يقل فقالوا . وقال رؤية بن العجاج .

قالت بنات العم يا سلمى وإن كان فقيرا مُعدما قالت وإن

وانما حذفوا العاطف في أمثاله كراهية تكرير العاطف بتكرير أفعال القول فإن المحاورة تقتضي الإعادة في الغالب فطردوا الباب فحذفوا العاطف في الجميع وهو كثير في التنزيل وربما عطفوا ذلك بالفاء لنسكتة تقتضي مخالفة الاستعمال وإن كان العطف بالفاء هو الظاهر والأصل وهذا مما لم أسبق إلى كشفه من أساليب الاستعمال العربي ، ومما عطف بالفاء قوله تعالى « فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون فقال الملأ » في سورة المؤمنين وقد يمتط بالواو أيضاً كما في قوله « فأرسلنا فيهم رسولا منهم أن اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون وقال الملأ من قومه » إلخ في سورة المؤمنون وذلك إذا لم يكن المقصود حكاية التحاور بل قصد الإخبار عن أقوال جرت أو كانت الأقوال المحكية مما جرى في أوقات متفرقة أو أمكنة متفرقة . ويظهر ذلك لك في قوله تعالى « قالوا اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه - إلى قوله - وقال فرعون ذروني أقتل موسى » ثم قال تعالى « وقال موسى إني عذت بربى وربكم » - ثم قال - « وقال رجل مؤمن من آل فرعون » الآية في سورة غافر ، وليس قوله « قالوا اتجمل » جوابا لإذ عاملا فيها لما قدمناه آنفاً من أنه يفضى إلى أن يكون قولهم « اتجمل فيها » هو المقصود من القصة وأن تصير جملة إذ تابعة له إذ الظرف تابع للمظروف .

والاستفهام المحكى عن كلام الملائكة محمول على حقيقته مضمن معنى التعجب والاستبعاد من أن تتعلق الحكمة بذلك فدلالة الاستفهام على ذلك هنا بطريق الكناية مع تطلب ما يزيل إنكارهم واستبعادهم فلذلك تعين بقاء الاستفهام على حقيقته خلافاً لمن توهم الاستفهام هنا مجرد التعجب ، والذي أقدم الملائكة على هذا السؤال أنهم علموا أن الله لما أخبرهم أراد منهم إظهار علمهم تجاه هذا الخبر لأنهم مفطورون على الصدق والنزاهة من كل مؤاربة فلما نشأ ذلك في نفوسهم أفصح عنه دلالة تدل عليه يعلمها الله تعالى من أحوالهم لا سيما إذا كان من تمام الاستشارة أن يبدي المستشار ما يراه نصحاً وفي الحديث «الاستشار مؤتمن وهو بالخيار ما لم يتكلم» يعنى إذا تكلم فعليه أداء أمانة النصيحة .

وعبر بالموصول وصلته للإيماء إلى وجه بناء الكلام وهو الاستفهام والتعجب لأن من كان من شأنة الفساد والسفك لا يصلح للتعمير لأنه إذا عمر نقض ما عمره . وعُطف سفك الدماء على الإفساد للاهتمام به . وتكرير ضمير الأرض للاهتمام بها والتذكير بشأن عمرانها وحفظ نظامها ليكون ذلك أدخل في التعجب من استخلاف آدم وفي صرف إرادة الله تعالى عن ذلك إن كان في الاستشارة ائثار .

والإفساد تقدم في قوله تعالى «ألا إنهم هم المفسدون» .

والسفك الإراقة وقد غلب في كلامهم تعديته إلى الدماء وأما إراقة غير الدم فهي سفح بالحاء . وفي المجيء بالصلة جملة فعلية دلالة على توقع أن يتكرر الإفساد والسفك من هذا المخلوق وإنما ظنوا هذا الظن بهذا المخلوق من جهة ما استشعروه من صفات هذا المخلوق المستخلف بإدراكهم النوراني لهيئة تكوينه الجسدية والعقلية والنطقية إما بوصف الله لهم هذا الخليفة أو برؤيتهم صورة تركيبه قبل نفخ الروح فيه وبعده ، والأظهر أنهم رأوه بعد نفخ الروح فيه فعلموا أنه تركيب يستطيع صاحبه أن يخرج عن الجبل إلى الاكتساب وعن الامتثال إلى العصيان فإن العقل يشتمل على شاهية وغازبية وعاقلة ومن مجموعها ومجموع بعضها تحصل تراكيب من التفكير نافعة وضارة ، ثم إن القدرة التي في الجوارح تستطيع تنفيذ كل ما يخطر للعقل وقواه أن يفعله ثم إن النطق يستطيع إظهار خلاف الواقع وترويج الباطل ، فيكون من أحوال ذلك فساد كبير ومن أحواله أيضاً صلاح عظيم وإن طبيعة استخدام ذى القوة لقواه قاضية بأنه سيأتى بكل ما تصلح له هذه القوى خيراً وشرها فيحصل فعل مختلط من

صالح وسيئ ، ومجرد مشاهدة الملائكة لهذا المخلوق العجيب المراد جعله خليفة في الأرض كاف في إحاطتهم بما يشتمل عليه من عجائب الصفات على نحو ما سيظهر منها في الخارج لأن مداركهم غاية في السمو لسلامتهم من كدورات المادة ، وإذا كان أفراد البشر يتفاوتون في الشعور بالخفيات ، وفي توجه نورانية النفوس إلى المعلومات ، وفي التوسم والتفرس في الذوات بمقدار تفاوتهم في صفات النفس جبلية واكتسابية ولدنية التي أعلاها النبوة ، فما ظنك بالنفوس الملكية البحتة .

وفي هذا ما يفنيك عما تكلف له بعض المفسرين من وجه اطلاع الملائكة على صفات الإنسان قبل بدوها منه من توقيف وإطلاع على ما في اللوح أي علم الله ، أو قياس على أمة تقدمت وانقرضت ، أو قياس على الوحوش المفترسة إذ كانت قد وجدت على الأرض قبل خلق آدم كما في سفر التكوين من التوراة . وبه أيضاً تعلم أن حكم الملائكة هذا على ما يتوقع هذا الخلق من البشر لم يلاحظ فيه واحددون آخر ، لأنه حكم عليهم قبل صدور الأفعال منهم وإنما هو حكم بما يصلحون له بالقوة ، فلا يدل ذلك على أن حكمهم هذا على بني آدم دون آدم حيث لم يفسد ، لأن في هذا القول غفلة عما ذكرناه من البيان .

وأثر التعبير بالفعل المضارع في قوله «من يفسد» ويسفك «لأن المضارع يدل على التجدد والحدوث دون الدوام أي من يحصل منه الفساد تارة وسفك الدماء تارة لأن الفساد والسفك ليسا بمستمرين من البشر .

وقولهم «أتجعل فيها من يفسد فيها» دليل على أنهم علموا أن مراد الله من خلق الأرض هو صلاحها وانتظام أمرها وإلا لما كان للاستفهام المشوب بالتعجب موقع وهم علموا مراد الله ذلك من تلقيهم عنه سبحانه أو من مقتضى حقيقة الخلافة أو من قرائن أحوال الاعتناء بخلق الأرض وما عليها على نظم تقتضي إرادة بقاءها إلى أمد ، وقد دلت آيات كثيرة على أن إصلاح العالم مقصد للشارع قال تعالى «فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله» - وقال «وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد» .

ولا يرد هنا أن هذا القول غيبية وهم منزهون عنها لأن ذلك العالم ليس عالم تكليف ولأنه لا غيبية في مشورة ونحوها كالخطبة والتجريح لتوقف المصلحة على ذكر ما في المستشار

في شأنه من النقائص ، ورجحان تلك المصلحة على مفسدة ذكر أحدٍ بما يكره ، ولأن الموصوف بذلك غير معين إذ الحكم على النوع ، فاتفق جميع ما يترتب على الغيبة من المفسد في واقعة الحال فلذلك لم يحجم عنها الملائكة .

﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ ﴾

الواو متمينة للحالية إذ لا موقع للعطف هنا وإن كان ما بعد الواو من مقولهم ومحكيها عنهم لكن الواو من المحكي وليست من الحكاية لأن قولهم ونحن نسبح بحمدك يحتمل معنيين أحدهما أن يكون الغرض منه تفويض الأمر إلى الله تعالى واتهام علمهم فيما أشاروا به كما يفعل المستشار مع من يعلم أنه أسدٌ منه رأياً وأرجح عقلاً فيشير ثم يفوض كما قال أهل مشورة بلقيس إذ قالت « أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونَ » قالوا نحن أولوا قوة وأولوا بأسٍ شديد (أى الرأى أن نحاربه ونصده عما يريد من قوله وأتوئى مسلمين) والأمرُ إليك فانظري ماذا تأمرين » ، وكما يفعل التلميذ مع الأستاذ في بحثه معه ثم يصرح بأنه مبلّغ علمه ، وأن القول الفصل للأستاذ ، أو هو إعلان بالتنزيه للخالق عن أن يخفى عليه ما بدا لهم من مانع استخلاف آدم ، وبراءة من شائبة الاعتراض ، والله تعالى وإن كان يعلم براءتهم من ذلك إلا أن كلامهم جرى على طريقة التعبير عما في الضمير من غير قصد إعلام الغير ، أو لأن في نفس هذا التصريح تبركا وعبادة ، أو إعلان لأهل الملا الأعلى بذلك .

فإذا كان كذلك كان العطف غير جائز لأن الجملة المحكية بالقول إذا عطف عليها جملة أخرى من القول فالشأن أن لا يقصد العطف على تقدير عامل القول إلا إذا كان القولان في وقتين كما في قوله تعالى « وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » على أحد الوجوه في عطف جملة نعم الوكيل عند من لا يرون صحة عطف الإنشاء على الخبر وإن كان الحق صحة عطف الإنشاء على الخبر وعكسه وأنه لا ينافي حسن الكلام ، فلذلك لم يكن حظ للعطف ، ألا ترى أنهم إذا حَكَوْا حادثاً مُلِمّاً أو مُصَاباً جَمّاً أعقبوه بنحو حسبنا الله ونعم الوكيل أو إنا لله وإنا إليه راجعون أو نحو ذلك^(١) ولا يعطفون مثل ذلك فكانت الواو والحال للإشارة إلى

(١) مثل قول الفرزدق :

أَعْدِلْ أَحْسَاباً كِرَاماً مُحَمَّاتَهَا بِأَحْسَابِكُمْ إِنِّي إِلَى اللَّهِ رَاجِعٌ

أن هذا أمر مستحضر لهم في حال قولهم « أتجعل فيها من يفسد » وليس شيئاً خطر لهم بعد أن توغلوا في الاستبعاد والاستغراب .

الاحتمال الثاني أن يكون الغرض من قولهم ونحن نسبح بحمدك التعريض بأنهم أولى بالاستخلاف لأن الجملة الاسمية دلت على الدوام وجملة من يفسد فيها دلت على توقع الفساد والسفك فكان المراد أن استخلافه يقع منه صلاح وفساد والذين لا يصدر منهم عضيان مراد الله هم أولى بالاستخلاف ممن يتوقع منه الفساد فتكون حلاً مقررّة لدلول جملة أتجعل فيها من يفسد تكملة للاستغراب ، وعاملها هو تجعل وهذا الذي أشار إليه تمثيل الكشف . والعامل في الحال هو الاستفهام لأنه مما تضمن معنى الفعل لا سيما إذا كان المقصود منه التعجب أيضاً إذ تقدير أتجعل فيها إلخ تتمجب من جعله خليفة .

والتسبيح قول أو مجموع قول مع عمل يدل على تعظيم الله تعالى وتنزيهه ولذلك سمي ذكر الله تسبيحاً ، والصلاة سبحة ويطلق التسبيح على قول سبحان الله لأن ذلك القول من التنزيه وقد ذكروا أن التسبيح مشتق من السبح وهو الذهاب السريع في الماء إذ قد توسع في معناه إذ أطلق مجازاً على مر النجوم في السماء قال تعالى « وكل في فلك يسبحون » وعلى جرى الفرس قالوا فلعل التسبيح لوجظ فيه معنى سرعة المرور في عبادة الله تعالى ، وأظهر منه أن يكون سبح بمعنى نسب للسبح أي البعد وأريد البعد الاعتباري وهو الرفعة أي التنزيه عن أحوال النقائص وقيل سمع سبح مخففاً غير مضاعف بمعنى نزه، ذكره في القاموس .

وعندى أن كون التسبيح مأخوذاً من السبح على وجه المجاز بعيد والوجه أنه مأخوذ من كلمة سبحان ولهذا التزموا في هذا أن يكون بوزن فعل المضاعف فلم يسمع مخففاً .

وإذا كان التسبيح كما قلنا هو قول أو قول وعمل يدل على التعظيم فتعلق قوله بحمدك به هنا وفي أكثر المواضع في القرآن ظاهر لأن القول يشتمل على حمد الله تعالى وتمجيده والثناء عليه فالباء للملابسة أي نسبح تسبيحاً مصحوباً بالحمد لك وبذلك تمنحى جميع التكلفات التي فسرنا بها هنا .

والتقديس التنزيه والتطهير وهو إما بالفعل كما أطلق المقدس على الراهب في قول امرئ

القيس يصف تعلق الكلاب بالثور الوحشي

فأدركنه يأخذن بالساق والنسا كما شبرق الولدان ثوب المقدس^(١)
ولما بالاعتقاد كما في الحديث « لا قدست أمة لا يؤخذ لضعيفها من قويا » أى لا نزها
الله تعالى وطهرها من الأرجاس الشيطانية .

وفعل قدس يتعدى بنفسه فالإتيان باللام مع مفعوله في الآية لإفادة تأكيد حصول
الفعل نحو شكرت لك ونصحت لك وفي الحديث عند ذكر الذى وجد كلباً يلهث من العطش
فأخذ خفه فأدلاه في الركية فسقاه فشكر الله له أى شكره مبالغة في الشكر لثلا يتوهم ضعف
ذلك الشكر من أنه عن عمل حسنة مع دابة فدفع هذا الإيهام بالتأكيد باللام وهذا من أفصح
الكلام ، فلا تذهب مع الذين جعلوا قوله « لك » متعلقاً بمحذوف تقديره حامدين أو هو متعلق
بنسبح واللام بمعنى لأجلك على معنى حذف مفعول نسبح أى نسبح أنفسنا أى نزهاها عن
النقائص لأجلك أى لطاعتك فذلك عدول عن فصيح الكلام ، ولك أن تجعل اللام لام
التبيين التى سنتعرض لها عند قوله تعالى « واشكروا لى ولا تكفرون » .

فمعنى ونحن نسبح بحمدك وتقديس لك نحن نعظمك ونزهك والأول بالقول والعمل
والثانى باعتقاد صفات الكمال المناسبة للذات العلية ، فلا يتوهم التكرارين نسبح وتقديس .
وأوثر الجملة الاسمية في قوله « ونحن نسبح » لإفادة الدلالة على الدوام والثبات أى هو
وصفهم الملازم لجلبتهم ، وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي دون حرف النفي يحتمل أن يكون
للتخصيص بحاصل مادلت عليه الجملة الاسمية من الدوام أى نحن الداعون على التسبيح والتقديس
دون هذا المخلوق والأظهر أن التقديم لمجرد التقوى نحو هو يعطى الجزيل .

﴿ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾³⁰

جواب لكلامهم فهو جار على أسلوب المفاولة في المحاورات كما تقدم ، أى أعلم ما فى
البشر من صفات الصلاح ومن صفات الفساد ، وأعلم أن صلاحه يحصل منه المقصد من
تعمير الأرض وأن فسادها لا يأتى على المقصد بالإبطال وأن فى ذلك كله مصالح عظيمة ومظاهر

(١) شبرق : مزق أى يأخذون من ثوبه تبركاً به . وقيل أراد من المقدس الذى رجع من زيارة بيت

لتفاوت البشر في المراتب واطلاعا على نموذج من غايات علم الله تعالى وإرادته وقدرته بما يظهره البشر من مبالغ نتائج العقول والعلوم والصنائع والفضائل والشرائع وغير ذلك . كيف ومن أبداع ذلك أن تركب الصفتين الذميتين يأتي بصفات الفضائل كحدوث الشجاعة من بين طرفي التهور والجبن . وهذا إجمال في التذكير بأن علم الله تعالى أوسع مما علموه فهم يوقنون إجمالا أن لذلك حكمة ومن المعلوم أن لا حاجة هنا لتقدير وما تعلمون بعد « ما لا تعلمون » لأنه معروف لكل سامع ولأن الغرض لم يتعلق بذكره وإنما تعلق بذكر علمه تعالى بما شذ عنهم . وقد كان قول الله تعالى هذا تنبيه للمحاورة وإجمالا للحجة على الملائكة بأن سعة علم الله تحيط بما لم يحيط به علمهم وأنه حين أراد أن يجعل آدم خليفة كانت إرادته عن علم بأنه أهل للخلافة ، وتأكيده الجملة بأن لتزليل الملائكة في مراجعتهم وغفلتهم عن الحكمة منزلة المتردين .

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾

معطوف على قوله، قال إني أعلم ما لا تعلمون، عطف حكاية الدليل التفصيلي على حكاية الاستدلال الإجمالي الذي اقتضاه قوله « إني أعلم ما لا تعلمون » فإن تعليم آدم الأسماء وإظهار فضيلته بقبوله لهذا التعليم دون الملائكة جعله الله حجة على قوله لهم إني أعلم ما لا تعلمون أي ما لا تعلمون من جدارة هذا المخلوق بالخلافة في الأرض وعطف ذكر آدم بعد ذكر مقالة الله للملائكة وذكر محاورتهم يدل على أن هذا الخليفة هو آدم وأن آدم اسم لذلك الخليفة وهذا الأسلوب من بدیع الإجمال والتفصيل والإيجاز كما قال النابغة :

فقلت لهم لا أعرفن عقائلا رعايب من جنبي أريك وعاقل
الآيات ثم قال بعدها :

وقد خفت حتى ما تزيد مخافتي على وعلي في ذي المطارة عاقل
مخافة عمرو أن تكون جياده يقدن إلينا بين حافٍ وناعل

فدل على أن ما ذكره سالفنا من العقائل التي بين أريك وعاقل ومن الأنعام المنتمة هو ما يتوقع من غزو عمرو بن الحرث الفسائي ديار بني عوف من قومه .

وآدم اسم الإنسان الأول أبي البشر في لغة العرب وقيل منقول من العبرانية لأن أداماً بالعبرانية بمعنى الأرض وهو قريب لأن التوراة تكلمت على خلق آدم وأطالت في أحواله فلا يبعد أن يكون اسم أبي البشر قد اشتهر عند العرب من اليهود وسماع حكاياتهم ، ويجوز أن يكون هذا الاسم عرف عند العرب والعبرانيين معاً من أصل اللغات السامية فاتفقت عليه فروعها . وقد سمي في سفر التكوين من التوراة بهذا الاسم « آدم » ووقع في دائرة المعارف العربية أن آدم سمي نفسه إيش (أى ذا مقنى) وترجمته إنسان أو قرء . قلت ولعله تحريف (إيث) كما ستعلمه عند قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة .

وللإنسان الأول أسماء أخر في لغات الأمم وقد سماه الفرس القدماء « كيومرث » بفتح الكاف في أوله وبتاء مثناة فوقية في آخره ، ويسمى أيضاً « كيامرتن » بألف عوض الواو وبكسر الراء وبنون بعد المثناة فوقية ، قالوا إنه مكث في الجنة ثلاثة آلاف سنة ثم هبط إلى الأرض فعاش في الأرض ثلاثة آلاف سنة أخرى ، واسمه في العبرانية (آدم) كما سمي في التوراة وانتقل هذا الاسم إلى اللغات الأفرنجية من كتب الديانة المسيحية فسموه (آدام) ياشباع الدال ، فهو اسم على وزن فاعل صيغ كذلك اعتباطاً وقد جمع على أوادم بوزن فواعل كما جمع خاتم وهذا الذي يشير إليه صاحب الكشف وجعل محاولة اشتقاقه كمحاولة اشتقاق يعقوب من العقب وإبليس من الإبلas ونحو ذلك أى هى محاولة ضئيلة وهو الحق . وقال الجوهري أصله أأدم بهمزتين على وزن أفعل من الأدمة وهى لون السمرة فقلبت ثانية الهمزتين مدة وييمده الجمع وإن أمكن تأويله بأن أصله أأدم فقلبت الهمزة الثانية في الجمع واوا لأنها ليس لها أصل كما أجاب به الجوهري . ولعل اشتقاق اسم لون الأدمة من اسم آدم أقرب من العكس .

والأسماء جمع اسم وهو في اللغة لفظ يدل على معنى يفهمه ذهن السامع فيختص بالألفاظ سواء كان مدلولها ذاتاً وهو الأصل الأول ، أو صفة أو فعلاً فيما طرأ على البشر الاحتياج إليه في استعانة بعضهم ببعض فحصل من ذلك ألفاظ مفردة أو مركبة وذلك هو معنى الاسم عرفاً إذ لم يقع نقل . فما قيل إن الاسم يطلق على ما يدل على الشيء سواء كان لفظه أو صفتة أو فعله توهم في اللغة . ولعلهم تطوحوها به إلى أن اشتقاقه من السمرة وهى العلامة ، وذلك على تسليمه لا يقتضى أن يبقى مساوياً لأصل اشتقاقه . وقد قيل هو مشتق من السمول لأنه

لما دل على الذات فقد أبرزها . وقيل مشتق من الوسم لأنه سمة على المدلول . والأظهر أنه مشتق من السُمُو وأن وزنه سِمُو - بكسر السين وسكون الميم - لأنهم جمعوه على أسماء ولولا أن أصله سِمُو لما كان وجه لزيادة الهزمة في آخره فإنها مبدلة عن الواو في الطرف إثر ألف زائدة ولكانوا جمعوه على أوسام .

والظاهر أن الأسماء التي علمها آدم هي ألفاظ تدل على ذوات الأشياء التي يحتاج نوع الإنسان إلى التعبير عنها لحاجته إلى ندائها ، أو استحضارها ، أو إفادة حصول بعضها مع بعض ، وهي أى الإفادة ما نسميه اليوم بالأخبار أو التوصيف فيظهر أن المراد بالأسماء ابتداء أسماء الذوات من الموجودات مثل الأعلام الشخصية وأسماء الأجناس من الحيوان والنبات والحجر والكواكب مما يقع عليه نظر الإنسان ابتداء مثل اسم جنة ، وملك ، وآدم ، وحواء ، وإبليس ، وشجرة وثمره ، ونجد ذلك بحسب اللغة البشرية الأولى ولذلك ترجح أن لا يكون فيما علمه آدم ابتداء شيء من أسماء المعاني والأحداث ثم طرأت بعد ذلك فكان إذا أراد أن يخبر عن حصول حدث أو أمر معنوي لذات قرآن بين اسم الذات واسم الحدث نحو ماء برّد أى ماء بارد ثم طرأ وضع الأفعال والأوصاف بعد ذلك فقال الماء بارد أو برّد الماء . وهذا يرجح أن أصل الاشتقاق هو المصادر لا الأفعال لأن المصادر صنف دقيق من نوع الأسماء وقد دلنا على هذا قوله تعالى « ثم عرضهم » كما سيأتى .

والتعريف فى الأسماء تعريف الجنس أريد منه الاستغراق للدلالة على أنه علمه جميع أسماء الأشياء المعروفة يومئذ فى ذلك العالم فهو استغراق عرفى مثل جمع الأمير الصاعقة أى صاعقة أرضه ، وهو الظاهر لأنه المقدار الذى تظهر به الفضيلة فما زاد عليه لا يليق تعليمه بالحكمة، وقدرة الله صالحة لذلك .

وتعريف الأسماء يفيد أن الله علم آدم كل اسم ما هو مسماه ومدلوله ، والإتيان بالجمع هنا متعين إذ لا يستقيم أن يقول وعلم آدم الأسم ، وما شاع من أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فى المعرف باللام كلام غير محرز ، وأصله مأخوذ من كلام السكاكى وسنحققه عند قوله تعالى « ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب » فى هذه السورة . و« كلها » تأكيد لمعنى الاستغراق لئلا يتوهم منه العهد فلم تزد كلمة كل العموم شمولاً ولكنها دفعت عنه الاحتمال . (وكُل) اسم دال على الشمول والإحاطة فيما أضيف

هو إليه وأكثر ما يجيء مضافا إلى ضمير ما قبله فيُعرب توكيدا تابعا لما قبله ويكون أيضا مستقلا بالإعراب إذا لم يقصد التوكيد بل قصدت الإحاطة وهو ملازم للإضافة لفظا أو تقديرا فإذا لم يذكر المضاف إليه عوض عنه التنوين ولكونه ملازماً للإضافة يعتبر معرفة بالإضافة فلا تدخل عليه لام التعريف .

وتعليم الله تعالى آدم الأسماء إما بطريقة التلقين بعرض المسمى عليه فإذا أراه لقن اسمه بصوت مخلوق يسمعه فيعلم أن ذلك اللفظ دال على تلك الذات بعلم ضرورى . أو يكون التعليم بإلقاء علم ضرورى فى نفس آدم بحيث يخطر فى ذهنه اسم شيء عند ما يعرض عليه فيضع له اسماً بأن ألهمه وضع الأسماء للأشياء ليتمكن أن يفيدها غيره وذلك بأن خلق قوة النطق فيه وجعله قادراً على وضع اللغة كما قال تعالى «خلق الإنسان علمه البيان» وجميع ذلك تعليم إذ التعليم مصدر علمه إذ جعله ذا علم مثل أدبه فلا ينحصر فى التلقين وإن تبادل فيه عرفاً . وأياً ما كانت كيفية التعليم فقد كان سبباً لتفضيل الإنسان على بقية أنواع جنسه بقوة النطق وإحداث الموضوعات اللغوية للتعبير عما فى الضمير . وكان ذلك أيضاً سبباً لتفاضل أفراد الإنسان بعضهم على بعض بما ينشأ عن النطق من استفادة المجهول من المعلوم وهو مبدأ العلوم ، فالإنسان لما خلق ناطقاً معبراً عما فى ضميره فقد خلق مدركاً أى عالماً وقد خلق معلماً ، وهذا أصل نشأة العلوم والقوانين وتقاريفها لأنك إذا نظرت إلى المعارف كلها وجدتها وضع أسماء لمسميات وتعريف معانى تلك الأسماء وتحديدتها لتسهيل إيصال ما يحصل فى الذهن إلى ذهن الغير . وكلا الأمرين قد سخرهما بقية أنواع الحيوان ، فلذلك لم تتفاضل أفرادها إلا تفاضلاً ضعيفاً بحسن الصورة أو قوة المنفعة أو قلة العجمة بله بقية الأجناس كالنبات والمعدن . وبهذا تعلم أن العبرة فى تعليم الله تعالى آدم الأسماء حاصلة سواء كان الذى علمه إياه أسماء الموجودات يومئذ أو أسماء كل ما سيوجد ، وسواء كان ذلك بلغة واحدة هى التى ابتدأ بها نطق البشر منذ ذلك التعليم أم كان بجميع اللغات التى ستنتطق بها ذرياته من الأمم ، وسواء كانت الأسماء أسماء الذوات فقط أو أسماء المعانى والصفات ، وسواء كان المراد من الأسماء الإلفاظ الدالة على المعانى أو كل دال على شيء لفظاً كان أو غيره من خصائص الأشياء وصفاتها وأفعالها كما تقدم إذ محاولة تحقيق ذلك لا طائل تحته فى تفسير القرآن . ولعل كثيراً من المفسرين قد هان عندهم أن يكون تفضيل آدم بتعليم الله متعلقاً بمعرفة عدد

من الألفاظ الدالة على المعاني الموجودة فراموا تعظيم هذا التعليم بتوسيعه وغفلوا عن موقع العبرة وملاك الفضيلة وهو إيجاد هاته القوة العظيمة التي كان أولها تعليم تلك الأسماء ، ولذلك كان إظهار عجز الملائكة عن لحاق هذا الشأو بعدم تعليمهم لشيء من الأسماء ، ولو كانت المزية والتفاضل في تعليم آدم جميع ما سيكون من الأسماء في اللغات لكفى في إظهار عجز الملائكة عدم تعليمهم لجمهرة الأسماء وإنما علم آدم أسماء الموجودات يومئذ كلها ليكون إنباؤه الملائكة بها أبهر لهم في فضيلته .

وليس في هذه الآية دليل على أن اللغات توقيفية أي لقنها الله تعالى البشر على لسان آدم ولا على عدمه لأن طريقة التعليم في قوله تعالى « وعلم آدم الأسماء » مجملة محتملة لكيفيات كما قدمناه . والناس متفقون على أن القدرة عليها إلهام من الله وذلك تعليم منه سواء لقن آدم لغة واحدة أو جميع لغات البشر وأسماء كل شيء أو ألهمه ذلك أو خلق له القوة الناطقة ، والمسألة مفروضة في علم الله وفي أصول الفقه وفيها أقوال ولا أثر لهذا الاختلاف لا في الفقه ولا في غيره قال المازري (إلا في جواز قلب اللغة والحق أن قلب الألفاظ الشرعية حرام وغيره جائز) ولقد أصاب المازري وأخطأ كل من رام أن يجعل لهذا الخلاف ثمرة غير ما ذكر ، وفي استقراء ذلك ورده طول ، وأمره لا يخفى عن سالى العقول .

﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ 31

صَادِقِينَ ﴿ 31 ﴾

قيل عطفه ثم لأن بين ابتداء التعليم وبين العرض مهلة وهي مدة تلقين الأسماء لآدم أو مدة إلهامه وضع الأسماء للمسميات . والأظهر أن ثم هنا للتراخي الرتبى كشأنها في عطفها الجمل لأن رتبة هذا العرض وظهور عدم علم الملائكة وظهور علم آدم وظهور أثر علم الله وحكمته كل ذلك أرفع رتبة في إظهار منزلة آدم واستحقاقه الخلافة ، من رتبة مجرد تعلمه الأسماء لو بقي غير متصل به ما حدث من الحادثة كلها . ولما كان مفهوم لفظ (اسم) من المفهومات الإضافية التي يتوقف تعقلها على تعقل غيرها إذ الاسم لا يكون إلا لمسمى كان

ذكر الأسماء مشعراً لا محالة بالمسميات فجاز للبليغ أن يعتمد على ذلك ويحذف لفظ المسميات إيجازاً. وضمير عرضهم للمسميات لأنها التي تعرض بقرينة قوله « أنبئوني بأسماء هؤلاء » وبقريته قوله « وعلم آدم الأسماء كلها » ، فإن الاسم يقتضى مسمى وهذا من إيجاز الحذف وأما الأسماء فلا تعرض لأن العرض إظهار الذات بعد خفائها ومنه عرض الشيء للبليغ ويوم العرض والألفاظ لا تظهر فتعين أن المعروف مدلولات الأسماء إما بأن تعرض صور من الذوات فقط ويسأل عن معرفة أسمائها أى معرفة الألفاظ الدالة عليها ، أو عن بيان مواهبها وخصائصها وإما بأن تعرض الذوات والمعاني بخلق أشكال دالة على المعاني كعرض الشجاعة في صورة فعل صاحبها والعلم في صورة إفاضة العالم في درسه أو تحريره كما ترى في الصور المنحوتة أو المدهونة للمعاني المعقولة عند اليونان والرومان والفرس والصور الذهنية عند الإفرنج ، بحيث يجد الملائكة عند مشاهدة تلك الهيئة أن المعروف معنى شجاعة أو معنى علم ويقرب ذلك ما يحصل في الرأى الحلمية . والحاصل أن الحال المذكورة في الآية حالة عالم أوسع من عالم المحسوسات والمادة .

وإعادة ضمير المذكر العاقل على المسميات في قوله عرضهم للتغليب لأن أشرف المروضات ذوات العقلاء وصفاتهم على أن ورود مثله بالألفاظ التي أصلها للعقلاء طريقة عربية نحو قوله تعالى « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً » . والداعي إلى هذا أن يعلم ابتداء أن المعروف غير الأسماء حتى لا يضل فهم السامع قبل سماع قرينة « أنبئوني بأسماء هؤلاء » .

وقوله تعالى « فقال أنبئوني » تفريع على العرض وقرن بالفاء لذلك . والأمر في قوله « أنبئوني » أمر تمجيز بقرينة كون المأمور يعلم أن الأمر عالم بذلك فليس هذا من التكليف بالحال كما ظنه بعض المفسرين . واستعمال صيغة الأمر في التمجيز مجاز ، ثم إن ذلك المعنى المجازي يستلزم علم الأمر بعجز المأمور وذلك يستلزم علم الأمر بالمأمور به .

والإنباء الإخبار بالنبأ وهو الخبر ذو الفائدة العظيمة والأهمية بحيث يحرص السامعون على اكتسابه ، ولذلك تضمن الإنباء معنى الإعلام لأن الخبر به يعد مما يعلم ويعتقد بوجه أخص من اعتقاد مطلق الخبر فهو أخص من الخبر .

وقوله « إن كنتم صادقين » إما أراد به إن كنتم صادقين في أنكم أفضل من هذا المخلوق إن كان قولهم « ونحن نسبح » الخ تعريضاً بأنهم أحقاء بذلك . أو أراد إن كنتم

صادقين في عدم جدارة آدم بالخلافة كما دل عليه قولهم « أتجعل فيها من يفسد فيها » كان قولهم « ونحن نسبح بحمدك » لمجرد التفويض أو الإعلان للسامعين من أهل الملائكة الأعلى بالبراءة من شائبة الاعتراض على ما اخترناه .

ووجه الملازمة بين الإنباء بالأسماء وبين صدقهم فيما ادعوه التي اقتضاها ربط الجزاء بالشرط أن العلم بالأسماء عبارة عن القوة الناطقة الصالحة لاستفادة المعارف وإفادتها ، أو عبارة عن معرفة حقائق الأشياء وخصائصها ، أو عبارة عن معرفة أسماء الذوات والمعاني ، وكل ذلك يستلزم ثبوت العالمية بالفعل أو بالقوة ، وصاحب هذا الوصف هو الجدير بالاستخلاف في العالم لأن وظيفة هذا الاستخلاف تدير وإرشاد وهدى ووضع الأشياء مواضعها دون احتياج إلى التوقيف في غالب التصرفات ، وكل ذلك محتاج إلى القوة الناطقة أو فروعها ، والقوى الملكية على شرفها إنما تصلح لأعمال معينة قد سخرت لها لا تمدوها ولا تتصرف فيها بالتحليل والتركيب ، وما يذكر من تنوع تصرفها وصواب أعمالها إنما هو من توجيه الله تعالى إياها وتلقينه المعبر عنه بالتسخير . وبذلك ظهر وجه ارتباط الأمر بالإنباء بهذا الشرط وقد تحير فيه كثير .

وإذا اتقى الإنباء اتقى كونهم صادقين في إنكارهم خلافة آدم ، فإن كان محل الصدق هو دعواهم أنهم أجدر فقد ثبت عدمها ، وإن كان محل التصديق هو دعواهم أن البشر غير صالح للاستخلاف فانتفاء الإنباء لا يدل على انتفاء دعواهم ولكنه تمهيد له لأن بعده إنباء آدم بالأسماء لأن المقام مؤذن بأنهم لما أمروا أمر تعجيز وجعل الأمور به دلالة على الصدق كان وراء ذلك إنباء آخر مترقباً من الذي طعنوا في جدارته ويدل لذلك أيضاً قوله تعالى لهم « إني أعلم ما لا تعلمون » .

﴿ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ 32

جرد قالوا من الفاء لأنه محاورة كما تقدم عند قوله تعالى « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها » وافتتاح كلامهم بالتسبيح وقوف في مقام الأدب والتعظيم لدى العظمة المطلقة ، وسبحان اسم التسبيح وقد تقدم عند قوله « ونحن نسبح بحمدك » وهو اسم مصدر سبج المضاعف وليس مصدراً لأنه لم يجيء على أبنية مصادر الرباعي وقيل هو مصدر سبج مخففاً

بمعنى نزه فيكون كالنفران والشكران ، والكفران من غفر وشكر وكفر وقد كثر استعماله منصوبا على المفعولية المطلقة بإضمار فعله كماذا الله وقد يخرج عن ذلك نادرا قال « سبحانك اللهم ذا سبحان » وكأنهم لما خصصوه في الاستعمال بجعله كالعلم على التنزيه عدلوا عن قياس اشتقاقه فصار سبحان كالعلم الجنسي مثل برة وفجار « بكسر الراء » في قول النابغة .

* فحملتُ برةً واحتملتُ فجارَ *

ومنعه من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون قال سيويه وأما ترك تنوين سبحان فلا نه صار عندهم معرفة وقول الملائكة (لا علم لنا إلا ما علمتنا) خبر مراد منه الاعتراف بالعجز لا الإخبار عن حالهم لأنهم يوقنون أن الله يعلم ما تضمنه كلامهم . ولا أنهم قصدوا لازم الفائدة وهي أن المخبر عالم بالمخبر فتعين أن المخبر مستعمل في الاعتراف . ثم إن كلامهم هذا يدل على أن علومهم محدودة غير قابلة للزيادة فهي مقصورة على ما ألهمهم الله تعالى وما يأمرهم فللملائكة علم قبول المعاني لا علم استنباطها .

وفي تصدير كلامهم بسبحانك إيماء إلى الاعتذار عن مراجعتهم بقولهم « أيجعل فيها من يفسد فيها » فهو افتتاح من قبيل براعة الاستهلال عن الاعتذار . والاعتذار وإن كان يحصل بقولهم (لا علم لنا إلا ما علمتنا) لكن حصول ذلك منه بطريق الكناية دون التصريح ويحصل آخر الابتداء فكان افتتاح كلامهم بالتنزيه تعجيلا بما يدل على ملازمة جانب الأدب العظيم (إنك أنت العليم الحكيم) ساقوه مساق التعليل لقولهم لا علم لنا إلا ما علمتنا لأن المحيط علمه بكل شيء المحكم لكل خلق إذا لم يجعل لبعض مخلوقاته سبيلا إلى علم شيء لم يكن لهم قبل بعلمه إذ الحصول بقدر القبول والاستعداد أي فلا مطمع لنا في تجاوز العلم إلى ما لم تهيه لنا علمه بحسب فطرتنا . والذي دل على أن هذا القول مسوق للتعليل وليس مجرد ثناء هو تصديره بإن في غير مقام رد إنكار ولا تردد .

قال الشيخ في دلائل الإعجاز ^(١) ومن شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه (أي أن تقع إثر كلام وتكون لجرد الاهتمام) أن تغني غناء الفاء العاطفة (مثلا) وأن تقيد من ربط الجملة بما قبلها أمرا عجيبا فأن ترى الكلام بها مقطوعا موصولا وأنشد قول بشار :

بَكْرًا صَاحِبِيَّ قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النِّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

وقول بعض العرب :

فَفَنِّهَا وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ إِنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْحُدَاءُ

فإنهما استغنيا بذكر إنَّ عن الفاء . وإن خلفا الأحمر لما سأل بشارا لماذا لم يقل « بكرا » فالنجاح في التكبير « أجابه بشار بأنه أتى بها عربية بدوية ولو قال « فالنجاح » لصارت من كلام المولدين (أى أجابه جوابا أحاله فيه على الذوق) وقد بين الشيخ عبد القاهر سببه . وقال الشيخ في موضع آخر ^(١) ألا ترى أن الغرض من قوله « إن ذاك النجاح في التكبير » أن يبين المعنى في قوله لصاحبيه « بكرا » وأن يحتج لنفسه في الأمر بالتكبير ويبين وجه الفائدة منه « اهـ . (والعليم) الكثير العلم وهو من أمثلة المبالغة على الصحيح ويجوز كونه صفة مشبهة على تقدير تحويل عليم - المكسور اللام - إلى علم بضم اللام ليصير من أفعال السجايما نحو ما قررناه في الرحيم ونحن في غنية عن هذا التكاف إذ لا ينبغي أن يبقى اختلاف في أن وزن فعيل يحىء لمعنى المبالغة وإنما أنشأ هذه التمحلات من زعموا أن فعيل لا يحىء للمبالغة .

(الحكيم) فعيل من أحكم إذا اتقن الصنع بأن حاطه من الخلل . وأصل مادة حكم في كلام العرب للنعيم من الفساد والخلل ومنه حكمة الدابة (بالتحريك) للحديدة التي توضع في فم الفرس لتمنعه من اختلال السير وأحكم فلان فلانا منعه قال جرير :

أَبْنَى حَنِيفَةً أَحْكَمُوا سُفْهَاءَ كَمْ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَغْضَبَا

والحكمة بكسر الحاء ضبط العلم وكاله ، فالحكيم إما بمعنى المتقن للأمر كلها أو بمعنى ذى الحكمة وأيا ما كان فقد جرى بوزن فعيل على غير فعل ثلاثى وذلك مسموع قال عمرو ابن معديكرب :

أَمِنْ رَيْحَانَةِ الدَّاعِي السَّمِيعِ يَؤُرُقُنِي وَأَصْحَابِي هَجُوعِ

ومن شواهد النحو ما أنشده أبو علي ولم يعزه :

فَمَنْ يَكْ لَمْ يُنْجِبْ أَبُوهَ وَأُمَّهُ فَإِنْ لَنَا الْأُمُّ النَّجِيبَةُ وَالْأَبُ

أراد الأم المنجبة بدليل قوله لم ينجب أبوه وفي القرآن « بديع السماوات والأرض » ووصف

الحكيم والعرب تجرى أوزان بعض المشتقات على بعض فلا حاجة إلى التكلف بتأول بديع السماوات والأرض ببديع سماواته وأرضه أى على أن (أل) عوض عن المضاف إليه فتكون الموصوف بحكيم هو السماوات والأرض وهى محكمة الخلق فإن مساق الآية تمجيد الخالق لا عجائب مخلوقاته حتى يكون بمعنى مفعول . ولا إلى تأويل الحكيم بمعنى ذى الحكمة لأن ذلك لا يجدى فى دفع بحث مجيئه من غير ثلاثى .

وتعقيب العليم بالحكيم من إتباع الوصف بأخص منه فإن مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم لأن الحكمة كمال فى العلم فهو كقولهم خطيب مصقع وشاعر مفلق .

وفى معارج النور للشيخ لطف الله الأضرورى وفى الحكيم ذوالحكمة وهى العلم بالشئ وإتقان عمله وهو الإيجاد بالنسبة إليه والتدبير بأكمل ما تستعد له ذات المدبر (بفتح الباء) والإطلاع على حقائق الأمور اهـ . وقال أبو حامد الغزالى فى المقصد الأسنى : الحكيم ذوالحكمة والحكمة عبارة عن المعرفة بأفضل الأشياء ، فأفضل العلوم العلم بالله وأجل الأشياء هو الله وقد سبق أنه لا يعرفه كنه معرفته غيره وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم فهو الحكيم الحق لأنه يعلم أجل الأشياء بأجل العلوم إذ أجل العلوم هو العلم الأزل القديم الذى لا يتصور زواله المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليها خفاء ، ولا شبهة ولا يتصور ذلك إلا فى علم الله اهـ .

وسيجىء الكلام على الحكمة عند قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء .

«وأنت» فى إنك أنت العليم الحكيم ضمير فصل ، وتوسيطه من صيغ القصر فالعنى قصر العلم والحكمة على الله قصر قلب لردم اعتقادهم أنفسهم أنهم على جانب من علم وحكمة حين راجعوا بقولهم أنجعل فيها من يفسد فيها أو تنزيلهم منزلة من يعتقد ذلك على الاحتمالين المتقدمين ، أو هو قصر حقيق ادعائى مراد منه قصر كمال العلم والحكمة عليه تعالى .

﴿ قَالَ يَتَخَذَمْ أَنبُئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ﴾

لما دخل هذا القول فى جملة المحاورة جردت الجملة من الفاء أيضا كما تقدم فى نظائره لأنه وإن كان إقبالا بالخطاب على غير المخاطبين بالأقوال التى قبله فهو بمثابة خطاب لهم لأن المقصود من خطاب آدم بذلك أن يظهر عقبه فضله عليهم فى العلم من هاته الناحية فكان

الخطاب بمنزلة أن يكون مسوقاً إليهم لقوله عقب ذلك « قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض » .

وابتداء خطاب آدم بنداؤه مع أنه غير بعيد عن سماع الأمر الإلهي للتنويه بشأن آدم وإظهار اسمه في الملاء الأعلى حتى ينال بذلك حسن السمعة مع ما فيه من التكريم عند الأمر لأن شأن الأمر والمخاطب (بالكسر) إذا تلطف مع المخاطب (بالفتح) أن يذكر اسمه ولا يقتصر على ضمير الخطاب حتى لا يساوى بخطابه كل خطاب ومنه ما جاء في حديث الشفاعة بعد ذكر سجود النبي وحمده الله بحماد يلهمه إياها فيقول « يا محمد ارفع رأسك سل تعط واشفع تشفع » وهذه نكتة ذكر الاسم حتى في أثناء المخاطبة كما قال امرؤ القيس :

* أفاطم مهلاً بعض هذا التدلل *

وربما جعلوا النداء طريقاً إلى إحضار اسمه الظاهر لأنه لا طريق لإحضاره عند المخاطبة إلا بواسطة النداء فالنداء على كل تقدير مستعمل في معناه المجازي .

﴿ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ﴾

الإنباء إخبارهم بالأسماء وفيه إيماء بأن الخبر به شيء مهم . والضمير المجرور بالإضافة ضمير المسميات مثل ضمير عرضهم ، وفي إجرائه على صيغة ضمائر العقلاء ما قرر في قوله « ثم عرضهم » .

وقوله (فلما أنبأهم بأسمائهم) الضمير في أنبأ لآدم وفي قال ضمير اسم الجلالة وإنما لم يؤت بفاعله اسماً ظاهراً مع أنه جرى على غير من هوله أي جاء عقب ضمائر آدم في قوله « أنبأهم » و« أنبأهم » لأن السياق قرينة على أن هذا القول لا يصدر من مثل آدم .

﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾

جواب لما والقاتل هو الله تعالى وهو المذكور في قوله « وإذ قال ربك » وعادت إليه ضمائر قال إني أعلم وعلم وعرضهم وما قبله من الضمائر وهو تذكير لهم بقوله لهم في أول المحاورة « إني أعلم ما لا تعلمون » وذلك القول وإن لم يكن فيه « أعلم غيب السموات

والأرض» صراحة إلا أنه يتضمنه لأن عموم مالا تعلمون يشمل جميع ذلك فيكون قوله هنا «إني أعلم غيب السموات والأرض» بيانا لما أجل في القول الأول لأنه يساويه ماصداً لأن مالا تعلمون هو غيب السموات والأرض وقد زاد البيان هنا على المبين بقوله :

﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾³³

وإنما جرى بالإجمال قبل ظهور البرهان وجرى بالتفصيل بعد ظهوره على طريقة الحجاج وهو إجمال الدعوى وتفصيل النتيجة لأن الدعوى قبل البرهان قد يتطرقها شك السامع بأن يحملها على المبالغة ونحوها وبعد البرهان يصح للمدعى أن يوقف المحجوج على غلطه ونحوه وأن يتبجح عليه بسلطان برهانه فإن للحق صولة . ونظيره قول صاحب موسى «سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً أما السفينة» إلى قوله «وما فعلته عن أمري» ثم قال «ذلك تأويل ما لم تمسح عليه صبراً» . فجاء باسم إشارة البعيد تعظيماً للتأويل بعد ظهوره . وهذه طريقة مسلوكة للكتاب والخطباء وهي ترجع إلى قاعدة أخذ النتائج من المقدمات في صناعة الإنشاء كما بينته في كتاب أصول الإنشاء والخطابة وأكثر الخطباء يفضي إلى القرض من خطبته بعد المقدمات والتمهيدات وقد جاءت الآية على طريقة الخطباء والبلغاء فيما ذكرنا تعليماً للخلق وجرياً على مقتضى الحال المتعارف من غير مراعاة لجانب الألوهية فإن الملائكة لا يمترون في أن قوله تعالى الحق ووعدته الصدق فليسوا بحاجة إلى نصب البراهين .

و «كنتم» في قوله «وما كنتم تكتمون» الأظهر أنها زائدة لتأكيد تحقق الكتمان فإن الذي يعلم ما اشتد كتمانهم يعلم ما لم يحصر على كتمانهم ويعلم ظواهر الأحوال بالأولى . وصيغة المضارع في «تبذون» و «تكتمون» للدلالة على تجدد ذلك منهم فيقتضى تجدد علم الله بذلك كلما تجدد منهم .

ولبعضهم هنا تكلفات في جعل كنتم للدلالة على الزمان الماضي وجعل تبذون للاستقبال وتقدير اكتفاء في الجانبين أعني وما كنتم تبذون وما تكتمون واكتفاء في غيب السماوات والأرض يعني وشهادتهما وكل ذلك لا داعي إليه .

وقد جعل الله تعالى علم آدم بالأسماء وعجز الملائكة عن ذلك علامة على أهلية النوع البشري لخلافته في الأرض دون الملائكة لأن الخلافة في الأرض هي خلافة الله تعالى في القيام

بما أَراده من العُمران بجميع أحواله وشعبه بمعنى أن الله تعالى ناطق بالنوع البشري إتمام مراده من العالم فكان تصرف هذا النوع في الأرض قائماً مقام مباشرة قدرة الله تعالى بجميع الأعمال التي يقوم بها البشر ، ولا شك أن هذه الخلافة لا تتقوم إلا بالعلم أعني اكتساب المجهول من المعلوم وتحقيق المناسبة بين الأشياء ومواقعها ومقارناتها وهو العلم الاكتسابي الذي يدرك به الإنسان الخير والشر ويستطيع به فعل الخير وفعل الشر كل في موضعه ولا يصلح لهذا العلم إلا القوة الناطقة وهي قوة التفكير التي أجلى مظاهرها معرفة أسماء الأشياء وأسماء خصائصها والتي تستطيع أن تصدر الأضداد من الأفعال لأن تلك القوة هي التي لا تنحصر متعلقاتها ولا تقف معلوماتها كما شوهد من أحوال النوع الإنساني منذ النشأة إلى الآن وإلى ما شاء الله تعالى . والملائكة لما لم يخلقوا متبيين لذلك حتى أعجزهم وضع الأسماء للمسميات وكانوا مجبولين على سجية واحدة وهي سجية الخير التي لا تختلف ولا تتخلف لم يكونوا مؤهلين لاستفادة المجهولات من المعلومات حتى لا تقف معارفهم . ولم يكونوا مصادر للشرور التي يتعين صدورها لإصلاح العالم بخيريتهم وإن كانت صالحة لاستقامة عالمهم الطاهر لم تكن صالحة لنظام عالم مخلوط وحكمة خلطه ظهور منتهى العلم الإلهي كما قال أبو الطيب :

ووضع الندى في موضع السيف بالعلماء مضرٌّ كوضع السيف في موضع الندى
والآية تقتضي مزية عظمية لهذا النوع في هذا الباب وفي فضل العلم ولكنها لا تدل
على أفضلية النوع البشري على الملائكة إذ الزية لا تقتضي الأفضلية كما بينه الشهاب القرافي
في الفرق الحادي والتسعين فهذه فضيلة من ناحية واحدة وإنما يعتمد التفضيل المطلق بمجموع
الفضائل كما دل عليه حديث موسى والخضر .

والاستفهام في قوله « ألم أقل لكم » إلخ تقريرى لأن ذلك القول واقع لا محالة
والملائكة يعلمون وقوعه ولا ينكرونه . وإنما أوقع الاستفهام على نفي القول لأن غالب
الاستفهام التقريرى يقحم فيه ما يفيد النفي لقصد التوسيع على المقرّر حتى يُنجَل إليه أنه
يُسأل عن نفي وقوع الشيء فإن أراد أن يزعم نفيه فقد وسّع المقرّر عليه ذلك ولكنه
يتحقق أنه لا يستطيع إنكاره فلذلك يقرره على نفيه ، فإذا أقر كان إقراره لازماً له
لا مناص له منه . فهذا قانون الاستفهام التقريرى الغالب عليه وهو الذي تكرر في القرآن

وبني عليه صاحب الكشف معاني آياته التي منها قوله تعالى « ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » وتوقف فيه ابن هشام في معنى اللبيب ورده عليه شارحه . وقد يقع التقرير بالإثبات على الأصل نحو « أنت قلت للناس » وهو تقرير مُراد به إبطال دعوى النصارى وقوله « قالوا أنت فعلت هذا بالهتتنا يا إبراهيم » .

﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ 34

عطف على جملة « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » عطف القصة على القصة وإعادة إذ بعد حرف العطف المغنى عن إعادة ظرفه تنبيه على أن الجملة مقصودة بذاتها لأنها متميزة بهذه القصة العجيبة فجاءت على أسلوب يؤذن بالاستقلال والاهتمام ، ولأجل هذه المراجعة لم يؤت بهذه القصة معطوفة بفاء التفريع فيقول « فقلنا للملائكة اسجدوا لآدم » وإن كان مضمونها في الواقع متفرعا على مضمون التي قبلها فإن أمرهم بالسجود لآدم ما كان إلا لأجل ظهور مزيته عليهم إذ علم ما لم يعلموه وذلك ما اقتضاه ترتيب ذكر هذه القصص بعضها بعد بعض ابتداء من خلق السماوات والأرض وما طرأ بعده من أطوار أصول العامين الأرض وما بينها وبين السماء فإن الأصل في الكلام أن يكون ترتيب نظمه جاريا على ترتيب حصول مدلولاته في الخارج ما لم تُنصب قرينة على مخالفة ذلك .

ولا يريبك قوله تعالى في سورة الحجر « إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » لأن تلك حَكَتُ القصة بإجمال فطوتُ أنبائها طيًّا جاء تبينه في ما تكرر منها في آيات أخرى وأوضحها آية البقرة لاقتضاء الآية السابقة أن فضيلة آدم لم تظهر للملائكة إلا بعد تعاليمه الأسماء وعرضها عليهم وعجزهم عن الإنباء بها وأنهم كانوا قبل ذلك مترقبين بيان ما يكشف ظنهم بآدم أن يكون مفسداً في الأرض بعد أن لازموا جانب التوقف لما قال الله لهم « إني أعلم ما لا تعلمون » ، فكان إنباء آدم بالأسماء عند عجزهم عن الإنباء بها بيانا لكشف شبهتهم فاستحقوا أن يأتوا بما فيه معذرة عن عدم علمهم بحقه .

وقد أريد من هذه القصة إظهارُ مزية نوع الإنسان وأن الله يخص أجناس مخلوقاته وأنواعها بما اقتضته حكمته من الخصائص والمزايا لئلا يخلو شيء منها عن فائدة من وجوده في هذا العالم ؛ وإظهارُ فضيلة المعرفة ، وبيانُ أن العالم حقيق بتعظيم مَنْ حوله إياه وإظهارُ ما للنفوس الشريرة الشيطانية من الخبث والفساد ، وبيانُ أن الاعتراف بالحق من خصال الفضائل الملائكية ، وأن الفساد والحسد والكبر من مذام ذوى العقول .

والقول في إعراب (إذ) كالقول الذى تقدم في تفسير قوله « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » .

وإظهار لفظ الملائكة ولفظ آدم هنا دون الإتيان بضميريهما كما في قوله « قالوا سبحانك » وقوله « فلما أنبأهم » لتكون القصة المعطوفة معنونة بمثل عنوان القصة المعطوف عليها إشارة إلى جدارة المعطوفة بأن تكون قصة مقصودة غير مندحجة في القصة التى قبلها .

وغير أسلوب إسناد القول إلى الله فأتى به مسندا إلى ضمير العظمة « وإذ قلنا » وأتى به فى الآية السابقة مسندا إلى رب النبي « وإذ قال ربك » للتفنن ولأن القول هنا تضمن أمراً بفعل فيه غضاضة على المأمورين فناسبه إظهار عظمة الأمر ، وأما القول السابق فمجرد إعلام من الله بمراده ليظهر رأيهم ، ولقصد اقتران الاستشارة بمبدأ تكوين الذات الأولى من نوع الإنسان المحتاج إلى التشاور فناسبه الإسناد إلى الموصوف بالربوبية المؤذنة بتدبير شأن الربوبين . وأضيف إلى ضمير أشرف الربوبين وهو النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم عند قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » .

وحقيقة السجود طائفة الجسد أو إيقاعه على الأرض بقصد التعظيم لمشاهد بالميان كالسجود للملك والسيد والسجود للكواكب ، قال تعالى « وخروا له سجدا » ، وقال « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر » وقال الأعشى :

فلما آتانا بُعَيْدَ الكرى سجدنا له وخلصنا المِمارا

وقال أيضا :

يراوح من صلوات الملب كطورا سُجودا وطورا جوارا

أو لمشاهد بالتخيل والاستحضار وهو السجود لله ، قال تعالى « فاسجدوا لله واعبدوا » .
والسجود ركن من أركان الصلاة في الإسلام . وأما سجود الملائكة فهو تمثيل لحالة فيهم
تدل على تعظيم ، وقد جمع معانيه قوله تعالى « ولله يسجد ما في السماوات وما في الأرض من
دابة والملائكة وهم لا يستكبرون » .

فكان السجود أول تحية تلقاها البشر عند خلق العالم .

وقد عرف السجود منذ أقدم عصور التاريخ فقد وجد على الآثار الكلدانية منذ القرن
التاسع عشر قبل المسيح صورة حمورابي ملك كلدية راكعا أمام الشمس . ووجدت على
الآثار المصرية صور أسرى الحرب ساجداً لفرعون وهيآت السجود تختلف باختلاف العوائد .
وهيئة سجود الصلاة مختلفة باختلاف الأديان . والسجود في صلاة الإسلام الخور على
الأرض بالجهة واليدين والرجلين .

وتعدية اسجدوا لاسم آدم باللام دال على أنهم كفوا بالسجود لذاته وهو أصل دلالة
لام التعليل إذا علق بمادة السجود مثل قوله تعالى « فاسجدوا لله واعبدوا » وقوله « لا
تسجدوا للشمس ولا للقمر » ولا يمسك عليه أن السجود في الإسلام لغير الله محرم لأن هذا
شرع جديد نسخ ما كان في الشرائع الأخرى ولأن سجود الملائكة من عمل العالم الأعلى
وليس ذلك بداخل تحت تكاليف أهل الأرض فلا طائل تحت إطالة البحث في أن آدم
مسجود له أو هو قبلة للساجدين كالسكبة للمسلمين ، ولا حاجة إلى التكاف بجعل اللام بمعنى
إلى مثلها في قول حسان : * أليس أول من صلى لقبلكم *

فإن للضرورة أحكاماً . لا يناسب أن يقاس بها أحسن الكلام نظاماً .

وفي هذه الآية منزع بديع لتعظيم شأن العلم وجدارة العلماء بالتعظيم والتبجيل لأن الله
لما علم آدم علماً لم يؤهل له الملائكة كان قد جعل آدم أنموذجاً^(١) للمبدعات والمخترعات
والعلوم التي ظهرت في البشر من بعد والتي ستظهر إلى فناء هذا العالم .

(١) بضم الهززة هو الشائع وفي القاموس إن صوابه نموذج بدون همز وبفتح النون ، وإن الأنموذج لحن
قلت وقد سمي الزمخشري مختصراً له في النحو الأنموذج ، والزمخشري لا يرتاب في سعة اطلاعه . وهي كلمة
معربة عن الفارسية وهي بالفارسية « نمونه » .

وقرأ أبو جعفر في أشهر الرواية عنه للملائكة أسجدوا بضمة على التاء في حال الوصل على إتباع حركة التاء لضمة الجيم في أسجدوا لعدم الاعتداد بالسكن الفاصل بين الحرفين لأنه حاجز غير حصين، وقراءته هذه رواية وهي جرت على لغة ضعيفة في مثل هذا فلذلك قال الزجاج والفارسي: هذا خطأ من أبي جعفر، وقال الزمخشري: لا يجوز استهلاك الحركة الإعرابية بحركة الإتياع إلا في لغة ضعيفة كقراءة الحسن الحمد لله - بكسر الدال - قال ابن جني: وإنما يجوز هذا الذي ذهب إليه أبو جعفر إذا كان ما قبل الهمزة ساكناً صحيحاً نحو «وقالتُ أخرج عليهن» في سورة يوسف اه وإنما حملوا عليه هذه الجملة لأن قراءته معدودة في القراءات المتواترة فإما كان يحسن فيها مثل هذا الشذوذ وإن كان شذوذاً في وجوه الأداء لا يخالف رسم المصحف.

وعطفهم فسجدوا بفاء التعقيب يشير إلى مبادرة الملائكة بالامتثال ولم يصدّهم ما كان في نفوسهم من التخوف من أن يكون هذا المخلوق مظهر فساد وسفك دماء لأنهم منزّهون عن المعاصي.

واستثناء إبليس من ضمير الملائكة في «فسجدوا» استثناء منقطع لأن إبليس لم يكن من جنس الملائكة قال تعالى في سورة الكهف: «إلا إبليس كان من الجن» ولكن الله جعل أحواله كأحوال النفوس الملكية بتوفيق غلب على جبلته لتتأقلم معاشرته بهم وسيره على سيرتهم فساغ استثناء حاله من أحوالهم في مظنة أن يكون مماثلاً لمن هو فيهم.

وقد دلت الآية على أن إبليس كان مقصوداً في الخبر الذي أخبر به الملائكة إذ قال للملائكة «إني جاعل في الأرض خليفة» وفي الأمر الذي أمر به الملائكة إذ قال لهم «أسجدوا لآدم» ذلك أن جنس المجردات كان في ذلك العالم مغموراً بنوع الملك إذ خلق الله من نوعهم أفراداً كثيرة كما دل عليه صيغة الجمع في قوله «وإذ قال ربك للملائكة» ولم يخلق الله من نوع الجن إلا أصلهم وهو إبليس. وخلق من نوع الإنسان أصلهم وهو آدم. وقد أقام الله إبليس بين الملائكة إقامة ارتياض وتخلق وسخره لاتباع سننهم فجري على ذلك السنن أمداً طويلاً لا يداومه إلا الله ثم ظهر ما في نوعه من الخبث كما أشار إليه قوله تعالى «ففسق عن أمر ربه» في سورة الكهف فعصى ربه حين أمره بالسجود لآدم.

وإبليس اسم الشيطان الأول الذي هو مولد الشياطين ، فكان إبليس لنوع الشياطين والجن بمنزلة آدم لنوع الإنسان . وإبليس اسم معرب من لغة غير عربية لم يمينها أهل اللغة ، ولكن يدل لكونه معربا أن العرب منعه من الصرف ولا سبب فيه سوى العلمية والعجمة ولهذا جعل الزجاج همزته أصلية ، وقال وزنه على فعليل . وقال أبو عبيدة هو اسم عربي مستق من الإبل اس وهو البعد من الخير واليأس من الرحمة وهذا اشتقاق حسن لولا أنه يناكد منعه من الصرف وجعلوا وزنه إفعيل لأن همزته مزيدة وقد اعتذر عن منعه من الصرف بأنه لما لم يكن له نظير في الأسماء العربية عد بمنزلة الأجمعى وهو اعتذار ركيك . وأكثر الذين أحصوا الكلمات المعربة في القرآن لم يعدوا منها اسم إبليس لأنهم لم يتبينوا ذلك ولصلاحية الاسم لمادة عربية ومناسبتها لها .

و«جمل» أبي واستكبر وكان من الكافرين استئناف بياني مشير إلى أن مخالفة حاله لحال الملائكة في السجود لآدم ، شأنه أن يشير سؤالا في نفس السامع كيف لم يفعل إبليس ما أمر به وكيف خالف حال جماعته وما سبب ذلك لأن مخالفته لحالة معشره مخالفة عجيبة إذ الشأن الموافقة بين الجماعات كما قال دريد بن الصمة .

وهل أنا إلا من غزيرة إن غوت غويت وإن ترشد غزيرة أرشد
فبين السبب بأنه أبي واستكبر وكفر بالله .

والإياء الامتناع من فعل أو تلقيه . والاستكبار شدة الكبر والسين والتاء فيه للعد أي عد نفسه كبيرا مثل استعظم واستعذب الشراب أو يكون السين والتاء للمبالغة مثل استجاب واستقر فمعنى استكبر اتصف بالكبر . والمعنى أنه استكبر على الله بإنكار أن يكون آدم مستحقا لأن يسجد هو له إنكارا عن تصميم لا عن مراجعة أو استشارة كما دلت عليه آيات أخرى مثل قوله «قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين» وبهذا الاعتبار خالف فعل إبليس قول الملائكة حين قالوا «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء» ، لأن ذلك كان على وجه التوقف في الحكمة ولذلك قالوا «ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك» فإبليس بإبائه انتقضت الجيلة التي جبل عليها أول مرة ، فاستحالت إلى جيلة أخرى على نحو ما يعرض من تطور للعاقل حين يختل عقله . وللقادر حين تشل بعض أعضائه . ومن العليل علل جسمانية ومنها علل روحانية كما قال :

فكنت كذى رجلين رجل صحيحه ورجل رعى فيها الزمان فشلت

. والاستكبار التزايد في الكبر لأن السين والتاء فيه للمبالغة لا للطلب كما علمت ، ومن لطائف اللغة العربية أن مادة الاتصاف بالكبر لم تجيء منها إلا بضيعة الاستفعال أو التفعّل إشارة إلى أن صاحب صفة الكبر لا يكون إلا متطلبا الكبر أو متكلفا له وما هو بكبير حقا ويحسن هنا أن ندكر قول أبي العلاء :

علوتم فتواضعتم على ثقة لما تواضع أقوام على غرر

وحقيقة الكبر قال فيها حجة الإسلام في كتاب الإحياء : الكبر خلق في النفس وهو الاسترواح والركون إلى اعتقاد المرء نفسه فوق التكبر عليه ، فإن الكبر يستدعي متكبرا عليه ومتكبرا به وبذلك ينفصل الكبر عن العجب فإن العجب لا يستدعي غير المعجب ولا يكفي أن يستعظم المرء نفسه ليكون متكبرا فإنه قد يستعظم نفسه ولكنه يرى غيره أعظم من نفسه أو مماثلا لها فلا يتكبر عليه ، ولا يكفي أن يستحقّر غيره فإنه مع ذلك لو رأى نفسه أحقر لم يتكبر ولو رأى غيره مثل نفسه لم يتكبر بل أن يرى لنفسه مرتبة ولغيره مرتبة ثم يرى مرتبة نفسه فوق مرتبة غيره ، فعندهذه الاعتقادات الثلاثة يحصل خلق الكبر وهذه العقيدة تنفخ فيه فيحصل في نفسه اعتداد وعزة وفرح وركون إلى ما اعتقد ، وعز في نفسه بسبب ذلك فتلك العزة والهزة والركون إلى تلك العقيدة هو خلق الكبر .

وقد كانت هذه الآية ونظائرها مثار اختلاف بين علماء أصول الفقه فيما تقتضيه دلالة الاستثناء من حكم يثبت للمستثنى فقال الجمهور الاستثناء يقتضى اتصاف المستثنى بنقيض ما حكم به للمستثنى منه فلذلك كثر الاكتفاء بالاستثناء دون أن يتبع بذكر حكم معين للمستثنى سواء كان الكلام مثبتا أو منفيا .

ويظهر ذلك جليا في كلمة الشهادة لا إله إلا الله فإنه لو لا إفادة الاستثناء أن المستثنى يثبت له نقيض ما حكم به للمستثنى منه لكانت كلمة الشهادة غير مفيدة سوى نفي الإلهية عما عدا الله فتكون إفادتها الوحداية لله بالالتزام وقال أبو حنيفة الاستثناء من كلام منفي يثبت للمستثنى نقيض ما حكم به للمستثنى منه ، والاستثناء من كلام مثبت لا يفيد إلا أن المستثنى يثبت له نقيض الحكم لا نقيض المحكوم به ، فالمستثنى بمنزلة المسكوت عن وصفه ،

فعند الجمهور المستثنى مخرج من الوصف المحكوم به للمستثنى منه وعند أبي حنيفة المستثنى مخرج من الحكم عليه فهو كالمسكوت عنه .

وسوى التأخرون من الحنفية بين الاستثناء من كلام منفي والاستثناء من كلام مثبت في أن كليهما لا يفيد المستثنى الاتصاف بنقيض المحكوم به للمستثنى منه وهذا رأى ضعيف لا تساعده اللغة ولا موارد استعماله في الشريعة .

فعلى رأى الجمهور تكون جملة «أبى واستكبر» استثناءً بيانياً، وعلى رأى الحنفية تكون بياناً للإجمال الذى اقتضاه الاستثناء ولا تنهض منها حجة تقطع الجدل بين الفريقين .

وجملة «وكان من الكافرين» معطوفة على الجمل المستأنفة، وكان لا تفيد إلا أنه اتصف بالكفر فى زمن مضى قبل زمن نزول الآية ، وليس المعنى أنه اتصف به قبل امتناعه من السجود لآدم ، وقد تحير أكثر المفسرين فى بيان معنى الآية من جهة حملهم فعل (كان) على الدلالة على الاتصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود، ومن البديهي أنه لم يكن يومئذ فريق يوصف بالكافرين فاحتاجوا أن يتمحلوا بأن إبليس كان من الكافرين أى فى علم الله ، وتمحل بعضهم بأن إبليس كان مظهر الطاعة مبطناً الكفر تفاقاً، والله مطلع على باطنه ولكنه لم يخبر به الملائكة وجعلوا هذا الاطلاع عليه مما أشار إليه قوله تعالى «إني أعلم ما لا تعلمون» وكل ذلك تمحل لاداعى إليه لما علمت من أن فعل المضى يفيد مضى الفعل قبل وقت التكلم ، وأمثلهم طريقة الذين جعلوا كان بمعنى صار فإنه استعمال من استعمال فعل كان قال تعالى «وحال بينهما الموج فكان من الفريقين» وقال «وبست الجبال بساً فكانت هباء منبثاً» وقول ابن أحرر :

بقيها قفر والطى كأنها قطا الحزن قد كانت فراخاً بيوضها

أى صار كافراً بعدم السجود لأن امتناعه نشأ عن استكباره على الله واعتقاد أن ما أمر به غير جار على حق الحكمة وقد علمت أن الانقلاب الذى عرض لإبليس فى جبلته كان انقلاب استخفاف بحكمة الله تعالى فلذلك صار به كافراً صراحاً .

والذى أراه أحسن الوجوه فى معنى وكان من الكافرين أن مقتضى الظاهر أن يقول «وكفر» كما قال «أبى واستكبر» فعدل عن مقتضى الظاهر إلى وكان من الكافرين لدلالة كان

في مثل هذا الاستعمال على رسوخ معنى الخبر في اسمها والمعنى أبى واستكبر وكفر ككراً عميقاً في نفسه وهذا كقوله تعالى فأنجيناها وأهلها إلا امرأته كانت من الغابرين » ، وكقوله تعالى « ننظر أهتدى أم تكون من الذين لا يهتدون » دون أن يقول أم لا تهتدى لأنها إذا رأت آية تكبير عرشها ولم تهتد كانت راسخة في الاتصاف بعدم الاهتداء ، وأما الإتيان بخبر كان « من الكافرين » دون أن يقول وكان كافراً فلأن إثبات الوصف لموصوف بعنوان كون الموصوف واحداً من جماعة تثبت لهم ذلك الوصف أدل على شدة تمكن الوصف منه مما لو أثبت له الوصف وحده بناء على أن الواحد يزداد تمسكاً بفعله إذا كان قد شاركه فيه جماعة لأنه بمقدار ما يرى مع كثرة المتلبسين بمثل فعله تبعد نفسه عن التردد في سداد عملها وعليه جاء قوله تعالى « أصدقت أم كنت من الكاذبين » وقوله الذي ذكرناه آنفاً « أم تكون من الذين لا يهتدون » وهو دليل كنهى واستعمال بلاغى جرى عليه نظم الآية وإن لم يكن يومئذ جمع من الكافرين بل كان إبليس وحيداً في الكفر . وهذا منزع انتزعه من تتبع موارد مثل هذا التركيب في هاتين الخصوصيتين خصوصية زيادة (كان) وخصوصية إثبات الوصف لموصوف بعنوان أنه واحد من جماعة موصوفين به وسيجىء ذلك قريباً عند قوله تعالى « واركعوا مع الراكعين » .

وإذ لم يكن في زمن امتناع إبليس من السجود جمع من الكافرين كان قوله وكان من الكافرين جارياً على المتعارف في أمثال هذا الإخبار الكنهى .

وفي هذا المدول عن مقتضى الظاهر مراعاة لما تقتضيه حروف الفاصلة أيضاً ، وقد رتبنا الأخبار الثلاثة في الذكر على حسب ترتيب مفهوماتها في الوجود وذلك هو الأصل في الإنشاء أن يكون ترتيب الكلام مطابقاً لترتيب مدلولات جملة كقوله تعالى « ولما جاءت رسلنا لوطاسى بهم وضاق بهم ذرعاً وقال هذا يوم عصى » وقد أشرت إلى ذلك في كتابي « أصول الإنشاء والخطابة » .

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكَلَامِنَهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا
وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ 35

عطف على «قلنا للملائكة اسجدوا لآدم» بعد أن انقضى ذلك قلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وهذه تسكرمة أكرم الله بها آدم بعد أن أكرمه بكرامة الإجلال من تلقاء الملائكة .

ونداء آدم قبل تخويله سكنى الجنة نداء تنويه بذكر اسمه بين الملائكة الأعلى لأن نداءه يسترعي إسماع أهل الملائكة الأعلى فيمتطعون لما سيخاطب به ، وينترع من هذه الآية أن العالم جدير بالإكرام بالعيش الهنيء ، كما أخذ من انتى قبائها أنه جدير بالتعظيم ، والأمر بقوله « اسكن » مستعمل في الامتنان بالتمكين والتخويل وليس أمراً له بأن يسعى بنفسه لسكنى الجنة إذ لا قدرة له على ذلك السعى فلا يكلف به .

وضمير أنت واقع لأجل عطف وزوجك على الضمير المستتر في اسكن وهو استعمال العربية عند عطف اسم على ضمير متصل مرفوع المحل لا يكادون يتركونه ، يقصدون بذلك زيادة إيضاح المعطوف فتحصل فائدة تقرير مدلول المعطوف لئلا يكون تابعه المعطوف عليه أبرز منه في الكلام ، فليس الفصل بمثل هذا الضمير مقيداً تأكيداً للنسبة لأن الإتيان بالضمير لازم لا خيرة للمتكلم فيه فلا يكون مقتضى حال ولا يعرف السامع أن المتكلم يريد به تأكيداً ولكنه لا يخلو من حصول تقرير معنى المضمر وهو ما أشار إليه في الكشف بمجموع قوله ، وأنت تأكيد للضمير المستكن ليصح العطف عليه .

والزوج كل شيء ثان مع شيء آخر بينهما تقارن ، في حال ما . ويظهر أنه اسم جامد لأن جميع تصاريفه في الكلام ملاحظ فيها معنى كونه ثانى اثنين أو مماثل غيره . فكل واحد من اثنين مقترنين في حال ما يسمى زوجاً الآخر قال تعالى «أو يزوجهم ذكراً وإناثاً» أى يجعل لأحد الطرفين زوجاً له أى سواء من غير صنفه ، وقريب من هذا الاستعمال استعمال لفظ شفع . وسميت الأنثى القرينة للرجل بنكاح زوجها لأنها اقترنت به وصيرته ثانياً ، ويسمى الرجل زوجاً لها لذلك بلافروق ، فمن ثم لا يقال للمرأة زوجة بهاء تأنيث لأنه اسم وليس بوصف . وقد لحنوا الفرزدق في قوله :

وإن الذي يسمى يُفسد زوجتي كساعٍ إلى أسد الشرى يستيئرها

وتسامح الفقهاء في إلحاق علامة التأنيث للزوج إذا أرادوا به امرأة الرجل لقصد نفى الالتباس في تقرير الأحكام في كتبهم في مثل قولهم القول قول الزوج، أو القول قول الزوجة وهو صنيع حسن .

وفي صحيح مسلم عن أنس بن مالك «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحدث إحدى نسائه فمر به رجل فدعاه يا فلان فجاء فقال له هذه زوجتي فلانة» - الحديث ، فقوله زوجتي بالتاء فتعين كونه من عبارة راوى الحديث في السند إلى أنس وليست بعبارة النبي صلى الله عليه وسلم .

وطوى في هذه الآية خلق زوج آدم وقد ذكر في آيات أخرى كقوله تعالى «الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» وسيأتى ذلك في سورة النساء وسورة الأعراف .

ولم يرد اسم زوج آدم في القرآن واسمها عند العرب حواء وورد ذكر اسمها في حسديدت رواه ابن سعد في طبقاته عن خالد بن خدّاش عن ابن وهب يبلغ به رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الناس لآدم وحواء كطف لصاع لن يملأوه» الحديث (طف المكيال - بفتح الطاء وكسرهما - ما قرب من ملئه) أى هم لا يبيعون السكال فإن كل كمال من البشر قابل للزيادة . وخالد بن خدّاش بصرى وثقه ابن معين وأبو حاتم وسليمان بن حرب وضعفه ابن المديني . فاسم زوج آدم عند العرب حواء واسمها في العبرانية مضطرب فيه، ففي سفر التكوين في الإصحاح الثماني أن اسمها امرأة سماها كذلك آدم قال: لأنها من امرئ أخذت . وفي الإصحاح الثالث أن آدم دعا اسم امرأته حواء لأنها أم كل حي . وقال ابن سعد نام آدم فخلقت حواء من ضلعه فاستيقظ ووجدها عنده فقال أنا أى امرأة بالنبطية ، أى اسمها بالنبطية المرأة كما سماها آدم . وقد تقدم عند قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء» أن آدم دعا نفسه ، إيش ، فعمل أنا محرقة عن إشا . واسمها بالعبرية (خموه) بالخاء المعجمة وبهاء بعد الألف ويقال أيضاً حيوا بحاء مهملة وألف في آخره فصارت بالعربية حواء وصارت في الطليانية إيا . وفي الفرنسية أيب . وفي التوراة أن حواء خلقت في الجنة بعد أن أسكن آدم في الجنة وأن الله خلقها لتؤنس قال تعالى «وجعل منها زوجها ليسكن إليها» أى يأنس . والأمر في أسكن أمر إعطاء أى جعل الله آدم هو وزوجه في الجنة .

والسكنى اتخذ المكان مقراً لغالب أحوال الإنسان .

والجنة قطعة من الأرض فيها الأشجار المثمرة والمياه وهي أحسن مقر للإنسان إذا لفحه حر الشمس ويأكل من ثمره إذا جاع ويشرب من المياه التي يشرب منها الشجر ويروقه منظر ذلك كله . فالجنة تجمع ما تطمح إليه طبيعة الإنسان من اللذات . وتعريف الجنة تعريف العهد وهي جنة معهودة لآدم يشاهدها إذا كان التعريف في الجنة حكاية لما يرادفه فيما خوطب به آدم ، أو أريد بها المعهود لنا إذا كانت حكاية قول الله لنا بالمعنى وذلك جائز في حكاية القول .

وقد اختلف علماء الإسلام في تعيين هذه الجنة فالذى ذهب إليه جمهور السلف أنها جنة الخلد التي وعد الله المؤمنين والمصدقين رسله وجزموا بأنها موجودة في العالم العلوى عالم الغيب أى في السماء وأنها أعدها الله لأهل الخير بعد القيامة وهذا الذى تقلده أهل السنة من علماء الكلام وأبو على الجبائى وهو الذى تشهد به ظواهر الآيات والأخبار المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم . ولا تمدّو أنها ظواهر كثيرة لكنها تفيد غلبة الظن وليس لهذه القضية تأثير في العقيدة . وذهب أبو مسلم الأصفهاني محمد بن بحر وأبو القاسم البلخى والمعتزلة عدا الجبائى إلى أنها جنة في الأرض خلقها الله لإسكان آدم وزوجه ، ونقل البيضاوى عنهم أنها بستان في فلسطين أو هو بين فارس وكرمان ، وأحسب أن هذا ناشئ عن تطلبهم تعيين المكان الذى ذكر ما يسمى في التوراة باسم عدن .

ففي التوراة في الإصحاح الثانى من سفر التكوين « وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها - ثم قالت - فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التى أخذ منها » وهذا يقتضى أن جنة عدن ليست في الأرض لكن الذى عليه شراح التوراة أن جنة عدن في الأرض وهو ظاهر وصف نهر هذه الجنة الذى يسقيها بأنه نهر يخرج من عدن فيسقى الجنة ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رءوس اسم الواحد (قيشون) وهو المحيط بجميع أرض الحويلة وهم من بنى كوش كما في الإصحاح من التكوين واسم النهر الثانى (جيحون) وهو المحيط بجميع أرض كوش . واسم النهر الثالث (حدّاقل) وهو الجارى شرق أشور (دجلة) . والنهر الرابع الفرات .

ولم أتف على ضبط عدن هذه . ورأيت في كتاب عبد الحق الإسلامى السبتي الذى كان

يهوديا وأسلم وألف كتابا في الرد على اليهود سماه « الحسام المحدود في الرد على اليهود » كتبه
بِعِيدِن وضبطه بالعلامات بكسر الغين المعجمة وكسر الدال المهملة وأمل النقطة على حرف
العين فهو من الناسخ فذلك هو منشأ قول القائلين أنها بِمَدُنْ أو بفلسطين أو بين فارس
وكرمان ، والذي ألتأهم إلى ذلك أن جنة الثواب دار كمال لا يناسب أن يحصل فيها العصيان
وأنها دار خلد لا يخرج ساكنها وهو التجاء بلا ملجئ لأن ذلك من أحوال سكان الجنة
لا لتأثير المكان وكله جعل الله تعالى عندما أراد . واحتج أهل السنة بأن آل في الجنة للعهد
الخارجي ولا معهود غيرها ، وإنما تعين كونها للعهد الخارجي لعدم صحة الحمل على الجنس
بأنواعه الثلاثة ، إذ لا معنى للحمل على أنها لام الحقيقة لأنها قد نيط بها فعل السكنى ولا معنى
لتعلقه بالحقيقة بخلاف نحو الرجل خير من المرأة ، ولا معنى للحمل على العهد الذهني إذ
الفرد من الحقيقة هنا مقصود معين لأن الأمر بالإسكان جزاء وإكرام فلا بد أن يكون
متعلقا بجنة معروفة ، ولا معنى للحمل على الاستغراق لظهور ذلك . ولما كان المقصود هو
الجزء تعين أن يكون متعلقا بأمر معين معهود ولا معهود إلا الجنة المعروفة لا سيما وهو
اصطلاح الشرع .

وقد يقال يختار أن اللام للعهد ولعل المعهود لآدم هو جنة في الأرض معينة أشير إليها
بتعريف العهد ولذلك أختار أنا أن قوله تعالى « أسكن أنت وزوجك الجنة » لما كان المقصود
منه القصص لنا حكى بالألفاظ المتعارفة لدينا ترجمة لألفاظ اللغة التي خوطب بها آدم أو عن
الإلهام الذي ألقى إلى آدم فيكون تعريف الجنة منظورا فيه إلى متعارفنا فيكون آدم قد
عرف المراد من مسكنه بطريق آخر غير التعريف ويكون قد حُكي لنا ذلك بطريقة التعريف
لأن لفظ الجنة المقترن في كلامنا بلام التعريف يدل على عين ما دل عليه الطريق الآخر الذي
عرّف به آدم مراد الله تعالى أي قلناله أسكن البقعة التي تسمونها أنتم اليوم بالجنة، والحاصل
أن الأظهر أن الجنة التي أسكنها آدم هي الجنة المعدودة دارا لجزء المحسنين .

ومعنى الأكل من الجنة من ثمرها لأن الجنة تستلزم ثمارا وهي مما يقصد بالأكل ولذلك
تجعل (من) تبعية بتزليل بعض ما يحويه المكان منزلة بعض لذلك المكان . ويجوز أن
تكون (من) ابتدائية إشارة إلى أن الأكل المأذون فيه أكل ما تثمره تلك الجنة كقولك
هذا الثمر من خير .

والرغد وصف لموصوف دل عليه السياق أى أكلا رغداً، والرغد الهنىء الذى لا عناء فيه ولا تقتير وقوله «حيث شئنا» ظرف مكان أى من أى مواضع أردتُما الأكل منها ، ولما كانت مشيئتهما لا تنحصر بمواضع استفيد العموم فى الإذن بطريق اللزوم ، وفى جعل الأكل من الثمر من أحوال آدم وزوجه حين إنشائها تنبيه على أن الله جعل الاقتيات جبلة للإنسان لا تدوم حياته إلا به .

وقوله « ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » يعنى به ولا تأكلا من الشجرة لأن قربانها إنما هو لقصد الأكل منها فالنهي عن القربان أبلغ من النهي عن الأكل لأن القرب من الشيء ينشئ داعية وميلا إليه فى الحديث «من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه » وقال ابن العربى سمعتُ الشاشي فى مجلس النظر يقول « إذا قيل لا تقرب » (بفتح الراء) كان معناه لا تتلبس بالفعل ، وإذا قيل بضم الراء كان معناه لا تدن منه اه . وهو غريب فإن قُرْب وقَرَب نحو كرم وسمع بمعنى دنا ، فسواء ضمنت الراء أو فتحتها فى المضارع فالمراد النهي عن الدنو إلا أن الدنو بعضه مجازى وهو التلبس وبعضه حقيقى ولا يكون للمجازى وزن خاص فى الأفعال وإلا لصار من المشترك لا من الحقيقة والمجاز ، اللهم إلا أن يكون الاستعمال لخص المجازى ببعض التصاريف فتكون تلك الزنة قرينة لفظية للمجاز وذلك حسن وهو من محاسن فروق استعمال الألفاظ المترادفة فى اللغة العربية مثل تخصيص بعد مكسور العين بالانقطاع التام وبعد مضموم العين بالتنجى عن المكان ولذلك خص الدعاء بالمكسور فى قولهم للمسافر لا تبعده ، قالت فاطمة بنت الأحجم الخزاعية :

إِخْوَتِي لَا تَبْعَدُوا أَبَدًا وَبَلَى وَاللَّهِ قَدْ بَعِدُوا

وفى تعليق النهي بقربان الشجرة إشارة إلى منزع سد الذرائع وهو أصل من أصول مذهب مالك رحمه الله وفيه تفصيل مقرر فى أصول الفقه .

والإشارة « بهذه » إلى شجرة مرئية لآدم وزوجه والمراد شجرة من نوعها أو كانت شجرة وحيدة فى الجنة . وقد اختلف أهل القصص فى تعيين نوع هذه الشجرة فعن على وابن مسعود وسعيد بن جبير والسدى أنها الكرمة ، وعن ابن عباس والحسن وجمهور المفسرين أنها الخنطة ، وعن قتادة وابن جريج ونسبه ابن جريج إلى جمع من الصحابة أنها شجرة التين . ووقع فى سفر التكوين من التوراة إيهامها وهرب عنها بشجرة معرفة الخير والشر .

وقوله « فتكونا من الظالمين » أى من المعتدين وأشهر معانى الظلم فى استعمال العرب هو الاعتداء، والاعتداء إما اعتداء على نهى الناهى إن كان المقصود من النهى الجزم بالترك وإما اعتداء على النفس والفضيلة إن كان المقصود من النهى عن الأكل من الشجرة بقاء فضيلة التنعم لآدم فى الجنة، فعلى الأول الظلم لأنفسهما بارتكاب غضب الله وعقابه وعلى الثانى الظلم لأنفسهما بحرمانها من دوام الكرامة .

﴿ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ ﴾ 36

الفاء عاطفة على قوله « ولا تقربا » وحققها إفادة التعقيب فيكون التعقيب عرفيا لأن وقوع الإزلال كان بعد مضي مدة هى بالنسبة للمدة المرادة من سكنى الجنة كالأمد القليل . والأحسن جعل الفاء للتفريع مجردة عن التعقيب .

والإزلال جعل الغير زالا أى قائما به الزلل وهو كالزلق أن تسير الرجلان على الأرض بدون اختيار لارتخاء الأرض بطين ونحوه ، أى ذاهبة رجلاه بدون إرادة وهو مجاز مشهور فى صدور الخطيئة والغلط المضرو منه سمي العصيان ونحوه الزلل .

والضمير فى قوله « عنها » يجوز أن يعود إلى الشجرة لأنها أقرب وليتبين سبب الزلة وسبب الخروج من الجنة إذ لو لم يجعل الضمير عائدا إلى الشجرة لخلت القصة عن ذكر سبب الخروج . و (عن) فى أصل معناها أى أزلهما إزالا ناشئا عن الشجرة أى عن الأكل منها ، وتقدير المضاف دل عليه قوله « ولا تقربا هذه الشجرة » ، وليست (عن) للسببية ومن ذكر السببية أراد حاصل المعنى كما قال أبو عبيدة فى قوله تعالى « وما ينطق عن الهوى » أن معناه وما ينطق بالهوى فقال الرضى : الأولى أن (عن) بمعناها وأن الجار والمجرور صفة لمصدر محذوف أى نطقا صادرا عن الهوى . ويجوز كون الضمير للجنة وتكون (عن) على ظاهرها والإزلال مجازا فى الإخراج بكره والمراد منه الهبوط من الجنة مكرهين كمن يزل عن موقفه فيسقط كقوله : « وكم منزل لولاي طيحت » .

وقوله « فأخرجهما مما كانا فيه » تفريع عن الإزلال بناء على أن الضمير للشجرة ،

والمراد من الموصول وصلته التعظيم، كقولهم قد كان ما كان، فإن جعلت الضمير في قوله «عنها» عائداً إلى الجنة كان هذا التفريع تفريع المفصل عن المجرى وكانت الفاء للترتيب الذكري المجرّد كما في قوله تعالى «وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون» وقوله «كذّبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدجر».

أما دلالة الموصول عن التعظيم فهي هي .

وقرأ حمزة فآزالهما بالفاء بعد الزاي وهو من الإزالة بمعنى الإبعاد، وعلى هذه القراءة يتعين أن يكون ضمير عنها عائداً إلى الجنة لا إلى الشجرة . وقد نبه عليه بخصوصه مع العلم بأن من خرج من الجنة فقد خرج مما كان فيه إحضاراً لهذه الحسارة العظيمة في ذهن السامعين حتى لا تكون استفادتها بدلالة الالتزام خاصة فإنها دلالة قد تخفى فكافت إعادته في هذه الصلة بمرادفه كإعادته بلفظه في قوله تعالى «فغشيهم من اليمّ ما غشيهم» .

وتفيد الآية إثارة الحسرة في نفوس بني آدم على ما أصاب آدم من جراء عدم امتثاله لوصاية الله تعالى وموعظة تنبّه بوجوب الوقوف عند الأمر والنهي والترغيب في السعي إلى ما يعيدهم إلى هذه الجنة التي كانت لأبيهم وتربية العداوة بينهم وبين الشيطان وجنده إذ كان سبباً في جر هذه المصيبة لأبيهم حتى يكونوا أبداً ثاراً لأبيهم مُعادين للشيطان ووسوسته مسيئين الظنون بإغرائه كما أشار إليه قوله تعالى «يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة» وقوله هنا «بعضكم لبعض عدو» . وهذا أصل عظيم في تربية العامة ولأجله كان قادة الأمم يذكرون لهم سوابق عداوات منافسيهم ومن غلبهم في الحروب ليكون ذلك باعثاً على أخذ الثأر .

وعطف «وقلنا اهبطوا» بالواو دون الفاء لأنه ليس بمُتفرّع عن الإخراج بل هو متقدم عليه ولكن ذكر الإخراج قبل هذا لمناسبة سياق ما فعله الشيطان وغروره بآدم فلذلك قدم قوله «فأخرجهما» إثر قوله «فآزالهما الشيطان» . ووجه جمع الضمير في اهبطوا قيل لأن هبوط آدم وحواء اقتضى أن لا يوجد نسلهما في الجنة فكان إهباطهما إهباطاً لنسلهما، وقيل الخطاب لهما ولإبليس وهو وإن أهبط عند إيايته السجود كما أفاده قوله تعالى في سورة الأعراف «قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فأخرج إناك من الصاغرين» - إلى قوله - قال أخرج منها

مذموماً مدحوراً - إلى قوله - ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة « فهذا إهباط ثان فيه تحجير دخول الجنة عليه والإهباط الأول كان إهباطاً منع من الكرامة مع تمكينه من الدخول للوسوسة وكلا الوجهين بعيد ، فالذى أراه أن جمع الضمير مراد به التثنية لكرامية توالى المثنيات بالإظهار والإضمار من قوله « وكلا منها رغدا » والعرب يستثقلون ذلك قال امرؤ القيس :

وقوفاً بها صحبي على مطيهم يقولون لا تهلك أسى وتجمل
وإنما له صاحبان لقوله « قفا نبك » إلخ وقال تعالى « فقد صغت قلوبكما » وسيأتى فى سورة التحريم .

وقوله « بعضكم لبعض عدو » يحتمل أن يراد بالبعض بعض الأنواع وهو عداوة الإنس والجن إن كان الضمير فى اهبطوا لآدم وزوجه وإبليس ، ويحتمل أن يراد عداوة بعض أفراد نوع البشر ، إن كان ضمير اهبطوا لآدم وحواء فيكون ذلك إعلاما لهما بأثر من آثار عملهما يورث فى بنيهما ، ولذلك مبدأ ظهور آثار الاختلال فى تكوين خلقتهما بأن كان عصيانهما يورث فى أنفسهما وأنفس ذريتهما داعية التفرير والحيلة على حد قوله تعالى « إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم » فإن الأخلاق تورث وكيف لا وهى مما يعدى بكثرة الملابس والمصاحبة وقد قال أبو تمام :

* لأعديتنى بالحلم إن الملا تعدى *

ووجه المناسبة بين هذا الأثر وبين منشئه الذى هو الأكل من الشجرة أن الأكل من الشجرة كان مخالفة لأمر الله تعالى ورفضاً له وسوء الظن بالفائدة منه دعا لمخالفته الطمع والحرص على جلب نفع لأنفسهما ، وهو الخلود فى الجنة والاستئثار بخيراتهما مع سوء الظن بالذى نهى عن الأكل منها وإعلامه لهما بأنهما إن أكلا منها ظلما أنفسهما لقول إبليس لهما « ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين » فكذلك كانت عداوة أفراد البشر مع ما جبلوا عليه من الألفة والأنس والاتحاد منشؤها رفض تلك الألفة والاتحاد لأجل جلب النفع للنفس وإهمال منفعة الغير ، فلا جرم كان بين ذلك الخاطر الذى بعثهما على الأكل من الشجرة وبين أثره الذى بقى فى نفوسهما والذى سيورثونه نسلهما فيخلق النسل مركبة عقولهم على التخلق بذلك الخلق الذى طرأ على عقل

أبويهما ، ولا شك أن ذلك الخلق الراجع لإيثار النفس بالخير وسوء الظن بالغير هو منبع
العداوات كلها لأن الواحد لا يعادى الآخر إلا لاعتقاد مزاحمة في منفعة أو لسوء ظن به في
مضرة . وفي هذا إشارة إلى مسألة أخلاقية وهي أن أصل الأخلاق حسنها وقيبحها هو
الخواطر الخيرة والشريرة ثم ينقلب الخاطر إذا ترتب عليه فعل فيصير خلقا وإذا قاومه صاحبه
ولم يفعل صارت تلك المقاومة سببا في اضمحلال ذلك الخاطر ، ولذلك حذرت الشريعة من
الهم بالمعاصي وكان جزاء ترك فعل ما يهيم به منها حسنة وأمرت بخواطر الخير فكان جزاء
مجرد الهم بالحسنة حسنة ولو لم يعملها وكان العمل بذلك الهم عشر حسنة كما ورد
في الحديث الصحيح « مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً - ثُمَّ قَالَ -
وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَعَمَلَهَا كُتِبَتْ لَهُ سَيِّئَةٌ وَاحِدَةٌ » وجعل العفو عن حديث النفس منة
من الله تعالى ومغفرة في حديث « إن الله تجاوز عن أمتي فيما حدثت به نفوسها » .

إن الله تعالى خلق الإنسان خيرا سالما من الشرور والخواطر الشريرة على صفة ملكية
وهو معنى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » ثم جعله أطوارا فأولها طور تعليمه النطق
ووضع الأسماء للمسميات لأن ذلك مبدأ المعرفة وبه يكون التعليم أى يعلم بعض أفرادها بعضا
ما علمه وجهله الآخر فكان إلهامه اللغة مبدأ حركة الفكر الإنساني وهو مبدأ صالح للخير
ومعين عليه لأن به علم الناس بعضهم بعضا ولذلك ترى الصبي يرى الشيء فيسرع إلى قرئانه
يُناديهم ليرَوْهُ معه حرصا على إفادتهم فكان الإنسان معلما بالطبع وكان ذلك معينا على خيريته
إلا أنه صالح أيضا لاستعمال النطق في التمويه والكذب ؛ ثم إن الله تعالى لما نهاه عن أمر
كفّه بما في استطاعته أن يمتثله وأن يخالفه فتلك الاستطاعة مبدأ حركة نفسه في الحرص
والاستئثار فكان خلق الله تعالى إياه على تلك الاستطاعة مبدأ طور جديد هو المشار إليه
بقوله « ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ » ، ثم هداه بواسطة الشرائع فصار باتباعها يبلغ إلى
مراتب الملائكة ويرجع إلى تقويمه الأول وذلك معنى قوله « إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ »
وقد أشير إلى هذا الطور الأخير بقوله فيما يأتي « فَإِنَّمَا يَأْتِيَنكُمْ مَنِي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ »
الآية .

وجملة « بعضكم لبعض عدو » إما مستأنفة استئنافا ابتدائيا وإما جملة حال من ضمير
« اهبطوا » وهي اسمية خلت من الواو ، وفي اعتبار الجملة الاسمية الخالية من الواو حالا

خلاف بين أئمة العربية منع ذلك الفراء والزخشرى وأجازاه ابن مالك وجماعة . والحق عندي أن الجملة الحالية تستغنى بالضمير عن الواو وبالواو عن الضمير فإذا كانت في معنى الصفة لصاحبها اشتملت على ضميره أو ضمير سببيته فاستغنت عن الواو نحو الآية ونحو جاء زيد يده على رأسه أو أبوه يرافقه ، وإلا وجبت الواو إذ لا رابط حينئذ غيرها نحو جاء زيد والشمس طالعة وقول تأبط شرا :

نخالط سهل الأرض لم يكدح الصفاً به كدحةً والموت خزيان ينظر
وقوله « ولكم في الأرض مستقر » ضميره راجع إلى ما رجع إليه ضمير « اهبطوا » على التقادير كلها . والحين الوقت والمراد به وقت انقراض النوع الإنساني والشرطاني بانقراض العالم ، ويحتمل أن يكون المراد من ضمير لكم التوزيع أى ولكل واحد منكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين . وإنما كان ذلك متاعاً لأن الحياة أمر مرغوب لسائر البشر على أن الحياة لا تخلو من لذات وتمتع بما وهبنا الله من الملائمات . هذا إن أريد بالخبر المجموع أى لجميعكم وإن أريد به التوزيع فالحين هو وقت موت كل فرد على حد قولك للجيش « هذه الأفراس لكم » أى لكل واحد منكم فرس .

﴿ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ 37

جاء بالفاء إيذاناً بمبادرة آدم بطلب العفو .

والتلقى استقبال إكرام ومسرة قال تعالى « وتلقاهم الملائكة » ووجه دلالة على ذلك أنه صيغة تفعل من لقيه وهي دالة على التكلف لحصوله وتطلبه وإنما يتكلف ويتطلب لقاء الأمر المحبوب بخلاف لاقى فلا يدل على كون الملقى محبوباً بل تقول لاقى العدو واللقاء الحضور نحو الغير بقصد أو بغير قصد وفي خير أو شر . قال تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا نقيمت الدين كفروا زحفاً » الآية فالتعبير بتلقى هنا مؤذن بأن الكلمات التي أخذها آدم كلمات نافعة له فلم أنها ليست كلمات زجر وتوبيخ بل كلمات عفو ومغفرة ورضى وهي إما كلمات لقنها آدم من قبل الله تعالى ليقولها طالباً للمغفرة وإما كلمات إعلام من الله إياه بأنه عفا عنه بعد أن أهبطه من الجنة اكتفاء بذلك في العقوبة، ومما يدل على أنها كلمات عفو عطف فتاب عليه بانفاء إذ لو كانت كلمات توبيخ لما صح التسبب ، وتلقى آدم للكلمات إما بطريق الوحي

أو الإلهام ولهم في تعيين هذه الكلمات روايات أعرضنا عنها لقلة جدوى الاشتغال بذلك، فقد قال آدم الكلمات فتيب عليه فلنهتم نحن بما ينفعنا من الكلام الصالح والفعل الصالح .
ولم تذكر توبة حواء هنا مع أنها مذكورة في مواضع أخرى نحو قوله «قالا ربنا ظلمنا أنفسنا» لظهور أنها تتبعه في سائر أحواله وأنه أرشدها إلى ما أرشد إليه وإنما لم يذكر في هذه الآية لأن الكلام جرى على الابتداء بتكريم آدم وجعله في الأرض خليفة فكان الاعتناء بذكر تقلباته هو الغرض المقصود، وأصل معنى تاب رجوع ونظيره تاب بالثالثة، ولما كانت التوبة رجوعاً من التائب إلى الطاعة ونبذا للعصيان وكان قبولها رجوعاً من المتوب إليه إلى الرضى وحسن المعاملة وصف بذلك رجوع العاصي عن العصيان ورجوع المعصى عن العقاب فقالوا تاب فلان لفلان فتاب عليه لأنهم ضمنوا التائب معنى عطف ورضى باختلاف مفادى هذا الفعل باختلاف الحرف الذى يتعدى به وكان أصله مبنياً على المشاكلة .

والتوبة تتركب من علم وحال وعمل فالعلم هو معرفة الذنب والحال هو تألم النفس من ذلك الضرر ويسمى ندماً والعمل هو الترك للإثم وتدارك ما يمكن تداركه وهو المقصود من التوبة وأما الندم فهو الباعث على العمل ولذلك ورد في الحديث «الندم توبة» قاله الغزالي . قلت أى لأنه سببها ضرورة أنه لم يقصر لأن أحد الجزئين غير معرفة .

ثم التعبير بتاب عليه هنا مشعر بأن أكل آدم من الشجرة خطيئة إثم غير أن الخطيئة يومئذ لم يكن مرتباً عليها جزاء عقاب أخروى ولا نقص في الدين ولكنها أوجبت تأديباً عاجلاً لأن الإنسان يومئذ في طور كطور الصبا فلذلك لم يكن ارتكابها بقادح في نبوءة آدم على أنها لا يظهر أن تعد من الكبائر بل قصارها أن تكون من الصغائر إذ ليس فيها معنى يؤذن بقله أكثرات بالأمر ولا يترتب عليه فساد وفي عصمة الأنبياء من الصغائر خلاف بين أصحاب الأشعرى وبين الماتريدى وهى في كتب الكلام، على أن نبوءة آدم فيما يظهر كانت بعد النزول إلى الأرض فلم تكن له عصمة قبل ذلك إذ العصمة عند النبوءة .

وعندى - وبعبارة مأخوذ من كلامهم - أن ذلك العالم لم يكن عالم تكليف بالمعنى المتعارف عند أهل الشرائع بل عالم تربية فقط فتكون خطيئة آدم ومعصيته مخالفة تأديبية ولذلك كان الجزاء عليها جارياً على طريقة العقوبات التأديبية بالحرمان مما جره إلى المعصية، بإطلاق المعصية والتوبة وظلم النفس على جميع ذلك هو بغير المعنى الشرعى المعروف بل هى معصية كبيرة

وتوبة بمعنى الندم والرجوع إلى التزام حسن السلوك ، وتوبة الله عليه بمعنى الرضى لا بمعنى
 غفران الذنوب ، وظلم النفس بمعنى التسبب في حرمانها من لذات كثيرة بسبب لذة قليلة فهو
 قد خالف ما كان ينبغي أن لا يخالفه ويدل لذلك قوله بعد ذلك « فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع
 هداى - إلى قوله - خالدون » فإنه هو الذى بين به لهم أن المعصية بعد ذلك اليوم جزاؤها جهنم
 فأورد على بعض الخذاق من طلبة الدرس أنه إذا لم يكن العالم عالم تكليف فكيف كفر
 إبليس باعتراضه وامتناعه من السجود؟ فأجبت به بأن دلالة ألوهية الله تعالى في ذلك العالم حاصلة
 بالمشاهدة حصولاً أقوى من كل دلالة زيادة على دلالة العقل لأن إبليس شاهد بالحس الدلائل
 على تفرد الله تعالى بالألوهية والخلق والتصرف المطلق وبعلمه وحكمته واتصافه بصفات الكمال
 كما حصل العلم بمثله للملائكة فكان اعتراضه على فعله والتغليط إنكاراً لمقتضى تلك الصفات
 فكان مخالفة لدلائل الإيمان فكفر به . وأما الأمر والنهى والطاعة والمعصية وجزاء ذلك
 فلا يتلقى إلا بالإخبارات الشرعية وهى لم تحصل يومئذ وإنما حصلت بقوله تعالى لهم "فمن تبع
 هداى" الآية فظهر الفرق . وقرأ الجمهور "آدم بالرفع" وكلمات بالنصب، وقرأ ابن كثير بنصب
 آدم ورفع كلمات على تأويل تلقى بمعنى بلغت كلمات فيكون التلقى مجازاً عن البلوغ بعلاقة السببية.
 وقوله « إنه هو التواب الرحيم » تذييل وتعليل للجملة السابقة وهى فتاب عليه لأنه يفيد
 مفادها مع زيادة التعميم والتذييل من الاطناب كما تقرر في علم المعاني . ومعنى المبالغة في
 التواب أنه الكثير القبول للتوبة أى لكثرة التائبين فهو مثال مبالغة من تاب المتعدى بعلی
 الذى هو بمعنى قبول التوبة إيدان بأن ذلك لا يخص تائباً دون آخر وهو تذييل لقوله
 « فتلقى آدم من ربه » المؤذن بتقدير تاب آدم فتاب الله عليه على جعل التواب بمعنى اللهم
 لعباده الكثيرين أن يتوبوا فإن أمثلة المبالغة قد تجيء من غير التكاثر فالتواب هنا معناه
 اللهم التوبة وهو كناية عن قبول توبة التائب .

وتعقيبه بالرحيم لأن الرحيم جار مجرى العلة للتواب إذ قبوله التوبة عن عباده ضرب من
 الرحمة بهم وإلا لكانت التوبة لا تقتضى إلا نفع التائب نفسه بعدم العود للذنوب حتى ترتب
 عليه الآثام . وأما الإثم المترتب فكان من العدل أن يتحقق عقابه لكن الرحمة سبقت العدل
 هنا بوعد من الله .

﴿ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ
فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ³⁸ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ
أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ ³⁹

كررت جملة قلنا اهبطوا فاحتمل تكريرها أن يكون لأجل ربط النظم في الآية القرآنية من غير أن تكون دالة على تكرير معناها في الكلام الذي خطب به آدم فيكون هذا التكرير لمجرد اتصال ما تعلق بدلول وقلنا اهبطوا وذلك قوله « بعضكم لبعض عدو » وقوله « فإما يأتينكم مني هدى » إذ قد فصل بين هذين التعلقين ما اعترض بينهما من قوله « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم » فإنه لو عقب ذلك بقوله « فإما يأتينكم مني هدى » لم يرتبط كمال الارتباط ولتوهم السامع أنه خطاب للمؤمنين على عادة القرآن في التفنن فلدفع ذلك أعيد قوله « قلنا اهبطوا » فهو قول واحد كرر مرتين لربط الكلام ولذلك لم يعطف قلنا لأن بينهما شبه كمال الاتصال لتنزل قوله « قلنا اهبطوا منها جميعا » من قوله « وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو » منزلة التوكيد اللفظي ثم بنى عليه قوله « فإما يأتينكم مني هدى » الآية وهو مغاير لما بنى على قوله « وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو » ليحصل شيء من تجدد فائدة في الكلام لكي لا يكون إعادة اهبطوا مجرد توكيد ويسمى هذا الأسلوب في علم البديع بالترديد نحو قوله تعالى « لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب » وإفادته التأكيد حاصله بمجرد إعادة اللفظ ^(١). وقيل هو أمر ثان بالهبوط بأن اهبط آدم من الجنة إلى السماء الدنيا بالأمر الأول ثم اهبط من السماء الدنيا إلى الأرض فتكون إعادة قلنا اهبطوا للتنبيه على اختلاف زمن القولين والهبوط وهو تأويل يفيد أن المراحل والمسافات لا عبرة بها عند المسافرين ولأن ضمير منها المتعين للعود إلى الجنة لتنسق الضمائر في قوله « وكلامها

(١) أردت بهذا أن أنه على أن ما وقع في الكشف أن اهبطوا الثاني تأكيد أراد به ما يقارب التأكيد وهو أنه يحصل من مجرد إعادة اللفظ تقرير لدلوله في ذهن وإن لم يكن المقصود من ذكره التأكيد وعليه فالفصل ليس لكمال الاتصال كما توهمه الشيخ عبد الحكيم عند قول البيضاوي كرر التأكيد.

رغدا» وقوله «فأزلها الشيطان عنها» مانع من أن يكون المراد اهبطوا من السماء جميعا إذ لم يسبق معاد للسماء فالوجه عندي على تقدير أن تكون إعادة اهبطوا الثانى لغير ربط نظم الكلام أن تكون لحكاية أمر ثان لآدم بالهبوط كيلا يظن أن توبة الله عليه ورضاه عنه عند مبادرته بالتوبة عقب الأمر بالهبوط قد أوجبت العفو عنه من الهبوط من الجنة فأعاد له الأمر بالهبوط بعد قبول توبته ليعلم أن ذلك كائن لا محالة لأنه مراد الله تعالى وطور من الأطوار التي أرادها الله تعالى من جعله خليفة في الأرض وهو ما أخبر به الملائكة، وفيه إشارة أخرى وهي أن العفو يكون من التائب في الزواجر والعقوبات. وأما تحقيق آثار المخالفة وهو العقوبة التأديبية فإن العفو عنها فساد في العالم لأن الفاعل للمخالفة إذا لم ير أثر فعله لم يتأدب في المستقبل فالتسامح معه في ذلك تفويت لمقتضى الحكمة، فإن الصبي إذا لوث موضعا وغضب عليه مربيه ثم تاب فعفا عنه فالعفو يتعلق بالعقاب وأما تكليفه بأن يزيل بيده التلويث الذي لوث به الموضع فذلك لا يحسن التسامح فيه ولذا لما تاب الله على آدم رضى عنه ولم يؤاخذ به بعقوبة ولا بزاجر في الدنيا ولكنه لم يصفح عنه في تحقق أثر مخالفته وهو الهبوط من الجنة ليرى أثر حرصه وسوء ظنه، هكذا ينبغي أن يكون التوجيه إذا كان المراد من اهبطوا الثانى حكاية أمر ثان بالهبوط خوطب به آدم.

«جميعاً حال». وجميع اسم له مجتمعين مثل لفظ (جمع) فلذلك التزموا فيه حالة واحدة وليس هو في الأصل وصفاً وإلا لقالوا جاءوا جميعين لأن فاعلا بمعنى فاعل يطابق موصوفه وقد تأولوا قول امرئ القيس * فلو أنها نفس تموت جميعة * بأن التاء فيه للمبالغة والمعنى اهبطوا مجتمعين في الهبوط متقارنين فيه لأنهما استويا في اقتراف سبب الهبوط.

وقوله «فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى» شرط على شرط لأن إما شرط مركب من إن الشرطية، وصا الزائدة دالة على تأكيد التعليق لأن إن بمجرد دالة على الشرط فلم يكن دخول ما الزائدة عليها كدخولها على (متى) و(أى) و(أين) و(أيان) و(ما) و(من) و(مهما) على القول بأن أصلها ماما لأن تلك كانت زيادتها لجعلها مفيدة معنى الشرط فإن هذه الكلمات لم توضع له بخلاف (إن) وقد التزمت العرب تأكيد فعل الشرط مع إما بنون التوكيد لزيادة توكيد التعليق بدخول علامته على أداته وعلى فعله فهو تأكيد لا يفيد تحقيق حصول الجواب لأنه مناف للتعليق، ولذلك لم يؤكّد جواب الشرط بالنون بل يفيد تحقيق الربط أى إن كون

حصول الجواب متوقفاً على حصول الشرط أمر محقق لا محالة فإن التعليق ما هو إلا خبر من الاخبار، إذ حاصله الإخبار بتوقف حصول الجزاء على حصول الشرط فلا جرم كان كغيره من الاخبار قابلاً للتوكيد وقلماً خلا فعل الشرط مع إما عن نون التوكيد كقول الأعشى :

إما تريننا حُفَاةً لا نعال لنا إنا كذلك ما نخفي وننتعل

وهو غير حسن عند سيبويه والفارسي، وقال المبرد والزجاج هو ممنوع فجعلوا خلو الفعل عنه ضرورة .

وقوله « فمن تبع هداى » من شرطية بدليل دخول الفاء في جوابها فلا خوف عليهم لأن الفاء وإن دخلت في خبر الموصول كثيراً فذلك على معاملته معاملة الشرط فلتحمل هنا على الشرطية اختصاراً للمسافة .

وأظهر لفظ الهدى في قوله « هداى » وهو عين الهدى في قوله « منى هدى » فكان المقام للضمير الرابط للشرطية الثانية بالأولى لكنه أظهر اهتماماً بالهدى ليزيد رسوخاً في أذهان المخاطبين على حد « كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول » ولتكون هاته الجملة مستقلة بنفسها لا تشتمل على عائد يحتاج إلى ذكر معادٍ حتى يتأتى تسيرها مسير المثل أو النصيحة فتلاحظ فتحفظ وتتذكرها النفوس لتهدب وترتاض كما أظهر في قوله « وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً » لتسير هذه الجملة الأخيرة مسير المثل ومنه قول بشار :

إذا بلغ رأى المشورة فاستعن برأى نصيح أو نصيحة حازم

ولا تجعل الشورى عليك غضاضة مكان الخوافى قوة للقوادم

وأذن إلى الشورى المسدد رأيه ولا تشهد الشورى امراً غير كاتم

فكرر الشورى ثلاث مرات في البيتين الثانى والثالث ليكون كل نصف سائراً مسير المثل وبهذا يظهر وجه تعريف الهدى الثانى بالإضافة لضمير الجلالة دون ال مع أنها الأصل في وضع الظاهر موضع الضمير الواقع معاد لثلاث يفوت هاته الجملة المستقلة شئاً تضمنته الجملة الأولى إذ الجملة الأولى تضمنت وصف الهدى بأنه آت من الله بالإضافة في الجملة الثانية تفيد هذا المفاد .

والإتيان^(١) في قوله تعالى « فإما يأتينكم » بحرف الشرط الدال على عدم الجزم بوقوع الشرط إيدان ببقية من عتاب على عدم امتثال الهدى الأول وتعريض بأن محاولة هديكم في المستقبل لا جدوى لها كما يقول السيد لعبدته إذا لم يعمل بما أوصاه به فغضب عليه ثم اعتذر له فرضى عنه: إن أوصيتك يوما آخر بشيء فلا تعد لمثل فعلتك، يعرض له بأن تعلق الغرض بوصيته في المستقبل أمر مشكوك فيه إذ لعله قليل الجدوى، وهذا وجه بليغ فات صاحب الكشف حجه عنه توجيه تكلفه لإرغام الآية على أن تكون دليلا لقول المعتزلة بعدم وجوب بعثة الرسل للاستغناء عنها بهدى العقل في الإيمان بالله مع كون هدى الله تعالى الناس واجبا عندهم وذلك التكلف كثير في كتابه وهو لا يليق برسوخ قدمه في العلم، فكان تقريره هذا كالاعتذار عن القول بعدم وجوب بعثة الرسل على أن الهدى لا يختص بالإيمان الذي يغني فيه العقل عن الرسالة عندهم بل معظمه هدى التكليف وكثير منها لا قبل للعقل بإدراكه، وهو على أصولهم أيضا واجب على الله إبلاغه للناس فيبقى الإشكال على الإتيان بحرف الشك هنا بحاله فلذلك كانت الآية أسعد بمذهبنا أيها الأشاعرة من عدم وجوب الهدى كله على الله تعالى لو شئنا أن نستدل بها على ذلك كما فعل البيضاوي ولكننا لا نراها واردة لأجله.

وقوله « فإما يأتينكم مني هدى » الآية هو في معنى العهد أخذه الله على آدم فلزم ذريته أن يتبعوا كل هدى يأتيهم من الله وأن من أعرض عن هدى يأتي من الله فقد استوجب العذاب

(١) اعلم أن أصل تكرير الكلمة أو الجملة في الكلام أن يكون مكروها لما يورثه التكرير من سماجة السامع، لأن المقصود من الكلام تجدد المعاني غير أن تلك الكراهة متفاوتة، فتكرير المفردات لا مندوحة عنه، فكان اختلاف الإخبار عنها والأوصاف دافعا لكراهة تكريرها، ولذلك لا يعد تكريرها عيبا إلا إذا كثر في كلام غير طويل نحو:

لا أرى الموت يسبق الموت شيء نغص الموت ذا الغنى والفقير

ولذلك عدت كثرة التكرير منافية للفصاحة. وأما تكرير الجمل في الكلام القريب فأصله السماجة إلا إذا حصل من التكرير سكتة بلاغية فحينئذ يغالب النشاط الحاصل من التكرير أو التأثير والانزعاج تلك السماجة فيدحضها وذلك كتكرير التهويل في « قربا مرتبط النعمة مني » وتكرير التطريب في إعادة اسم المحبوب فيقصد المتكلم تجديد ذلك التأثير في السامع حبا فيه أو نكالية وذلك تابع لحالة السامعين في ذلك المقام بحيث لا يسأمون من التكرير لأنهم يتطلبونه ويحمدونه لما يتجدد لهم عنده من الانفعال الحسن.

فشمل جميع الشرائع الإلهية المخاطب بها طوائف الناس لوقوع هدى نكرة في سياق الشرط وهو من صيغ العموم ، وأولى الهدى وأجدره بوجوب اتباعه الهدى الذى أتى من الله لسائر البشر وهو دين الإسلام الذى خوطب به جميع بنى آدم وبذلك تهيأ الموقع لقوله، والذين كفروا إلخ فالله أخذ العهد من لدن آدم على اتباع الهدى العام كقوله «وإذ أخذ الله ميثاق النبيئين لما آتيناكم من كتاب وحكمة» الآية وهذه الآية تدل على أن الله لا يؤاخذ البشر بما يقترفونه من الضلال إلا بعد أن يرسل إليهم من يهديهم فأما في تفاصيل الشرائع فلا شك في ذلك ولا اختلاف وأما في توحيد الله تعالى وما يقتضيه من صفات الكمال فيجبرى على الخلاف بين علمائنا في مؤاخذه أهل الفترة على الإشرak ، ولعل الآية تدل على أن الهدى الآتى من عند الله في ذلك قد حصل من عهد آدم ونوح وعرفه البشر كلهم فيكون خطاباً ثابتاً لا يسع البشر ادعاء جهله وهو أحد قولين عن الأشعرى، وقيل لا، وعند المعتزلة والماتريدية أنه دليل على.

وقوله، فلا خوف عليهم، نفي الجنس الخوف . «وإخوف» مرفوع في قراءة الجمهور وقرأه يعقوب مبنياً على الفتح وهما وجهان في اسم لا النافية للجنس وقد روى بالوجهين قول المرأة الرابعة من نساء حديث أم زرع «زوجي كليل تهامه لا حر ولا قر ولا مخافة ولا سآمه» . وبناء الاسم على الفتح نص في نفي الجنس ورفع محتمل لنفي الجنس ولنفي فرد واحد ، ولذلك فإذا انتفى اللبس استوى الوجهان كما هنا إذ القرينة ظاهرة في نفي الجنس .

وقوله «والذين كفروا وكذبوا بآياتنا» يحتمل أنه من جملة ما قيل لآدم فإن كمال ذكره هنا استيعاب لأقسام ذرية آدم وفيه تعريض بالمشركين من ذرية آدم وهو يعم من كذب بالمعجزات كلها ومن جملتها القرآن، عطف على من الشرطية في قوله، فمن تبع هداى إلخ فهو من عطف جملة اسمية على جملة اسمية، وأتى بالجملة المعطوفة غير شرطية مع ما في الشرطية من قوة الربط والتنصيص على ترتب الجزاء على الشرط وعدم الانتكاك عنه لأن معنى الترتب والتسبب وعدم الانتكاك قد حصل بطرق أخرى فحصل معنى الشرط من مفهوم قوله «فمن تبع هداى فلا خوف عليهم» فإنه بشارة يؤذن مفهومها بنذارة من لم يتبعه فهو خائف حزين فيترقب السامع ما يبين هذا الخوف والحزن فيحصل ذلك بقوله «والذين كفروا وكذبوا» الآية . وأما معنى التسبب فقد حصل من تعليق الخبر على الموصول وصلته الموصى إلى وجه بناء الخبر وعلمته على أحد التفسيرين في الإيماء إلى وجه بناء الخبر ، وأما عدم الانتكاك

فقد اقتضاه الإخبار عنهم بأصحاب النار المقتضى للملازمة ثم التصريح بقوله «هم فيها خالدون» .
ويحتمل أنه تذييل ذيلت به قصة آدم لمناسبة ذكر المهتدين وليس من القول له، والمقصود
من هذا التذييل تهديد المشركين والعود إلى عرض قوله تعالى «يا أيها الناس اعبدوا ربكم»
وقوله «كيف تكفرون بالله» فتكون الواو في قوله «والذين كفروا» اعتراضية والمراد
بالذين كفروا الذين أنكروا الخالق وأنكروا أنبياءه وجحدوا عهده كما هو اصطلاح القرآن
والعنى والذين كفروا بى وبهداى كما دلت عليه المقابلة .

والآيات جمع آية وهى الشئ الدال على أمر من شأنه أن يخفى، ولذلك قيل لأعلام الطريق
آيات لأنهم وضعوها للإرشاد إلى الطرق الخفية فى الرمال ، وتسمى الحجة آية لأنها تظهر
الحق الخفى .

كما قال الحارث بن حنزة :

من لنا عنده من الخير آيات ثلاث فى كلهن القضاء

يعنى ثلاث حجج على نصحتهم وحسن بلائهم فى الحرب وعلى اتصالحهم بالملك عمرو بن هند.
وسمى الله الدلائل على وجوده وعلى وحدانيته وعلى إبطال عقيدة الشرك آيات ، فقال
«وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين» وقال «وهو الذى جعل لكم
النجوم تهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون» - إلى قوله - إن
فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون» وقال «وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن
بها» وسمى القرآن آية فقال «وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله
- إلى قوله - أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم» فى سورة العنكبوت .
وسمى أجزاء آيات فقال «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف فى وجوه الذين كفروا المنكر
يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا» وقال «لقد تلك آيات الكتاب والذى أنزل إليك
من ربك الحق» لأن كل سورة من القرآن يعجز البشر عن الإتيان بمثلها كما قال تعالى
«فأتوا بسورة من مثله» ، فكان دالا على صدق الرسول فيما جاء به وكانت جملة آيات
لأن بها بعض المقدار المعجز ، ولم تسم أجزاء الكتب السماوية الأخرى آيات ، وأما ما ورد
فى حديث الرجم أن ابن صوريا حين نشر التوراة وضع يده على آية الرجم فذلك على تشبيه
الجزء من التوراة بالجزء من القرآن وهو من تعبير راوى الحديث . وأصل الآية عند سيبويه

فَعَلَّةٌ بِالْتَحْرِيكِ أَيْيَّةٌ أَوْ أُوْيَةٌ عَلَى الْخِلَافِ فِي أَنَّهَا وَאוِيَّةٌ أَوْ يَائِيَّةٌ مُشْتَقَّةٌ مِنْ أَىِ الْاسْتِفْهَامِيَّةِ أَوْ مِنْ أَوِيٍّ ^(١) فَلَمَّا تَحْرُكُ حَرْفًا الْعَلَّةُ فِيهَا قَلْبٌ أَحَدُهُمَا وَقَلْبُ الْأَوَّلِ تَخْفِيفًا عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ لِأَنَّ قِيَاسَ اجْتِمَاعِ حَرْفِي عِلَّةٍ صَالِحِينَ لِلْإِعْلَالِ أَنْ يَبْعَلَ ثَانِيَهُمَا إِلَّا مَا قَلَّ مِنْ نَحْوِ آيَةٍ وَقَايَةٍ وَطَايَةٍ وَثَائِيَةٍ وَرَائِيَةٍ ^(٢) .

فَلَمَّا زَادَ بَيِّنَاتُنَا هُنَا آيَاتُ الْقُرْآنِ أَىِ وَكَذَّبُوا بِالْقُرْآنِ أَىِ بِأَنَّهُ وَحْيٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ . وَالْبَاءُ فِي قَوْلِهِ « وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا » بَاءٌ يَكْثُرُ دَخُولُهَا عَلَى مَتَعَلِقِ مَادَةِ التَّكْذِيبِ مَعَ أَنَّ التَّكْذِيبَ مُتَعَدٌّ بِنَفْسِهِ وَلَمْ أَقِفْ فِي كَلَامِ أَثَمَةِ اللُّغَةِ عَلَى خُصَائِصٍ لِحَاقِهَا بِهَذِهِ الْمَادَةِ وَالصِّيغَةِ فَيَحْتَمِلُ أَنَّهَا لَتَأْكِيدُ اللَّصُوقِ لِلْمُبَالَغَةِ فِي التَّكْذِيبِ فَتَكُونُ كَالْبَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى « وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ » وَقَوْلِ النَّابِغَةِ :

* لَكَ الْخَيْرَ أَنْ وَارْتُ بِكَ الْأَرْضُ وَاحِدًا *

وَيَحْتَمِلُ أَنْ أَصْلُهَا لِلْسِّيْبِيَّةِ وَأَنَّ الْأَصْلَ أَنْ يُقَالَ كَذَّبَ فُلَانًا بِخَبْرِهِ ثُمَّ كَثُرَ ذَلِكَ فَصَارَ كَذَبَ بِهِ وَكَذَّبَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَالْأَكْثَرُ أَنْ يُقَالَ كَذَّبَ فُلَانًا ، وَكَذَبَ بِالْخَبْرِ الْفُلَانِي ، فَقَوْلُهُ « بِآيَاتِنَا » يَتَنَازَعُهُ فَعَلًا كَفَرُوا وَكَذَّبُوا . وَقَوْلُهُ « هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » بَيَانٌ لِمُضْمُونِ قَوْلِهِ « أَصْحَابُ النَّارِ » فَإِنَّ الصَّاحِبَ هُنَا بِمَعْنَى الْمَلَاذِمِ وَلِذَلِكَ فَصَلْتُ جُمْلَةً فِيهَا خَالِدُونَ لِنَزْلِهَا مِنَ الْأَوَّلَى مَنَزَلَةَ الْبَيَانِ فَيَبِينُهَا كَمَالَ الْإِتِّصَالِ .

(١) وَزَنَ آيَةٌ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ أَلْفًا مَنْقَلَبَةً عَنْ أَصْلٍ أَوْ أَنَّ يَكُونُ هُنَاكَ أَصْلٌ مَحْذُوفٌ وَأَلْفًا زَائِدَةً لِأَنَّ حَالَتَهَا الظَّاهِرَةَ لَا تَسَاعِدُ عَلَى وَزْنٍ صَرَفِيٍّ ، ثُمَّ قِيلَ إِنَّ أَصْلَهَا مُشْتَقَّةٌ مِنْ أَىِ الْاسْتِفْهَامِيَّةِ كَمَا اشْتَقَّ الْكَمُّ مِنْ كَمِ الْخَبْرِيَّةِ وَاللُّوْ مِنْ كَلِمَةٍ لَوْ الَّتِي لِلتَّنْثِي ، وَقِيلَ مُشْتَقَّةٌ مِنْ أَوِيٍّ . وَالْحَقُّ أَنَّ الْمَشْتَقَّ مِنْهُ آيَةٌ غَيْرُ مَعْرُوفِ الْأَصْلِ وَإِنَّمَا ذَكَرُوا هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ عَلَى وَجْهِ التَّرَدُّدِ ثُمَّ قَالَ سَيَبَوِيهِ: وَزَنَهَا فَعَلَّةٌ أَيْيَّةٌ ، أَوْ أُوْيَةٌ . وَقَالَ الْفَرَّاءُ وَزَنَهَا فَعَلَّةٌ بِسُكُونِ الْعَيْنِ أَيْيَّةٌ أَوْ أُوْيَةٌ وَكَانَ الْقِيَاسُ حِينَئِذٍ إِدْغَامُ الْيَاءِ فِي الْيَاءِ أَوْ قَلْبُ الْوَائِيَاءِ وَإِدْغَامُهَا ، لَكِنَّهُمْ لَا رَأْيَ الْحَذْفِ أَخْفَ عَدَلُوا عَنِ الْإِدْغَامِ لِأَنَّ إِدْغَامَ حَرْفِي عِلَّةٍ لَا يَخْلُو مِنْ ثَقُلٍ وَلِثَلَايَشْتَبَهُ بِأَيَّةٍ مُؤَنَّثَةٍ أَىِ نَحْوِ بِأَيَّةٍ سَنَةِ . وَقَالَ الْكَسَاؤِيُّ أَصْلُهُ آيِيَّةٌ بِوَزْنِ فَاعِلَةٍ فَقَلِبَتْ الْيَاءُ الْأَوَّلَى هَمْزَةً لَوْقُوعِهَا إِثْرَ أَلْفِ فَاعِلٍ ثُمَّ حَذَفَتِ الْهَمْزَةُ . وَفِيهَا مَذَاهِبُ أُخَرُ .

(٢) الطَّايَةُ : السُّطْحُ الَّذِي يَقَامُ عَلَيْهِ . وَالطَّايَةُ مِنَ الْإِبِلِ : الْقَطِيعُ جَمْعُ طَايَاتٍ وَهُوَ وَאוِيٍّ . وَالثَّائِيَةُ حِجَارَةٌ تَرْفَعُ بِجَعْلِهَا الرِّعَاةَ عَلَامَةً عَلَى مَوَاقِعِهِمْ فِي اللَّيْلِ إِذَا رَجَعُوا

﴿يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي

أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ 40

انتقال من موعظة المشركين إلى موعظة الكافرين من أهل الكتاب وبذلك تم موعظة الفرق المتقدم ذكرها، لأن فريق المنافقين لا يمدو أن يكونوا من المشركين أو من أهل الكتاب اليهود، ووجه الخطاب هنا إلى بني إسرائيل وهم أشهر الأمم المتدينة ذات الكتاب الشهير والشريعة الواسعة، وذلك لأن هذا القرآن جاء يهدي للتي هي أقوم فكانت هاته السورة التي هي فسطاطه مشتملة على الغرض الذي جاء لأجله وقد جاء الوفاء بهذا الغرض على أبداع الأساليب وأكمل وجوه البلاغة فكانت فاتحتها في التنويه بشأن هذا الكتاب وآثار هديه وما يكتسب متبعوه من الفلاح دنيا وأخرى، وبالتحذير من سوء مغبة من يعرض عن هديه ويتنكب طريقه، ووُصف في خلال ذلك أحوال الناس تجاه تلقى هذا الكتاب من مؤمن وكافر ومنافق، بعد ذلك أقبل على أصناف أولئك بالدعوة إلى المقصود، وقد انحصر الأصناف الثلاثة من الناس المتلقين لهذا الكتاب بالنسبة لحالهم تجاه الدعوة الإسلامية في صنفين لأنهم إما مشرك أو متدين أي كتابي، إذ قد اندرج صنف المنافقين في الصنف المتدين لأنهم من اليهود كما قدمناه. فدعا المشركين إلى عبادته تعالى بقوله «يا أيها الناس اعبدوا ربكم». فالناس إن كان المراد به المشركين كما هو اصطلاح القرآن غالبا كما تقدم فظاهر. وإن كان المراد به كل الناس فقوله «اعبدوا ربكم» يختص بهم لا محالة إذ ليس المؤمنون بداخلين في ذلك، وذكرهم بدلائل الصنعة وهي خلق أصولهم وبأصول نعم الحياة وهي خلق الأرض والسماء وإزالة الماء من السماء لإخراج الثمرات، وعَجَب من كفرهم مع ظهور دلائل إثبات الخالق من الحياة والموت، وذكرهم بنعمة عظيمة وهي نعمة تكريم أصلهم وتوبيته على أبيهم، كل ذلك اقتصار على القدر الثابت في فطرتهم إذ لم يكن لديهم من الأصول الدينية ما يمكن أن يجعل مرجعا في المحاوراة والمجادلة يقتنعون به، وخطبهم في شأن إثبات صدق الرسول خلال ذلك بالدليل الذي تدركه أذواقهم البلاغية فقال «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله» الآيات. ولما قضى ذلك كله حقه أقبل بالخطاب هنا على الصنف الثاني وهم أهل الشرائع والكتاب وخص من

بينهم بنى إسرائيل لأنهم أمثل أمة ذات كتاب مشهور في العالم كله وهم الأوحِدَاء بهذا الوصف من المتكلمين باللغة العربية الساكنين المدينة وما حولها ، وهم أيضا الذين ظهر منهم العناد والنواء لهذا الدين ، ومن أجل ذلك لم يدعُ اليهود إلى توحيد ولا اعتراف بالخالق لأنهم موحدون ولسكنه دعاهم إلى تذكر نعم الله عليهم وإلى ما كانت تلاقيه أنبياءهم من مكذبيهم ، ليدكروا أن تلك سنة الله وليرجعوا على أنفسهم بمثل ما كانوا يؤنبون به من كذب أنبياءهم وذكرهم بشارات رسلهم وأنبيائهم بنى يأتي بعدهم .

ولتوجيه الخطاب إليهم طريقة أخرى وهى أنه جادلهم بالأدلة الدينية العلمية وإثبات صدق الرسالة بما تعارفوه من أحوال الرسل ، ولم يعرج لهم على إثبات الصدق بدلالة معجزة القرآن إذ لم يكونوا من فرسان هذا الميدان كما قدمناه في تفسير قوله تعالى « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما » فكان خطابهم هنا بالدلائل الدينية وبحجج الشريعة الموسوية ليكون دليل صدق الرسول في الاعتبار بحاله وأنه جاء على وفاق أحوال إخوانه المرسلين السابقين .

وقد أفاض القرآن في ذلك وتدرج فيه من درجة إلى آخرتها بأسلوب بديع في مجادلة المخاطبين وأفاد فيه تعليم المسلمين حتى لا يفوتهم علماء بنى إسرائيل قال تعالى « أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ » فقد كان العلم يومئذ معرفة التشريع ومعرفة أخبار الأنبياء والأمم الماضية وأحوال العالمين العلوى والسفلى مع الوصايا الأدبية والمواعظ الأخلاقية ، فبذلك كان اليهود يفوقون العرب ومن أجله كانت العرب تسترشد في الشؤون وبه امتاز اليهود على العرب في بلادهم بالفكرة المدنية . وكان علم عامة اليهود في هذا الشأن ضعيفا وإنما انقردت بعلمه علماءهم وأخبارهم فجاء القرآن في هاته المجادلات معلما أيضا للمسلمين وملحقا لهم بعلماء بنى إسرائيل حتى تكون الدرجة العليا لهم لأنهم يضمون هذا العلم إلى علومهم اللسانية ونباهتهم الفكرية فتصبح عامة المسلمين مساوية في العلم لخاصة الإسرائيليين وهذا معنى عظيم من معاني تميم التعليم والإلحاق في مسابقة التمدن .

وبه نكشف لكم حكمة من حكمكم تعرض القرآن لقصاص الأمم وأحوالهم فإن في ذلك مع العبرة تعليما اصطلاحيا . ولقد نعد هذا من معجزات القرآن وهو أنه شرح من أحوال بنى إسرائيل ما لا يعلمه إلا أخبارهم وخاصتهم مع حرصهم على كتمانهم والاستئثار به

خشية المزاحمة في الجاه والمنافع فجاء القرآن على لسان أبعد الناس عنهم وعن علمهم صادعا بما لا يعلمه غير خاصتهم فكانت هذه المعجزة للكتابين قاعة مقام المعجزة البلاغية للأمين. وقد تقدم الإلمام بهذا في المقدمة السابعة . وقد روعيت في هذا الانتقال مسابقة ترتيب كتب التوراة إذا عقت كتاب التكوين بكتاب الخروج أى وصف أحوال بنى إسرائيل في مدة فرعون ثم بعثة موسى وقد اقتصر مما في سفر التكوين على ذكر خلق آدم وإسكانه الأرض لأنه موضع العبرة وانتقل من ذلك إلى أحوال بنى إسرائيل لأن فيها عبراً جمّة لهم وللأمة .

فقوله « يا بنى إسرائيل » خطاب لذرية يعقوب وفي ذريته انحصر سائر الأمة اليهودية ، وقد خاطبهم بهذا الوصف دون أن يقول يا أيها اليهود لكونه هو اسم القبيلة أما اليهود فهو اسم النحلة والديانة ولأن من كان متبعاً دين اليهودية من غير بنى إسرائيل كحمير لم يعتقد بهم لأنهم تبع لبنى إسرائيل فلو آمن بنو إسرائيل بالنبي صلى الله عليه وسلم لآمن أتباعهم لأن المقلد تبع لقلده . ولأن هذا الخطاب للتذكير بنعم أنهم الله بها على أسلافهم وكرامات أكرمهم بها فكان لندائهم بعنوان كونهم أبناء يعقوب وأعقابهم مريد مناسبة لذلك ألا ترى أنه لما ذكروا بعنوان التدين بدين موسى ذكروا بوصف الذين هادوا في قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا » الآية كما سيأتى قريباً . وتوجيه الخطاب إلى جميع بنى إسرائيل يشمل علماءهم وعامتهم لأن ما خوطبوا به هو من التذكير بنعمة الله على أسلافهم وبعهد الله لهم . وكذلك نجد خطابهم في الأغراض التي يراد منها التسجيل على جميعهم يكون بنحو « يا أهل الكتاب » أو بوصف اليهود الذين هادوا أو بوصف النصارى ، فأما إذا كان الغرض التسجيل على علماءهم نجد القرآن يعنونهم بوصف « الذين أوتوا الكتاب » أو « الذين آتيناهم الكتاب » . وقد يستغنى عن ذلك بكون الخبر السوق مما يناسب علماءهم خاصة مثل قوله تعالى « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » . ونحو « ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً » - ونحو « ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون » « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » - الآية « ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به » « إن الذين يكتبون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك

يلعنهم الله» - «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك» الآية .

فإذا جاء الخطاب بأسلوب شامل لعلمائهم وعامتهم صرف إلى كل طائفة من الطائفتين ما هو لائق بها .

وبنون مما ألحق بجمع المذكر السالم وليس منه لأنه دخله التكسير بحذف لامه وزيادة همزة الوصل في أوله فحقه أن يجمع على أبناء .

وقد اختلف في أصل ابن فقييل هو مشتق من بنى أى فهو مصدر بمعنى المفعول كالخلق فأصله بنى أى مبنى لأن أباه بناء وكونه فحذفت لامه للتخفيف وعوض عنها همزة الوصل ففيه مناسبة في معنى الاشتقاق إلا أن الحذف حينئذ على غير قياس لأن الياء لا موجب لحذفها إلا أن يتكاف له بأن الياء تحركت مع سكون ما قبلها فنقلت حركتها للسكون إجراء له مجرى عين الكلمة ثم لما انقلب الفاعل على تلك القاعدة خيف التباسه بفعل بنى فحذفت اللام وعوض عنها همزة الوصل . وقيل أصله وأو على وزن بنو أو بنو بسكون النون أو بالتحريك فحذفت الواو كما حذفت من نظائره نحو أخ وأب وفي هذا الوجه بعد عن الاشتقاق وبعد عن نظائره لأن نظائره لما حذفت لاماتها لم تعوض عنها همزة الوصل .

وإسرائيل لقب يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام قال ابن عباس معناه عبد الله، لأن إسرا بمعنى عبد وإيل اسم الله أى مركب من كلمتين - إسرا - و - إيل - اسم الله تعالى كما يقولون بيت إيل (اسم لقرية تسمى ، لوز ، من أرض كنعان نزلها يعقوب عليه السلام في مهاجره فرارا من أخيه عيسو وبني فيها مذبحا ودعا اسمه بيت إيل). والذي في كتب اليهود أن سبب تسمية يعقوب إسرائيل أنه لما كان خائفاً في مهاجره من أن يلحقه أخوه عيسو لينتقم منه^(١) عرض له في إحدى الليالي شخص فعلم يعقوب أنه ربه (أى ملك من ملائكة الله) فأمسكه وصارعه يعقوب كامل الليل إلى طلوع الفجر فقال له أطلقنى فقد طلع الفجر فقال له يعقوب لا أطلقك حتى تباركنى فقال له ما اسمك قال يعقوب قال له لا يدعى اسمك يعقوب بعد اليوم بل أنت

(١) إن تاريخ اليهود يقول إن إسحاق لما كبر وضعف بصره أراد أن يبارك ابنه عيسو ليكون خليفته في النبوة بعد موته فأمره أن يصيد له صيدا ويجعل له طعاما ليأكل ويباركه فأشعرت أمهما رفقة ابنها يعقوب بذلك وكانت تحبه فتحيل وأوهم أباه أنه هو عيسو وذبح له جديين أوهمه أنهما صيده فباركه ، فلما رجع عيسو وعلم حيلة أخيه وكانت البركة تمت ليعقوب عزم عيسو على قتل أخيه يعقوب. (تكوين إصحاح ٢٧)

إسرائيل، لأنك جاهدت الله والناس وقدرت. وباركه هناك^(١). فهذا يدل على أن إسرا في هذا الاسم راجع إلى معنى الأسر في الحرب كما هو في العربية فإذا كان هذا من أصل التوراة فهو على تأويل رؤيا رآها يعقوب جعل الله بها له شرفاً أو عرض له ملك كذلك. ثم إن يعقوب له اثنا عشر ابناً وهم المشهورون بالاسباط لأنهم أسباط إسحاق بن إبراهيم وإلى هؤلاء الاسباط يرجع نسب جميع بني إسرائيل وسيأتي ذكر الاسباط في هذه السورة.

واذكروا أمر من الذكرو وهو أى الذكرو بكسر الهمزة والذال وضمها يطلق على خطور شيء ببال من نسيه ولذلك قيل، وكيف يذكروه من ليس ينسأه، ويطلق على النطق باسم الشيء الخاطر ببال الناس، ثم أطلق على التصريح بالدال مطلقاً لأن الشأن أن أحداً لا ينطق باسم الشيء إلا إذا خطر بباله، وقد فرق بعض اللغويين بين مكسور الذال ومضمومه فجعل المكسور للسان والمضموم للعقل ولعلها تفرقة استعمالية مولدة إذ لا يحجر على المستعمل تخصيصه أحد مصدرى الفعل الواحد لأحد معانى الفعل عند التعبير فيصير ذلك اصطلاحياً استعمالياً لا وضعاً حتى يكون من المترادف إذ اتحاد الفعل مانع من دعوى ترادف المصدرين فقد قال عمر رضى الله عنه أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهيهِ فسمى النوعين ذكراً. والمقصود هنا الذكرو العقلى إذ ليس المراد ذكر النعمة باللسان.

والمراد بالنعمة هنا جميع ما أنعم الله به على المخاطبين مباشرة أو بواسطة الإنعام على أسلافهم فإن النعمة على الأسلاف نعمة على الأبناء لأنها سمعة لهم، وقدوة يقتدون بها، وبركة تعود عليهم منها، وصلاح حالهم الحاضر كان بسببها، وبعض النعم يكون فيما فطر الله عليه الإنسان من فطنة وسلامة ضمير وتلك قد تورث في الأبناء. ولولا تلك النعم لهلك سلفهم أو لساءت حالهم فجاء أبناءهم في شر حال. فيشمل هذا جميع النعم التى أنعم الله بها عليهم فهو بمنزلة اذكروا نعمى عليكم. وهذا العموم مستفاد من إضافة نعمة إلى ضمير الله تعالى إذ الإضافة تأتي لما تأتى له اللام ولا يستقيم من معانى اللام العهد إذ ليس فى الكلام نعمة معينة معهودة، ولا يستقيم معنى اللام الجنسية، فتعين أن تكون الإضافة على معنى لام الاستغراق فالعموم حصل من إضافة نعمة إلى المعرفة وقليل من علماء أصول الفقه من يذكرون المفرد المعروف بالإضافة في صيغ العموم، وقد ذكره الإمام الرازى فى المحصول فى أثناء

الاستدلال . وقال ولي الدين الإضافة عند الإمام أدل على العموم من اللام وقال ابن السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب: دلالة المفرد المضاف على العموم ما لم يتحقق عهد هو الصحيح نحو قوله تعالى «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أى كل أمره وقد تأيد قصد عموم النعمة بأن المقام للامتنان والدعوة إلى الإسلام فيناسبه تكثير النعم . والمراد النعم التي أنعم الله بها على أسلافهم وعلى الحاضرين منهم زمن نزول القرآن فإن النعمة على أسلافهم نعمة عليهم وقد تتابعت النعم عليهم إذ بوأهم قرى في بلاد العرب بعد أن سلبت بلادهم فلسطين وجعلهم في مجبوحة من العيش مع الأمن والثروة ومسالمة العرب لهم . والأمر بذكر النعمة هنا مراد منه لازمه وهو شكرها ومن أول مراتب الشكر ترك المكابرة في تلقى ما ينسب إلى الله من الرسالة بالنظر في أدلتها ومتابعة ما يأتي به المرسلون . فقوله «التي أنعمت عليكم» وصف أشير به إلى وجوب شكر النعم لما يؤذن الموصول وصلته من التعليل فهو من باب قوله تعالى «وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون» .

وفيد مع ذلك أمرهم بتفكر النعم التي أنعم بها عليهم لينصرفوا بذلك عن حسد غيرهم فإن تذكير الحسود بما عنده من النعم عظة له وصرف له عن الحسد الناشئ عن الاشتغال بنعم الغير وهذا تعريض بهم أنهم حاسدون للعرب فيما أوتوا من الكتاب والحكمة ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم وانتقال النبوة من بنى إسرائيل إلى العرب وإنما ذكرنا بذلك لأن للنفس غفلة عما هو قائم بها وإنما تشتغل بأحوال غيرها لأن الحس هو أصل المعلومات فإذا رأى الحاسد نعم الغير نسي أنه أيضا في نعمة فإذا أريد صرفه عن الحسد ذكر بنعمه حتى يخف حسده فإن حسدهم هو الذي حال دون تصديقهم به فيكون وزانه وزان قوله تعالى «أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله» ، وتقديمه على قوله «وأوفوا بعهدى» من باب تقديم التخلية بالمجعة على التخلية بالمهمة ويكون افتتاح خطابهم بهذا التذكير تهيئة لنفوسهم إلى تلقى الخطاب بسلامة طوية وإنصاف .

وقوله تعالى «وأوفوا بعهدى» هو فعل مهموز من (وفى) المجرد وأصل معنى وفى أتم الأمر تقول وفيتة حقه، ولما كان المجرد متعديا للمفعول ولم يكن فى المهموز زيادة تعدية للتساوى بين قولك وفيتة حقه وأوفيتة حقه تعينت الزيادة للمجرد المبالغة فى التوفية مثل بان وأبان وشغل وأشغل، وأما وفى بالتضعيف فهو أبلغ من أوفى لأن فعل وإن شارك أفعلى فى معانيه إلا أنه لما كان

دالاً على التقضى شيئاً بعد شيء كان أدل على المبالغة لأن شأن الأمر الذى يفعل مدرجاً أن يكون أتم . وقد أطلق الوفاء على تحقيق الوعد والعهد إطلاقاً شائعاً صيره حقيقة . والعهد تقدم معناه عند قوله تعالى «الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه» فى هذه السورة . والعهد هنا هو الالتزام للغير بمعاملة التزاماً لا يفرط فيه المعاهد حتى يفسخاه بينهما واستعير العهد المضاف إلى ضمير الجلالة لقبول ما يكلفهم به من الدين واستعمل مجازاً لقبول التكليف والدخول فى الدين واستعير المضاف إلى ضمير مخاطبين للوعد على ذلك بالثواب فى الآخرة والنصر فى الدنيا فلما أن تجعل كل عهد مجازاً مفرداً استعمل العهد الأول فى التكليف واستعمل العهد الثانى فى الوعد بالثواب والنصر واستعمل الإيفاء مع كليهما فى تحقيق ما التزم به كلا الجانبين مستعاراً من ملائم الشبه به إلى ملائم الشبه ليفيد ترشيحاً لاستعارته ولك أن تجعل المجموع استعارة تمثيلية بأن شبه الهيئة الحاصلة من قولهم لما أمرهم الله به وأن لا يقصروا فى العمل ومن وعد الله إياهم على ذلك بالثواب بهيئة المتعاهدين على التزام كل منهما بعمل للآخر ووفائه بعهده فى عدم الإخلال به فاستعير لهذه الهيئة الكلام المشتمل على قوله «وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم» وهذا أحسن وبه يتبين وجه استعمال لفظ العهد الثانى فى قوله تعالى «أوف بعهدكم» وتقر به المشاكلة .

وعلى الوجهين فالعهد فى الموضعين مضاف للمفعول وهو ما ذهب إليه صاحب الكشف لأن إضافته إلى المفعول متعينة إذا تعلق به الإيفاء إذ لا يوفى أحد إلا بعهد نفسه فإذا أضيف العهد الذى هو مفعول أوفوا إلى غير فاعل الإيفاء تعين أن تكون إضافته للمفعول وبذلك يتم ترشيح المجاز إن كان مفرداً كما أشار له المحقق التفتازانى فإن كان مركباً فأخلق به لأن اللفظ الموضوع للهيئة المشبه بها يضاف بقيد الإيفاء إلى مفعوله لا محالة .

ومن لطائف القرآن فى اختيار لفظ العهد للاستعارة هنا لتكليف الله تعالى إياهم أن ذلك خطاب لهم باللفظ المعروف عندهم فى كتبهم فإن التوراة المنزلة على موسى عليه السلام تلقب عندهم بالعهد لأنها وصايات الله تعالى لهم ولذا عبر عنه فى مواضع من القرآن بالميثاق وهذا من طرق الإعجاز العلمى الذى لا يعرفه إلا علماءهم وهم أشجع به منهم فى كل شيء بحيث لا يعرف ذلك إلا خاصة أهل الدين فجيئته على لسان النبىء العربى الأسمى دليل على أنه وحى من العلام بالغيوب . والعهد قد أخذ على أسلافهم بواسطة رسالهم وأنبيائهم قال تعالى «وإذ

أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه « الآية وإذا قد كان المخاطبون بالآية قد تلقوا الشريعة من أسلافهم بما فيها من عهد فقد كان العهد لازماً لهم وكان الوفاء متعيناً عليهم لأنهم الذين جاء فيهم الرسول الموعود به .

وقوله « وإياي فارهبون » عطفت الواو جملة وإياي على الجمل المتقدمة من قوله « وأوفوا بعهدي » إلى آخرها على طريقة الانتقال من معني إلى المعنى المتولد عنه وهي أصل طريقة المنشئين أن يراعوا الترتيب الخارجى في الخبر والإنشاء لأنه الأصل ما لم يطرأ مقتض لتغيير الترتيب الطبيعى ومنه في القرآن قوله « ولما جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق بهم ذرعاً وقال هذا يوم عصيب وجاءه قومه يهرعون إليه » إلخ ، فإنه لما افتتح خطابهم بالتذكير بالنعمة الباعث على شكر النعم ومراقبة حقه والمطهر لهم من الحسد فإنه صارف عن الاعتراف بالنعمة كما قدمنا . ثم عطف عليه قوله « وأوفوا بعهدي » وهو مبدأ المقصود من الأمر بتصديق الرسول الموعود به على السنة أنبيائهم . ثم عقب ذلك بقوله « وإياي فارهبون » فهو تتميم لذلك الأمر السابق بالنهى عما يحول بينهم وبين الإيفاء بالعهد على وجهه وذلك هو صد كبرائهم وأخبارهم إياهم عن الانتقال عما هم عليه من التمسك بالتوراة فإنهم هم القوم الذين كانوا يقولون لملك بلادهم فرعون مصر يوم بعثة موسى « لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذى فطرنا » فكانوا أحرى بأن يخاطبوا ساداتهم وأخبارهم بمثل ذلك الخطاب عند البعثة المحمدية .

فتقديم المفعول هنا متعين للاختصاص ليحصل من الجملة إثبات ونفى واختير من طرق القصر طريق التقديم دون ما وإلا ليكون الحاصل بالمنطوق هو الأمر برهبة الله تعالى ويكون النهى عن رهبة غيره خلاصاً بالمفهوم فإنهم إذا رهبوا الله تعالى حرصوا على الإيفاء بالعهد ولما كانت رهبتهم أخبارهم تمنعهم من الإيفاء بالعهد أدمج النهى عن رهبة غير الله مع الأمر برهبة الله تعالى في صيغة واحدة .

وتقديم المفعول مع اشتغال فعله بضميره أكد في إفادة التقديم الحصر من تقديم المفعول على الفعل غير المشتغل بضميره ، وإياي ارهبون أكد من نحو إياي ارهبوا كما أشار إليه صاحب الكشاف إذ قال « وهو من قولك زيدا رهبتة وهو أوكد في إفادة الاختصاص من إياك نعبد » اه . ووجهه عندى أن تقديم المفعول يحتمل الاختصاص ، إلا أن الأصل فيه أن يدل

على الاختصاص إلا إذا أقامت القرينة على التقوى فإذا كان مع التقديم اشتغال الفعل بضمير المقدم نحو: زيدا ضربته كان الاختصاص أوكد أى كان احتمال التقوى أضعف وذلك لأن إسناد الفعل إلى الضمير بعد إسناده إلى الظاهر المتقدم يفيد التقوى فتعين أن تقديم المفعول للاختصاص دون التقوى إذ التقوى قد حصل بإسناد الفعل أولاً إلى الاسم أو الظاهر المتقدم وثانياً إلى ضمير المتقدم. ولهذا لم يقل صاحب الكشف وهو أكثر اختصاصاً ولا أقوى اختصاصاً إذ الاختصاص لا يقبل التقوية بل قال وهو أوكد في إفادة الاختصاص أى أن إفادته الاختصاص أقوى لأن احتمال كون التقديم للتقوى قد صار مع الاشتغال ضعيفاً جداً. ولسنا ندعى أن الاشتغال متعين للتخصيص فإنه قد يأتى بلا تخصيص في نحو قوله تعالى: «إنا كل شيء خلقناه بقدر» وقوله: «أبشرا منا واحد اتبعه» وقول زهير:

فكلا أراهم أصبحوا يعقلونه صحاحات مال طالعات بمخرم

لظهور أن لا معنى للتخصيص في شيء مما ذكرنا غير أن الغالب أن يكون التقديم مع صيغة الاشتغال للتخصيص إذ العرب لا تقدم المفعول غالباً إلا لذلك ولا التفات إلى ماوجه به صاحب المفتاح أن احتمال المفعول في الاشتغال بالتخصيص والتقوى باق على حاله ولكنك إن قدرت الفعل المحذوف متقدماً على المفعول كان التقديم للتقوى وإن قدرته بعد المفعول كان التقديم للتخصيص فإنه بناء على حالة موقع الفعل المقدر مع أن تقدير الفعل اعتبار لا يلاحظه البلغاء ولأنهم ينصبون على موقعه قرينة فتعين أن السامع إنما يعتد بالتقديم المحسوس وبتكرير التعلق وأما الاعتداد بموقع الفعل المقدر فحوالة على غير مشاهد لأن التقدير إن كان بنية المتكلم فلا قبل للسامع بمعرفة نيته ولا يصح أن يكون الخيار في التقدير للسامع.

هذا والتقديم إذا اقترن بالفاء كان فيه مبالغة، لأن الفاء كما في هذه الآية مؤذنة بشرط مقدر ولما كان هذا الشرط لا دليل عليه إلا الفاء تعين تقديره عاماً نحو: إن يكن شيء أو مهما يكن شيء كما أشار له صاحب الكشف في قوله تعالى: «وربك فكبر» حيث قال: «ودخلت الفاء لمعنى الشرط كأنه قيل: مهما كان فلا تدع تكبيره». فالمعنى هنا: وأوفوا بمهدي أوف بمهديكم ومهما يكن شيء فإياي ارهبوني، فلما حذفت جملة الشرط بعد واو العطف بقيت فاء الجواب موالية. لواو العطف فزحلت إلى أثناء الجواب كراهية توالى

حرفين فقيل وإياي فارهبون بدلا عن أن يقال فارهبون . والتعليق على الشرط العام يستلزم تحقق وقوع الجواب لأن التعليق الشرطي بمنزلة ربط المسبب بالسبب فإذا كان المعلق عليه أمراً تحقق الوقوع لعدم خلو الحدثان عنه تعين تحقق وقوع المعلق ، وهذا مبني على مذهب سيبويه في باب الأمر والنهي يختار فيهما النصب في الاسم الذي يبنى عليه الفعل وذلك مثل قولك زيدا أضربه ومثل ذلك أما زيدا فاقته فإذا قلت زيد فاضربه لم يستقم أن تحمله على الابتداء ألا ترى أنك لو قلت زيد فمنطلق لم يستقم ، ثم أشار إلى أن الفاء هنا في معنى فاء الجزاء فمن ثم جزم الزمخشري بأن هاته الفاء مهما وجدت في الاشتغال دلت على شرط عام محذوف وإن الفاء كانت داخلية على الاسم فزحلت على حكم فاء جواب أما الشرطية^(١) وأحسب أن مثل هذا التركيب من مبتكر أساليب القرآن ولم أذكر أني عثرت على مثله في كلام العرب .

ومما يؤيد ما ذهب إليه صاحب الكشف المبني على كلام سيبويه من اعتبار الفاء مشعرة بشرط مقدر ، أن غالب مواقع هاته الفاء المتقدم معها المفعول على مدخلها أن تقع بعد النهي أو أمر يناقض الأمر والنهي الذي دخلت عليه تلك الفاء نحو قوله تعالى « ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت » إلى قوله « بل الله فاعبد » وقول الأعشى « ولا تعبد الشيطان والله فاعبدا » فكان ما يتقدم هاته الفاء يتولد منه شرط في المعنى وكانت الفاء مؤذنة بذلك الشرط وعلامة عليه فلاجل كونه مدلولاً عليه بدليلين أصله وفرعه كان كالدكور كأنه قيل لئن أشركت ليحبطن عملك ، وإن كنت عابداً شيئاً فالله فاعبد ، وكذا في البيت وهذه فائدة لم يفصح عنها السلف نخذاً ولا تخف .

(١) وقيل إن الفاء في مثل هذا عاطفة على محذوف ، فقال السيرافي في شرح الكتاب إن الفاء تدل على فعل من شأنه أن يكون سبباً فيما دخلت عليه الفاء ، ففي نحو زيدا فاضرب تأهب فاضرب زيدا أو نحوه فلما حذف المعطوف عليه قدم معمول الفعل ليكون عوضاً عن المعطوف عليه المحذوف ولأجل كون تقديمه لعللة صح إعمال ما بعد الفاء فيه كما أعمل ما بعد الفاء الواقعة في جواب أما فيما قبلها لأنه قدم ليحل محل فعل الشرط . وعلى هذا القول فالتقديم ليس لقصد تخصيص ولا تقوى . وقال صاحب المفتاح : الفاء عطفت الفعل على فعل مثله للتقوى ، والمفعول المذكور مفعول الفعل المحذوف ، والتقدير اضرب زيدا فاضرب ، ويرد هذين أن الفاء لو كانت عاطفة لما اجتمعت مع حرف عطف في مواضع كثيرة نحو « وربك فكبر وثيابك فطهر » إلخ .

قال التفترأني ونقل عن صاحب الكشف أنه قال إن في قوله تعالى وإياي فارهبون « وجوهاً من التأكيذ : تقديم الضمير المنفصل . وتأخير المتصل . والفاء الموجبة معطوفاً عليه ومعطوفاً تقديره إياي ارهبوا فارهبون أحدهما مقدر والثاني مظهر . وما في ذلك من تكرار الرهبة . وما فيه من معنى الشرط بدلالة الفاء كأنه قيل إن كنتم راهبين شيئاً فارهبون اه . يريد أن في تقديم الضمير إفادة الاختصاص والاختصاص تأكيداً ، قال صاحب المفتاح ليس الحصر والتخصيص إلا تأكيداً على تأكيداً وأما تأخير الضمير المتصل فلما في إعادة الإسناد من التقوى ، ومراد الزمخشري بقوله معطوفاً عليه ومعطوفاً العطف اللغوي أى معقباً ومعقباً به لا العطف النحوي إذ لا يستقيم هنا . فتحصل أن في التعبير عن مثل هذا الاختصاص في كلام البلغاء مراتب أربع : مجرد التقديم للمفعول نحو إياك نعبد . وتقديمه على فعله العامل في ضميره نحو زيداً رهبته . وتقديمه على فعله مع اقتران الفعل بالفاء نحو وربك فكبر . وتقديمه على فعله العامل في ضميره مع اقتران الفعل بالفاء نحو وإياي فارهبون . فالثانية والثالثة والرابعة أوكد منهما .

وحذفت ياء التكلم بعد نون الوقاية في قوله « فارهبون » للجمهور من العشرة في الوصل والوقف وأثبتها يعقوب في الوصل والوقف . وجمهور العرب يحذفونها في الوقف دون الوصل وهذيل يحذفونها في الوقف والوصل وأهل الحجاز يثبتونها في الحالين وإنما اتفق الجمهور هنا على حذفها في الوصل مثل الوقف لأن كلمة فارهبون كتبت في المصحف الإمام بدون ياء وقرئت كذلك في سنة القراءة . ووجه ذلك أنها وقعت فاصلةً فاعتبروها كالوقوف عليها قال سيبويه في باب ما يحذف من أواخر الأسماء في الوقف « وجميع ما لا يحذف في الكلام وما يختار فيه أن لا يحذف يحذف في الفواصل والقوافي » . ولأن لغة هذيل تحذفها مطلقاً ، وقراءة يعقوب بإثبات الياء في الوصل والوقف جرى على لغة أهل الحجاز ولأنه رواها بالإثبات وهو وجه في العربية ويكون قد تأول كتابتها بدون ياء في المصحف أنه اعتماد على أن القارئ يجريها على روايته ولذلك لو لم تكن ياء التكلم في كلمة هي فاصلة من الآي لما اتفق الجمهور على حذفها كما في قوله تعالى « أجيب دعوة الداعي إذا دعان » كما سيأتي .

﴿وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾

شروع فی دعوة بنی اسرائیل إلى الإسلام وهدی القرآن وهذا هو المقصود من خطابهم ولكن قدم بین یدیه ما یهیئ نفوسهم إلى قبوله كما تتقدم المقدمة على الغرض ، والتخلية على التحلية .

والإیمان بالكتاب المنزل من عند الله أو بكتب الله وإن كان من جملة ما شمله العهد المشار إليه بقوله « وأوفوا بعهدی » إلا أنه لم يلتفت إليه هنا من تلك الجهة لأنهم عاهدوا الله على أشياء كثيرة كما تقدم ومن جعلها الإیمان بالرسول والكتب التي تأتي بعد موسى عليه السلام إلا أن ذلك محمل في العهد فلا يتعين أن يكون ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هو مما عاهدوا الله عليه بل حتى يصدقوا بأنه من عند الله وأن الجائي به رسول من الله فهم مدعوون إلى ذلك التصديق هنا . فعطف قوله « وآمنوا » على قوله « وإياي فارهبون » كمطف المقصد على المقدمة ، وعطفه على قوله « وأوفوا بعهدی » من قبيل عطف الخاص على العام في المعنى ولكن هذا من عطف الجمل فلا يقال فيه عطف خاص على عام لأنه إنما يكون في عطف الجزئي على السكلي من المفردات لا في عطف الجمل وإنما أردنا تقرب موقع الجملة وتوجيه إرادها موصولة غير مفصولة .

وفي تعليق الأمر باسم الموصول وهو ما أنزلت دون غيره من الأسماء نحو الكتاب أو القرآن أو هذا الكتاب إيماء إلى تعليل الأمر بالإیمان به وهو أنه منزل من الله وهم قد أوصوا بالإیمان بكل كتاب يثبت أنه منزل من الله . ولهذا أتى بالحال التي هي علة الصلة إذ جعل كونه مصدقا لما في التوراة علامة على أنه من عند الله . وهي العلامة الدينية المناسبة لأهل العلم من أهل الكتاب فكما جعل الإعجاز اللفظي علامة على كون القرآن من عند الله لأهل الفصاحة والبلاغة من العرب كما أشير إليه بقوله « ألم ذلك الكتاب » إلى قوله « فأتوا بسورة من مثله » ؛ كذلك جعل الإعجاز المعنوي وهو اشتماله على الهدى الذي هو شأن الكتب الإلهية علامة على أنه من عنده لأهل الدين والعلم بالشرائع .

ثم الإیمان بالقرآن يستلزم الإیمان بالذي جاء به وبالذي أنزله .

والمراد بما معهم كتب التوراة الأربعة وما ألحق بها من كتب الأنبياء من بنی اسرائیل

كازبور ، وكتاب أشعياء ، وأرمياء ، وحزقيال ، ودانيال وغيرها ولذا اختير التعبير بما معكم دون التوراة مع أنها عبر بها في مواضع غير هذا لأن في كتب الأنبياء من بعد موسى عليه السلام بشارات بيعة محمد صلى الله عليه وسلم أصرح مما في التوراة فكان التنبيه إليها أوقع . والمراد من كون القرآن مصدقاً لما معهم أنه يشتمل على الهدى الذي دعت إليه أنبياءهم من التوحيد والأمر بالفضائل واجتناب الرذائل وإقامة العدل ومن الوعد والوعيد والمواظ على القصاص فما تماثل منه بها فأمره ظاهر وما اختلف فإنما هو لاختلاف المصالح والمصروف مع دخول الجميع تحت أصل واحد . ولذلك سمي ذلك الاختلاف نسخاً لأن النسخ إزالة حكم إيجاب ولم يسم إبطالاً أو تكذيباً فظهر أنه مصدق لما معهم حتى فيما جاء مخالفاً فيه لما معهم لأنه ينادى على أن المخالفة تغيير أحكام تبعاً لتغير أحوال المصالح والمفاسد بسبب تفاوت الأعصار بحيث يكون المغير والمغير حقاً بحسب زمانه وليس ذلك إبطالاً ولا تكذيباً قال تعالى « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات » الآية . فالإيمان بالقرآن لا ينافي تمسكهم القديم بدينهم ولا ما سبق من أخذ رسلهم عليهم العهد باتباعه . ومما يشمله تصديق القرآن لما معهم أن الصفات التي اشتمل عليها القرآن ودين الإسلام والجاتي به موافقة لما بشرت به كتبهم فيكون وروده معجزة لأنبيائهم وتصديقاً آخر لدينهم وهو أحد وجهين ذكرهما الفخر والبيضاوي فيلزم تأويل التصديق بالتحقيق لأن التصديق حقيقة في إعلام المخبر (بفتح الباء) بأن خبر المخبر مطابق للواقع إما بقوله صدقت أو صدق فلان كما ورد في حديث جبريل في صحيح البخاري لما سأل عن الإيمان والإسلام والإحسان أنه لما أخبره قال السائل صدقت قال فعجبنا له يسأله ويصدق ، وإما بأن يخبر الرجل بخبر مثل ما أخبر به غيره فيكون إخباره الثاني تصديقاً لإخبار الأول . وأما إطلاق التصديق على دلالة شيء على صدق خبر ما فهو إطلاق مجازي والمقصود وصف القرآن بكونه مصدقاً لما معهم بأخباره وأحكامه لا وصف الدين والنبوة كما لا يخفى .

﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾

جمع الضمير في تكونوا مع أفراد لفظ كافر يدل على أن المراد من الكافر فريق ثبت له الكفر لا فرد واحد فإضافة أول إلى كافر بيانية تفيد معنى فريق هو أول فرق الكافرين . والضمير المجرور في به ظاهره أنه عائد إلى ما أزلت لأنه المقصود . وهو عطف على جملة « وآمنوا بما أزلت » وهو ارتقاء في الدعوة واستجلاب القلوب فإنه لما أمرهم بالإيمان بالقرآن وكانت صيغة الأمر محتملة لطلب الامتثال بالفور أو بالتأخير وكانوا معروفين بشدة العداء لدين الإسلام ، عطف على أمرهم بالإيمان بالقرآن نهيبهم عن أن يكونوا أول كافر بالقرآن وذلك يصدق بعمان بعضها يستفاد من حق التركيب وبعضها من لوازمه وبعضها من مستتبعاته وكلها تحتملها الآية ، فالعنى الأول أن يحمل قوله « أول كافر » على حقيقة معنى الأول وهو السابق غيره فيحصل من الجملة المعطوفة تأكيد الجملة المعطوف عليها بدلالة المطابقة فالنهي عن الكفر بالقرآن يؤكد قوله « وآمنوا بما أزلت » ثم إن وصف أول يشعر بتقيد النهي بالوصف ولكن قرينة السياق دالة على أنه لا يراد تقيد النهي عن الكفر بحالة أوليتهم في الكفر ، إذ ليس المقصود منه مجرد النهي عن أن يكونوا مبادرين بالكفر ولا سابقين به غيرهم لقلّة جدوى ذلك ولكن المقصود الأهم منه أن يكونوا أول المؤمنين فأفيد ذلك بطريق الكناية التلويحية فإن وصف أول أصله السابق غيره في عمل يعمل أو شيء يذكر فالسبق والمبادرة من لوازم معنى الأولى لأنها بعض مدلول اللفظ ولما كان الإيمان والكفر تقيضين إذا اتقى أحدهما ثبت الآخر كان النهي عن أن يكونوا أول الكافرين يستلزم أن يكونوا أول المؤمنين .

والمقصود من النهي توبيخهم على تأخرهم في اتباع دعوة الإسلام فيكون هذا المركب قد كنى به عن معنيين من ملزوماته ، هما معنى المبادرة إلى الإسلام ومعنى التوبيخ المكنى عنه بالنهي ، فيكون معنى النهي مراداً ولازمه وهو الأمر بالمبادرة بالإيمان مراداً وهو المقصود فيكون الكلام كناية اجتمع فيها الملزوم واللازم معاً ، فباعتبار اللازم يسكون النهي في معنى الأمر فيتأكد به الأمر الذي قبله كأنه قيل « وآمنوا بما أزلت » وكونوا أول المؤمنين ، وباعتبار الملزوم يكون نهياً عن الكفر بعد الأمر بالإيمان فيحصل بذلك غرضان .

وهذه الكناية تعريضية لأن غرض المعنى الكنائي غير غرض المعنى الصريح وهذا هو الذى استخلصته فى تحقيق معنى التعريض وهو أن يكون غرض الحكم المشار إليه به غير غرض الحكم الصريح به ، أو أن يكون المحكوم له به غير المحكوم له بالصريح . وهذا الوجه مستند إلى الظاهر والتحقيق بين متناثر كلامهم فى التعريض المعروف من الكناية^(١) ويندفع بهذا سؤالان مستقلان أحدهما ناشئ عما قبله : الأول كيف يصح النهى عن أن يكونوا أول الكافرين ومفهومه يقتضى أنهم لو كفروا به ثانيا لما كان كفرهم منهياً عنه . الثانى أنه قد سبقهم أهل مكة للكفر لأن آية البقرة فى خطاب اليهود زلت فى المدينة فقد تحقق أن اليهود لم يكونوا أول الكافرين فالنهي عن أن يكونوا أول الكافرين تحصيل حاصل . ووجه الاندفاع أن المقصود الأهم هو المعنى التعريضى وهو يقوم قرينة على أن القصد من النهى أن لا يكونوا من المبادرين بالكفر أى لا يكونوا متأخرين فى الإيمان وهذا أول الوجوه فى تفسير الآية عند صاحب الكشاف واختاره البيضاوى فاقصر عليه .

واعلم أن التعريض فى خصوص وصف « أول » وأما أصل النهى عن أن يكونوا كافرين به فذلك مدلول اللفظ حقيقة وصريحا . والتعريض من قبيل الكناية التلويحية لما فيه من خفاء الانتقال من المعنى إلى لوازمه . وبعض التعريض يحصل من قرائن الأحوال عند النطق بالكلام ولعل هذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز ولا كناية وهو من مستتبعات التراكيب ودلالاتها العقلية وسيجىء لهذا زيادة بيان عند قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » فى هذه السورة .

المعنى الثانى أن يكون المقصود التعريض بالمشركين وأنهم أشد من اليهود كفرا أى لا تكونوا فى عدادهم ولعل هذا هو مراد صاحب الكشاف من قوله « ويجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعنى من أشرك من أهل مكة » ولا يريد أنه تشبيه بليغ وإن كان كلامه بوجهه وسكت عنه شراحه .

(١) والتكى عن الاتصاف بالنفيض بلفظ النهى عن أن يكون أول فى تقيضه طريقة عربية ورد عليها قول أبى العاص الثقفى لقومه تقيف حين هموا بالارتداد مع من ارتد من العرب بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم : « يا معشر ثقيف كنتم آخر العرب لإسلاما فلا تكونوا أولهم ارتدادا » أى دوموا على الإيمان وهو عكس الآية وليس المراد كونوا آخر الناس ارتدادا .

المعنى الثالث: أن يراد من «أول» المبادر والمستعجل لأنه من لوازم الأولية كما قال تعالى «فأنا أول العابدين» وقال سعيد بن مقروم الضبي :

فَدَعَوْا نَزَالَ فَكَفْتُ أَوَّلَ نَازِلٍ وَعَلَامَ أَرْكَبُهُ إِذَا لَمْ أَنْزِلِ

فقوله أول نازل لا يريد تحقيق أنه لم ينزل أحد قبله وإنما أراد أنه بادر مع الناس فإن الشأن أنه إذا دعا القوم نزال أن ينزل السامعون كلهم ولكنه أراد أنه ممن لم يتربص . ويكون المعنى ولا تمجلوا بالتصريح بالكفر قبل التأمل ، فالمراد من الكفر هنا التصميم عليه لا البقاء على ما كانوا عليه فتكون الكناية بالمفرد وهو كلمة أول .

المعنى الرابع: أن يكون «أول» كناية عن القدوة في الأمر لأن الرئيس وصاحب اللواء ونحوها يتقدمون القوم، قال تعالى «يقدم قومه يوم القيامة» وقال خالد بن زهير وهو ابن أخت أبي ذؤيب الهذلي :

فَلَا تَجْزَعَنَّ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرْتَهَا فَأُولَ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا

أى الأجدد والناصر لسنة . والمعنى ولا تكونوا مقربين للكافرين بكفركم فإنهم إن شاهدوا كفركم كفروا اقتداء بكم وهذا أيضا كناية بالمفرد .

المعنى الخامس: أن يكون المراد الأول بالنسبة إلى الدعوة الثانية وهى الدعوة فى المدينة لأن ما بعد الهجرة هو حال ثانية للإسلام، فيها ظهر الإسلام متميزا مستقلا .

هذا كله مبنى على جعل الضمير المجرور بالباء فى قوله «كافر به» عائدا على «ما أنزلت» أى القرآن وهو الظاهر لأنه ذكر فى مقابل الإيمان به . وقيل إن الضمير عائد على ما معكم وهو التوراة قال ابن عطية : «وعلى هذا القول يحىء - أول كافر - مستقيا على ظاهره فى الأولية» ولا يخفى أن هذا الوجه تكلف لأنه مؤول بأن كفرهم بالقرآن وهو الذى جاء على نحو ما وصفت التوراة وكتب أنبيائهم فى بشاراتهم بنبيء وكتاب يكونان من بعد موسى فإذا كذبوا بذلك فقد كفروا بصحة ما فى التوراة فيفضى إلى الكفر بما معهم .

قال التفزاني : وهذا كله إنما يتم لو كان كفرهم به بمعنى ادعائهم أنه كله كذب وأما إذا كفروا بكونه كلام الله واعتقدوا أن فيه صدقا وكذبا فلا يتم ، ولهذا كان هذا الوجه مرجوحا ، ورده عبد الحكيم بما لا يليق به .

وبهذا كله يتضح أن قوله « ولا تكونوا أول كافر به » لا يتوهم منه أن يكون النفي منصبا على القيد بحيث يفيد عدم النهي عن أن يكونوا ثاني كافر أو ثالث كافر بسبب القرينة الظاهرة وأن أول كافر ليس من قبيل الوصف الملازم حتى يستوى في نفي موصوفه أن يذكر الوصف وأن لا يذكر كقول امرئ القيس :

* على لاحبٍ لا يُهتدى بمناره *

وقول ابن أحر :

* ولا ترى الضبَّ بها ينَجحِرُ *

كما سيأتى في قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » عقب هذا .

﴿ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾

عطف على النهي الذي قبله وهذا النهي موجه إلى علماء بني إسرائيل وهم القدوة لقومهم والمناسبة أن الذي صدمهم عن قبول دعوة الإسلام هو خشيتهم أن تزول رئاستهم في قومهم فكانوا يتظاهرون بإنكار القرآن ليلتف حولهم عامة قومهم فتبقى رئاستهم عليهم، قال النبي صلى الله عليه وسلم : لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود كلهم .

والاشتراء تقدم عند قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » وهو اعتياض أعيانٍ بغيرها مثلها أو ثمنها من النقيدين ونحوها كأوراق المال والسفاتيح وقد استعير الاشتراء هنا لاستبدال شيءٍ بآخر دون تباع .

والآيات جمع آية وأصلها في اللغة العلامة على المنزل أو على الطريق قال النابغة :

تَوَهَّمْتُ آيَاتٍ لَهَا فَعَرَفْتُهَا لَسْتُ أَعْوَامٌ وَذَا الْعَامُ سَابِعٌ

ثم أطلقت الآية على الحجة لأن الحجة علامة على الحق قال الحارث ابن حلزة :

مَنْ لَنَا عِنْدَهُ مِنَ الْخَيْرِ آيَا ثَلَاثٌ فِي كُلِّهِنَّ الْقَضَاءُ

ولذلك سميت معجزة الرسول آية كما في قوله تعالى « في تسع آيات إلى فرعون وقومه »

« وإذا لم تأتهم بآية » ، وأطلقت أيضا على الجملة التامة من القرآن قال تعالى « هو الذي

أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات » وفي الحديث الصحيح قال رسول الله : أما تكفيك

آية الصيف « يستفتونك قل الله يفتيك في الكلالة » لأن جمل القرآن حجة على صدق الرسول لأن بلاغتها معجزة . وأما إطلاق آية على الجملة من التوراة في حديث الرجم في قول الراوى فوضع المدراس يده على آية الرجم فذلك مجاز على مجازٍ لعلاقة المشابهة . ووجه المشابهة بين إعراضهم وبين الاشتراء ، أن إعراضهم عن آيات القرآن لأجل استبقاء السيادة ، والنفع في الدنيا يشبه استبدال المشتري في أنه يعطى ما لا حاجة له به ويأخذ ما إليه احتياجه وله فيه منفعته ، فهو تشتروا استعارة تحقيقية في الفعل ، ويجوز كون تشتروا مجازا مرسلا بعلاقة اللزوم أو بعلاقة الاستعمال المقيد في المطلق كما تقدم في قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » ، لكن هنا الاستعارة متأنية فهي أظهر لظهور علاقة المشابهة واستغناء علاقة المشابهة عن تطلب وجه العدول عن الحقيقة إلى المجاز لأن مقصد التشبيه وحده كاف في العدول إلى الاستعارة ، إذ التشبيه من مقاصد البلاغ . وإذا قد كان فعل الاشتراء يقتضى شيئين أبدل أحدهما بالآخر جُعل العوض المرغوب فيه هو المشتري وهو المأخوذ ويمعدي إلى الفعل بنفسه ، وجعل العوض الآخر هو المدفوع ويسمى الثمن ويتمعدي الفعل إليه بالباء الدالة على معنى العوض .

وقد عدى الاشتراء هنا إلى الآيات بالباء فكانت الآيات هي الواقعة موقع الثمن لأن الثمن هو مدخل الباء فدل دخول الباء على أن الآيات شبت بالثمن في كونها أهون العوضين عند الاستبدال ، وذكر الباء قرينة المكنية لأنها تدخل على الثمن ولا يصح كونها تبعية إذ ليس ثم معنى حقه أن يؤدي بالحرف شبه بمعنى الباء ، فها هنا يتعين سلوك طريقة السكاكي في رد التبعية للمكنية . ولا يصح أيضاً جعل الباء تخييلاً إذ ليست دالة على معنى مستقل يمكن تخيله .

ثم عبر عن مفعول الاشتراء بلفظ الثمن وكان الظاهر أن يعطى لفظ الثمن لدخول الباء أو أن يعبر عن كل بلفظ آخر كأن يقال لا تشتروا بآياتي متاعاً قليلاً فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وعبر عن المتاع ونحوه بالثمن على طريق الاستعارة التحقيقية لتشبيه هذا العوض من الرئاسة أو المال بالثمن أو لأنه يشبه الثمن في كونه أعياناً وحطاماً جعلت بدلاً عن أمر نافع وفي ذلك تعريض بهم في أنهم مغبونو الصفقة إذ قد بذلوا أنفس شيء وأخذوا حظاً ما قليلاً فكان كلا البدلين في الآية مشبها بالثمن إلا أن الآيات شبت به في كونها أهون

على المعتاض ، والمتاع الذى يأخذونه شبه بالثمن فى كونه شيئاً مادياً يناله كل أحد أولاً إشارة إلى أن كلا من الآيات والثن أمرهين على فريق فالآيات هانت على الأحبار والأموال هانت على العامة وخُص الهين حقيقة بإعطائه اللفظ الحقيقى الدال على أنه هين وأما الهين صورة فقد أعطى الباء المجازية وكل من الاستعارتين قرينة على الأخرى - ولأنه لما غلب فى الاستعمال إطلاق الثمن على النقيدين اختير إطلاق ذلك على ما يأخذونه تلميحاً إلى أنهم يأخذون المال عن تغيير الأحكام الشرعية كقوله يأخذون عرض هذا الأدنى .

وقد قيل إن قوله ثمننا قرينة الاستعارة فى قوله ولا تشتروا ووجهه أنه لما أدخلت الباء على الآيات تعين أن الآيات هى ثمن الاشتراء فلما عبر بعده بلفظ ثمننا مفعولاً لفعل تشتروا علم السامع أن الأول ليس بثمن حقيقى فعلم أن الاشتراء مجاز ثم هو يعلم أن المعبر عنه بالثمن بعد ذلك أيضاً ليس بثمن حقيقى تبعاً للعلم بالمجاز فى الفعل الناصب له .

وقد قيل إن قوله ثمننا تجريد وتقريره مثل تقرير كونه قرينة إذا جعلنا القرينة قوله بآياتى .

وقيل هو ترشيح لأن لفظ الثمن من ملائم الشراء وهو قريب مما قدمناه فى كونه استعارة لأن الترشيح فى نفسه قد يكون استعارة من ملائم المشبه به للملائم المشبه على الاحتمالات كلها هى تدل على تجهيلهم وتقريبهم .

والآيات لا تستبدل ذواتها فتعين تقدير مضاف أى لا تشتروا بقبول آياتى ثمننا . وإضافة آيات إلى ضمير الجلالة للتشريف قال الشيخ محمد بن عرفة عظم الآيات بشيئين الجمع والإضافة إلى ضمير الجلالة وحُقر العوض بتحقيقين التنكير والوصف بالقلّة اه أى وفى ذلك تعريض بغير صفقتهم إذ استبدلوا نقيساً بخسيس وأقول وصف قليلاً صفة كاشفة لأن الثمن الذى تباع به إضاعة الآيات هو قليل ولو كان أعظم متمول بالنسبة إلى ما أضاعه آخذ ذلك الثمن وعلى هذا المراد ينبغى حمل كلام ابن عرفة .

وقد أجمل العوض الذى استبدلوا به الآيات فلم يبين أهو الرئاسة أو الرشى التى يأخذونها ليشمل ذلك اختلاف أحوالهم فإنهم متفاوتون فى المقاصد التى تصدهم عن اتباع الإسلام على حسب اختلاف همهم .

وَوَصَفَ ثَمَنَا بقوله « قليلا » ليس المراد به التقييد بحيث يفيد النهي عن أخذ عوض قليل دون أخذ عوض له بال وإنا هو وصف ملازم للثمن المأخوذ عوضا عن استبدال الآيات فإن كل ثمن في جانب ذلك هو قليل فذكر هذا القيد مقصود به تحقير كل ثمن في ذلك فهذا النفي شبيه بنفي القيود الملازمة للعقيد ليفيد نفي القيد والمقيد معا كما في البيت المشهور لامرئ القيس :

على لأحب لا يُهتدى بمناره إذا سافه العود الديّاني جرجرا
 أى لا منار له فيُهتدى به لأن الاهتداء لازم للمنار ، وكذلك قول ابن أحرر :
 لا يُفزع الأرنب أهوالها ولا ترى الضبّ بها ينجحر
 أى لا أرنب بها حتى يفزع من أهوالها ولا ضبّ بها حتى ينجحر ، وقول النابغة :
 * مثل الزجاجة لم تكحل من الرمد *

أى عينا لم ترمد حتى تُكحل ؛ لأن التكحيل لازم للعين الرمء ومثله كثير في الكلام البليغ .

وقد وقع « ثمنا » نكرة في سياق النهي وهو كالنفي فشمّل كل عوض ، كما وقعت الآيات جمعا مضافا فشمّلت كل آية ، كما وقع الفعل في سياق النفي فشمّل كل اشتراء إذ الفعل كالنكرة .

والخطاب وإن كان لبني إسرائيل غير أن خطابات القرآن وقصصه المتعلقة بالأمم الأخرى إنما يقصد منها الاعتبار والاتعاظ فنحن محذرون من مثل ما وقعوا فيه بطريق الأولى لأننا أولى بالكلمات النفسية كما قال بشار :

* الحُرُّ يُلْحَى والعَصَا للعبد *

وكالبيت السائر :

العَبْدُ يُقْرَع بالعَصَا والحُرُّ تكفيه الإِشَارَةُ

فعلماؤنا منهيون على أن يأتوا بما نهى عنه بنو إسرائيل من الصدف عن الحق لأعراض الدنيا وكذلك كانت سيرة السلف رضى الله عنهم .

ومن هنا فرضت مسألة جعلها المفسرون متعلقة بهاته الآية وإن كان تعلقها بها ضعيفا وهى مسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن والدين ويتفرع عنها أخذ الأجرة على تعليم العلم وعلى

بعض ما فيه عبادة كالأذان والإمامة. وحاصل القول فيها أن الجمهور من العلماء أجازوا أخذ الأجر على تعليم القرآن فضلاً عن الفقه والعلم فقال بجواز ذلك الحسن وعطاء والشعبي وابن سيرين ومالك والشافعي وأحمد وأبو ثور والجمهور، وحجتهم في ذلك الحديث الصحيح عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن أحق ما أخذتم عليه أجرأ كتاب الله » وعليه فلا محل لهاته الآية على هذا المعنى عندهم بحال؛ لأن المراد بالإشتراء فيها معناه المجازي وليس في التعليم استبدال ولا عدول ولا إضاعة. وقد نقل ابن رشد إجماع أهل المدينة على الجواز ولعله يريد إجماع جمهور فقهاءهم. وفي المدونة: لا بأس بالإجارة على تعليم القرآن. ومنع ذلك ابن شهاب من التابعين من فقهاء المدينة وأبو حنيفة وإسحاق بن راهويه وتمسكوا بالآية وبأن التعليم لذلك طاعة وعبادة كالصلاة والصوم فلا يؤخذ عليها أجر كذلك وبما روى عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « دراهم المعلمين حرام » وعن عبادة بن الصامت أنه قال « علمت ناساً من أهل الصفة للقرآن والكتابة فأهدى إلى رجل منهم قوساً فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن سرك أن تطوق بها طوقاً من نار فاقبلها » وأجاب عن ذلك القرطبي بأن الآية محملها فيمن تعين عليه التعليم فأبى إلا بالأجر، ولا دليل على ما أجاب به القرطبي. فالوجه أن ذلك كان في صدر الإسلام وبث الدعوة فلو رخص في الأجر فيه لتعطل تعليم كثير لقلة من ينفق في ذلك لأن أكثرهم لا يستطيعه ومحمل حديث ابن عباس على ما بعد ذلك حين شاع الإسلام وكثر حفاظ القرآن. وأقول لا حاجة إلى هذا كله لأن الآية بعيدة عن هذا الغرض كما علمت وأجاب القرطبي عن القياس بأن الصلاة والصوم عبادتان قاصرتان وأما التعليم فعبادة متعدية فيجوز أخذ الأجر على ذلك الفعل وهذا فارق مؤثر. وأما حديث أبي هريرة وحديث عبادة ففيهما ضعف من جهة إسناديهما كما بينه القرطبي، قلت ولا أحسب الزهري يستند لثانيهما ولا للآية ولا لذلك القياس ولكنه رآه واجباً فلا تؤخذ عليه أجرة وقد أفتى متأخرو الحنفية بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن والفقه والأصل أن الإجارة لا تجوز عندنا على الطاعات والمعاصي لكن لما وقع الفتور في الأمور الدينية جوزها المتأخرون اهـ.

ومن فروع هاته المسألة جواز أخذ الأجرة على الأذان والإمامة، قال ابن عبد البر هي مأخوذة من مسألة الأجر على تعليم القرآن وحكهماً واحداً، وفي المدونة تجوز الإجارة على

الأذان وعلى الأذان والصلاة معاً وأما على الصلاة وحدها فكرهه مالك، قال ابن شاس جازت على الأذان لأن المؤذن لا يلزمه الإتيان به أما جمعه مع الصلاة فالأجرة على الأذان فقط، وأجاز ابن عبد الحكم الإجارة على الإمامة ووجهه أنه تسكف الصلاة في ذلك الموضع في ذلك الوقت، وروى أشهب عن مالك لا بأس بالأجر على تراويح رمضان وكرهه في الفريضة قال القرطبي وكرهها أبو حنيفة وأصحابه وفي الدرر ويفتي اليوم بصحتها لتعليم القرآن والفقه والإمامة والأذان ويجبر المستأجر على دفع الأجرة ويحبس، وقال القرافي في الفرق الخامس عشر والمائة ولا يجوز في إمامة الصلاة الإجارة على المشهور من مذهب مالك لأنها عقد مكايسة من المعاوضات فلا يجوز أن يحصل العوضان فيها لشخص واحد لأن أجر الصلاة له فإذا أخذ عنها عوضاً اجتمع له العوضان اهـ . وهو تعليل مبني على أصل واه قدمه في الفرق الرابع عشر والمائة على أن في كونه من فروع ذلك الأصل نظراً لا تطيل فيه فانظره فقد نبهتكم إليه، فالحق أن الكراهة المنقولة عن مالك كراهة تنزيه. وهذه المسألة كانت قد حدثت بين ابن عرفة والدكالي وهي أنه ورد على تونس في حدود سنة سبعين وسبعمائة رجل زاهد من المغرب اسمه محمد الدكالي فكان لا يصلي مع الجماعة ولا يشهد الجمعة معتلاً بأن أئمة تونس يأخذون الأجور على الإمامة وذلك جرحه في فاعله فأنكر عليه الشيخ ابن عرفة وشاع أمره عند العامة وحدث خلاف بين الناس فخرج إلى المشرق فاراً بنفسه وبلغ أنه ذهب لمصر فكتب ابن عرفة إلى أهل مصر ألياً تآ هي :

يا أهل مصر ومن في الدين شاركهم	تنبهوا لسؤال معضل نزلا
لزوم فسقكم أو فسق من زعمت	أقواله أنه بالحق قد عملا
في تركه الجمع والجمعات خلفكم	وشرط إيجاب حكم الكل قد حصلا
إن كانت شأنكم التقوى فغيركم	قد باء بالفسق حتى عنه ما عدلا
وإن يكن عكسه فالأمر منعكس	قولوا بحق فإن الحق ما اعتزلا

فيقال إن أهل مصر أجابوه بأبيات منها :

ما كان من شيم الأبرار أن يسموا	بالفسق شيخاً على الخيرات قد جبلا
لا لا ولكن إذا ما أبصروا خللا	كسوه من حسن تأويلاتهم حللا
أليس قد قال في المنهاج صاحبه	يسوغ ذاك لمن قد يختشى زللا

ومنها:

وقد رويَ عن ابن القاسم العتقى فيما اختصرت كلاماً أوضح السبلا
 ما إن ترد شهادة لتاركها إن كان بالعلم والتقوى قد احتفلا
 نعم وقد كان في الأعلين منزلةً من جانب الجمع والجمعات واعتزلا
 كلكٍ غير مبد فيه معذرةً إلى المات ولم يُسأل وما عُذلا
 هذا وإن الذي أبداه متجهاً أخذ الأئمة أجراً منعه نقلا
 وهبك أنك راء حله نظرا فما اجتهدك أولى بالصواب ولا

هكذا نسبت هذه الآيات في بعض كتب التراجم المغاربة أنها وردت من أهل مصر
 وقد قيل إنها نظمها بعض أهل تونس انتصاراً للدكالي ذكر ذلك الخفاجي في طراز
 المجالس، وقال إن الحبيب هو أبو الحسن على السلمي التونسي وذكر أن السراج البلقيني
 ذكر هاته الواقعة في فتاواه وذكر أن والده أجاب في المسألة بأيات لامية انظرها هناك .

﴿وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ 41

القول فيه كالقول في « وإياي فارهبون » إلا أن التعبير في الأول بارهبون وفي الثاني
 باتقون لأن الرهبة مقدّمة التقوى إذ التقوى رهبة معتبر فيها العمل بالمأمورات واجتناب
 المنهيات بخلاف مطلق الرهبة فإنها اعتقاد وانفعال دون عمل، ولأن الآية المتقدمة تأمرهم
 بالوفاء بالعهد فناسبها أن يخوفوا من نكته، وهذه الآية تأمرهم بالإيمان بالقرآن الذي منعهم
 منه بقية دهمائهم فناسبها الأمر بأن لا يتقوا إلا الله . وللتقوى معنى شرعى تقدم في قوله
 تعالى « هدى للمتقين » وهى بذلك المعنى أخص لا محالة من الرهبة ولا أحسب أن ذلك
 هو المقصود هنا .

والقول في حذف ياء المتكلم من قوله « فاتقون » نظير القول فيه من قوله « وإياي
 فارهبون » .

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ 42

معطوف على جميع ما تقدم من قوله « اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم » إلى هنا لأن هاته الجمل كلها لم يقصد أن الواحدة منها معطوفة على التي قبلها خاصة بل على جميع ما تقدمها لا سيما قوله « ولا تلبسوا » فإنه مبدأ انتقال من غرض التحذير من الضلال إلى غرض التحذير من الإضلال بعد أن وسط بينهما قوله « ولا تشتروا بآياتي » كما تقدم . وإن شئت أن تجعل كلا معطوفا على الذي قبله فهو معطوف على الذي قبله بعد اعتبار كون ما قبله معطوفا على ما قبله كذلك، وهذا شأن الجمل المتعاطفة إلا إذا أريد عطف جملة على جملة معينة لكون الثانية أعلق بالتي والتها دون البقية وذلك كمعطف « وتكتموا الحق » على « لا تلبسوا » فإنها متعينة للمعطف على تلبسوا لا محالة إن كانت معطوفة وهو الظاهر فإن كلا الأمرين منهي عنه والتعليق في النهي عن الجمع بينهما واضح بالأولى . وجوزوا أن يكون وتكتموا الحق منصوبا بأن مضمرة بعد واو المعية ويكون مناط النهي الجمع بين الأمرين وهو بعيد لأن كليهما منهي عنه والتفريق في المنهي يفيد النهي عن الجمع بالأولى بخلاف العكس اللهم إلا أن يقال إنما نهوا عن الأمرين معا على وجه الجمع تعريضا بهم بأنهم لا يرجا منهم أكثر من هذا الترك للبس وهو ترك اللبس المقارن لكتم الحق فإن كونه جريمة في الدين أمر ظاهر . أما ترك اللبس الذي هو بمعنى التحريف في التأويل فلا يرجا منهم تركه إذ لا طمعية في صلاحهم العاجل و (الحق) الأمر الثابت من حق إذا ثبت ووجب وهو ما تعترف به سائر النفوس بقطع النظر عن شهواتها . والباطل في كلامهم ضد الحق فإنه الأمر الزائل الضائع يقال بطل بطلا وبطولا وبطلانا إذا ذهب ضياعا وخسرا وذهب دمه بطلا أي هدر . والمراد به هنا ما تتبرأ منه النفوس وتزيله مادامت خلية عن غرض أو هوى وسمى باطلا لأنه فعل يذهب ضياعا وخسارا على صاحبه .

(واللبس) خلط بين متشابهات في الصفات يعسر معه التمييز أو يتعذر وهو يتعدى إلى الذي اختلط عليه بعدة حروف مثل على واللام والباء على اختلاف السياق الذي يقتضى معنى بعض تلك الحروف . وقد يعلق به ظرف عند . وقد يجرد عن التعليق بالحرف . ويُطلق على اختلاط المعاني وهو الغالب وظاهر كلام الراغب في مفردات القرآن أنه

هو المعنى الحقيقي ، ويقال في الأمر لبسةٌ بضم اللام أى اشتباه ، وفي حديث شق الصدر « نخت أن يكون قد التبس بي » أى حصل اختلاط في عقلى بحيث لا يميز بين الرؤية والخيال ، وفعله من باب ضرب وأما فعل لبس الثياب فمن باب سَمِعَ .

فلبس الحق بالباطل ترويح الباطل في صورة الحق . وهذا اللبس هو مبدأ التضليل والإلحاد في الأمور المشهورة فإن المزاويلين لذلك لا يروج عليهم قصد إبطالها فشان من يريد إبطالها أن يعمد إلى خلط الحق بالباطل حتى يوهم أنه يريد الحق قال تعالى « وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم » لأنهم أوهموهم أن ذلك قرينة إلى الأصنام . وأكثر أنواع الضلال الذى أدخل في الإسلام هو من قبيل لبس الحق بالباطل ، فقد قال الذين ارتدوا من العرب ومنعوا الزكاة أننا كنا نعطي الزكاة للرسول ونطيعه فليس علينا طاعة لأحد بعده وهذا نقض لجامعة الملة في صورة الأتفة من الطاعة لغير الله ، وقد قال شاعرهم وهو الخطيل بن أوس :

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيالعباد الله مالاً بى بكر

وقد فعل ذلك الناقمون على عثمان رضى الله عنه فلبسوا بأمور زينوها للعامة كقولهم رقى إلى مجلس النبي صلى الله عليه وسلم في المنبر وذلك استخفاف لأن الخليفين قبله نزل كل منهما عن الدرجة التى كان يجلس عليها سلفه . وسقط من يده خاتم النبي صلى الله عليه وسلم وذلك رمز على سقوط خلافته . وقد قالت الخوارج « لا حكم إلا لله » فقال على رضى الله عنه « كلمة حق أريد بها باطل » . وحرّف أقوام آيات بالتأويل البعيد ثم سمو ذلك بالباطن وزعموا أن للقرآن ظاهراً وباطناً فكان من ذلك لبس كثير ، ثم نشأت عن ذلك نحلة الباطنية . ثم تأويلات المتفلسفين في الشريعة كأصحاب الرسائل الملقبين بإخوان الصفاء . ثم نشأ تلبس الواعظين والمرغبين والمرجئة فأخذوا بعض الآيات فأشاعوها وكتبوا ما يقيدها ويمارضها نحو قوله تعالى « يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله » فأوهمو الناس أن المغفرة عامة لكل ذنب وكل مذهب ولو لم يتب وأغضوا عن آيات الوعيد وآيات التوبة . وللتفادى من هذا الوصف الذى ذمه الله تعالى قال علماء أصول الفقه إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليل قوى ، أما إذا وقع التأويل لما يُظن أنه دليل فهو

تأويل باطل فإن وقع بلا دليل أصلاً فهو لعب لا تأويل ولهذا نهى الفقهاء عن اقتباس القرآن في غير المعنى الذي جاء له كما قال ابن الرومي :

لئن أخطأتُ في مذهبي لك ما أخطأتُ في منعي
لقد أنزلتُ حاجاتي بواد غير ذي زرع

وقوله « وأنتم تعلمون » حال وهو أبلغ في النهي لأن صدور ذلك من العالم أشد ففعول (تعلمون) محذوف دل عليه ما تقدم، أي وأنتم تعلمون ذلك أي لبسكم الحق بالباطل. قال الطيبي عند قوله تعالى الآتي « أفلا تعقلون » إن قوله تعالى « وأنتم تعلمون » غير منزل منزلة اللازم لأنه إذا نزل منزلة اللازم دل على أنهم موصوفون بالعلم الذي هو وصف كمال وذلك يناقض قوله الآتي « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » إلى قوله « أفلا تعقلون » إذ نفى عنهم وصف العقل فكيف يثبت لهم هنا وصف العلم على الإطلاق.

﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ 43

أمرٌ بالتبسبب بشعار الإسلام عقب الأمر باعتقاد عقيدة الإسلام فقوله « وآمنوا بما أنزلت » الآية راجع إلى الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم وما هو وسيلة ذلك وما هو غايته فالوسيلة « اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ إِلَيَّ - فارهبون » والمقصود « وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم ». والغاية « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ». وقد تحلّل ذلك نهى عن مفاسد تصدّم عن المأمورات مناسباتٍ للأوامر . فقوله « وأقيموا الصلاة » الخ أمر بأعظم القواعد الإسلامية بعد الإيمان والنطق بكلمة الإسلام، وفيه تعريض بحسن الظن بإجابتهم وامتنانهم للأوامر السالفة وأنهم كملت لهم الأمور المطلوبة . وفي هذا الأمر تعريض بالمنافقين، ذلك أن الإيمان عقد قلبي لا يدل عليه إلا النطق، والنطق اللساني أمر سهل قد يقتحمه من لم يمتدّد إذا لم يكن ذا غلو في دينه فلا يتحرج أن ينطق بكلام يخالف الدين إذا كان غير معتقد مدلوله كما قال تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » الآية ، فلذلك أمروا بالصلاة والزكاة لأن الأولى عمل يدل على تعظيم الخالق والسجود إليه وخلع الآلهة، ومثل هذا الفعل لا يفعله المشرك لأنه يغيظ آلهته بالفعل ويقول الله أكبر ولا يفعله الكفاي لأنّه يخالف عبادته . ولأن الزكاة إتفاق المال

وهو عزيز على النفس فلا يبذله المرء في غير ما ينفعه إلا عن اعتقاد نفع أخروي لا سيما إذا كان ذلك المال ينفق على العدو في الدين، فلذلك عقب الأمر بالإيمان بالأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة لأنهما لا يتجشهما إلا مؤمن صادق. ولذلك جاء في المنافقين «وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى» وقوله «فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون» وفي الصحيح «أن صلاة العشاء أثقل صلاة على المنافقين». وفي هذه الآية دلائل لملك على قتل من يمتنع من أداء الصلاة مع تحقق أنه لم يؤدها من أول وقت صلاة من الصلوات إلى خروجه إذا كان وقتا متفقا بين علماء الإسلام، لأنه جعل ذلك الامتناع مع عدم العذر دليلا على انتفاء إيمانه، لكنه لما كان مصرحا بالإيمان، قال مالك إنه يقتل حدا جمعا بين الأدلة ومنعنا لذريعة خرم الملة. ويوشك أن يكون هذا دليلا لمن قالوا بأن تارك الصلاة كافر لولا الأدلة المعارضة. وفيها دليل لما فعل أبو بكر رضي الله عنه من قتال مانعي الزكاة وإطلاق اسم المرتدين عليهم؛ لأن الله جعل الصلاة والزكاة أمانة صدق الإيمان إذ قال لبنى إسرائيل «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» ولهذا قال أبو بكر لما راجعه عمر في عزمه على قتال أهل الردة حين منعوا إعطاء الزكاة وقال له: كيف تقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا الله وقد قال رسول الله «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها» فقال أبو بكر لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، فحصل من عبارته على إيجازها جواب فن دليل عمر.

وقوله «واركعوا مع الراكعين» تأكيد لمعنى الصلاة لأن لليهود صلاة لا ركوع فيها فلكى لا يقولوا إننا نقيم صلاتنا دفع هذا التوهم بقوله «واركعوا مع الراكعين» والركوع طائفة وانحناء الظهر لقصد التعظيم أو التبجيل. وقد كانت العرب تفعله لبعض كبرائهم. قال الأعشى:

إذا ما أتانا أبو مالك رَكَعْنَا له وَخَلَعْنَا الْعِمَامَةَ

(وروى سجدنا له وخلصنا العمارا، والعمار هو العمامة).

وقوله «مع الراكعين» إيماء إلى وجوب مماثلة المسلمين في أداء شعائر الإسلام المفروضة فالمراد بالراكعين المسلمون وفيه إشارة إلى الإتيان بالصلاة بأركانها وشرائطها.

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَكْتَلِبُونَ ﴾ 44

اعتراض بين قوله، وأقيموا الصلاة وقوله، واستعينوا بالصبر والصلاة، ووجه المناسبة في وقوعه هنا أنه لما أمرهم بفعل شعائر الإسلام من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وذيل ذلك بقوله « واركعوا مع الراكعين » ليشير إلى أن صلاتهم التي يفعلونها ، أصبحت لا تنفي عنهم ، ناسب أن يزداد لذلك أن ما يأمر به دينهم من البر ليسوا قائمين به على ما ينبغي ، فجاء بهذا الاعتراض ، وللتنبية على كونه اعتراضا لم يقرن بالواو لئلا يتوهم أن المقصود الأصلي التحريض على الأمر بالبر وعلى ملازمته ، والغرض من هذا هو النداء على كمال خسارهم ومبلغ سوء حالهم الذي صاروا إليه حتى صاروا يقومون بالوعظ والتعليم كما يقوم الصانع بصناعته والتاجر بتجارته لا يقصدون إلا إيفاء وظائفهم الدينية حقها ليستحقوا بذلك ما يعوضون عليه من مراتب ورواتب فهم لا ينظرون إلى حال أنفسهم تجاه تلك الأوامر التي يأمرون بها الناس .

والخطاب بقوله « تأمرون » جميع بني إسرائيل الذين خاطبوا من قبل فيقتضي أن هذه الحالة ثابتة لجميعهم أي أن كل واحد منهم تجده يصرح بأوامر دينهم ويشيعها بين الناس ولا يمثلها هو في نفسه ، ويجوز أن يكون المقصود بهذا الخطاب فريقا منهم فإن الخطاب الموجه للجماعات والقبائل يأخذ كل فريق ما هو حظه من ذلك الخطاب ، فيكون المقصود أحبارهم وعلماءهم وهم أخص بالأمر بالبر ، فعلى الوجه الأول يكون المراد بالناس إما المشركين من العرب فإن اليهود كانوا يذكرون لهم ما جاء به دينهم والعرب كانوا يحفلون بسماع أقوالهم كما قال تعالى « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا » وإما أن يكون المراد من الناس من عدا الأمر كما تقول أفعل كما يفعل الناس وكقوله « إن الناس قد جمعوا لكم » أي أيأمر الواحد غيره وينسى نفسه ، وعلى الوجه الثاني يكون المراد بالناس العامة من أمة اليهود أي كيف تأمرون أتباعكم وعامتكم بالبر وتنسون أنفسكم؟ ففيه تنديد بحال أحبارهم أو تعريض بأنهم يعلمون أن ما جاء به رسول الإسلام هو الحق فهم يأمرون أتباعهم بالمواظبة ولا يطلبون نجاة أنفسهم .

والاستفهام هنا للتوبيخ لعدم استقامة الحمل على الاستفهام الحقيقي فاستعمل في التوبيخ

مجازا بقرينة المقام وهو مجاز مرسل لأن التوييح يلزم الاستفهام لأن من يأتي ما يستحق التوييح عليه من شأنه أن يتساءل الناس عن ثبوت الفعل له ويتوجهون إليه بالسؤال فينتقل من السؤال إلى التوييح ويتولد منه معنى التعجيب من حال الموجع وذلك لأن الحالة التي وبخوا عليها حالة عجيبة لما فيها من إرادة الخير للغير وإهمال النفس منه فحقيق بكل سامع أن يعجب منها ، وليس التعجب بلازم لمعنى التوييح في كل موضع بل في نحو هذا مما كان فيه الموجع عليه غريبا غير مألوف من العقلاء فإذا استعمل الاستفهام في لازم واحد فكونه مجازا مرسلا ظاهر وإذا استعمل في لازمين يتولد أحدهما من الآخر أو متقاربين فهو أيضا مجاز مرسل واحد لأن تعدد اللوازم لا يوجب تعدد العلاقة ولا تكرار الاستعمال لأن المعاني المجازية مستفادة من العلاقة لا من الوضع فتعدد المجازات للفظ واحد أوسع من استعمال المشترك وأياما كان فهو مجاز مرسل على ما اختاره السيد في حاشية المطول في باب الإنشاء علاقته اللزوم وقد تردد في تعيين علاقته التفتزاني وقال إنه مما لم يحم أحد حوله .

والبر بكسر الباء الخير في الأعمال في أمور الدنيا وأمور الآخرة والمعاملة ، وفعله في الغالب من باب علم إلا البر في اليمين فقد جاء من باب علم وباب ضرب ، ومن الأقوال الماثورة البر ثلاثة: بر في عبادة الله وبر في مراعاة الأقارب وبر في معاملة الأجانب، وذلك تبع للوفاء بسعة الإحسان في حقوق هذه الجوانب الثلاثة .

والنسيان ذهاب الأمر المعلوم من حافظة الإنسان لضعف الذهن أو الغفلة ويرادفه السهو وقيل السهو الغفلة اليسيرة بحيث يتنبه بأقل تنبيه، والنسيان زواله بالكلية وبمض أهل اللغة فسر النسيان بمطلق الترك وجعله صاحب الأساس مجازا وهو التحقيق وهو كثير في القرآن . والنسيان هنا مستعار للترك عن عمد أو عن التهاون بما يذكر المرء في البر على نحو ما .

قيل في قوله تعالى «الذين هم عن صلاتهم ساهون» أي وتتركون أنفسكم من ذلك أي من أمرها بالبر أو وتنسون أن تأمروا أنفسكم بالبر وفي هذا التقدير يبقى النسيان على حقيقته لأنهم لما طال عليهم الأمد في التهاون بالتخليق بأمور الدين والاجترأ على تأويل الوحي بما يعليه عليهم الهوى بغير هدى صاروا ينسون أنهم متلبسون بمثل ما ينهون عنه فإذا تصدوا إلى مواعظ قومهم أو الخطابة فيهم أو أمروهم بالمعروف ونهوه عن المنكر كانوا ينهونهم عن مدام قد تلبسوا بأمثالها إلا أن التعود بها أنساهم إياها فأنساهم أمر أنفسهم بالبر لنسيان سببه

وقد يرى الإنسان عيب غيره لأنه يشاهده ولا يرى عيب نفسه لأنه لا يشاهدها ولأن العادة تنسيه حاله . ودواء هذا النسيان هو محاسبة النفس فيكون البر راجعا إلى جميع ما تضمنته الأوامر السابقة من التفاصيل فهم قد أمروا غيرهم بتفاصيلها ونسوا أنفسهم عند سماعها وذلك يشمل التصديق بدين الإسلام لأنه من جملة ما تضمنته التوراة التي كانوا يأمرون الناس بما فيها .

وجملة « وتنسون أنفسكم » يجوز أن تكون حالا من ضمير « تأمرون » أو يكون محل التوبيخ والتعجب هو أمر الناس بالبر بقيد كونه في حال نسيان ويجوز أن تكون الجملة معطوفة على « تأمرون » وتكون هي المقصودة من التوبيخ والتعجب ويجعل قوله « تأمرون الناس » تمهيدا لها على معنى أن محل الفطاعة الموجبة للنهي هي مجموع الأمرين . وبهذا تعلم أنه لا يتوهم قصد النهي عن مضمون كلا الجملتين إذ القصد هو التوبيخ على اتصاف بحالة فظيمة ليست من شيم الناصحين لا قصد تحريم فلا تقع في حيرة من تحير في وجه النهي عن ذلك ولا في وهم من وهم فقال إن الآية دالة على أن العاصي لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر كما نقل عنهم الفخر في التفسير فإنه ليس المقصود نهى ولا تحريم وإنما المقصود تفضيع الحالة ويدل لذلك أنه قال في تذييلها « أفلا تعقلون » ولم يقل « أفلا تتقون » أو نحوه .

والأنفس جمع نفس ، بسكون الفاء وهي مجموع ذات الإنسان من الهيكل والروح كما هنا وباعتبار هذا التركيب الذي في الذات اتسع إطلاق النفس في كلام العرب تارة على جميع الذات كما في التوكيد نحو جاء فلان نفسه وقوله « النفس بالنفس » وقوله « تقتلون أنفسكم » وتارة على البعض كقول القائل أنكرت نفسي وقوله « وتنسون أنفسكم » . وعلى الإحساس الباطني كقوله « تعلم ما في نفسي » أي ضميري . وتطلق على الروح الذي به الإدراك « إن النفس لأمارة بالسوء » وسيأتي لهذا زيادة إيضاح عند قوله تعالى « يوم تأتي كل نفس » في سورة النحل .

وقوله « وأنتم تتلون الكتاب » جملة حالية قيد بها التوبيخ والتعجب . لأن نسيان أنفسهم يكون أغرب وأفظع إذا كان معهم أمران يقلعانه، وهما أمر الناس بالبر، فإن شأن الأمر بالبر

أن يذكر الأمر حاجة نفسه إليه إذا قدر أنه في غفلة عن نفسه ، وتلاوة الكتاب أى التوراة يمرون فيها على الأوامر والنواهي من شأنه أن تذكرهم مخالفة حالهم لما يتلونونه .
وقوله « أفلا تعقلون » استفهام عن انتفاء تعقلهم استفهاماً مستعملاً في الإنكار والتوبيخ نزولاً منزلة من انتفى تعقله فأنكر عليهم ذلك ، ووجه المشابهة بين حالهم وحال من لا يعقلون أن من يستمر به التغفل عن نفسه وإهمال التفكير في صلاحها مع مصاحبة شئنين يذكرانه ، قارب أن يكون منفيّاً عنه التغفل .

وفعل « تعقلون » منزل منزلة اللازم أو هو لازم وفي هذا نداء على كمال غفلتهم واضطراب حالهم . وكون هذا أمراً قبيحاً فظيماً من أحوال البشر مما لا يشك فيه عاقل .

﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾⁴⁶

خطاب لبنى إسرائيل بالإرشاد إلى ما يعينهم على التخلى بجميع ما عدد لهم من الأوامر والنواهي الراجعة إلى التحلى بالحمد والتخلى عن المذمات ، له أحسن وقع من البلاغة فإنهم لما خوطبوا بالترغيب والترهيب والتشويه ظن بهم أنهم لم يبق في نفوسهم مسلك للشيطان ولا مجال للخدلان وأنهم أنشأوا يتحفزون للامتنال والائتساء إلا أن ذلك الإلف القديم ، يثقل أرجلهم في الخطو إلى هذا الطريق القويم ، فوصف لهم الدواء الذى به الصلاح وریش بقادمتى الصبر والصلاة منهم الجناح . فالأمر بالاستعانة بالصبر لأن الصبر ملاك الهدى فإن مما يصد الأمم عن اتباع دين قويم إلفهم بأحوالهم القديمة وضعف النفوس عن تحمل مفارقتها فإذا تدرعوا بالصبر سهل عليهم اتباع الحق . وأما الاستعانة بالصلاة فالمراد تأكيد الأمر بها الذى فى قوله « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وهذا إظهار لحسن الظن بهم وهو طريق بديع من طرق الترغيب . ومن المفسرين من زعم أن الخطاب فى قوله « واستعينوا » إلخ للمسلمين على وجه الانتقال من خطاب إلى خطاب آخر ، وهذا وهم لأن وجود حرف العطف ينادى على خلاف ذلك ولأن قوله « إلا على الخاشعين » مراد به « إلا على المؤمنين » حسبما بينه قوله « الذين يظنون أنهم ملأوا ربهم » الآية اللهم إلا أن

يكون من الإظهار في مقام الإضمار وهو خلاف الظاهر مع عدم وجود الداعي . والذي غرهم بهذا التفسير توهم أنه لا يؤمر بأن يستعين بالصلاة من لم يكن قد آمن بعد وأى عجب في هذا؟ وقريب منه آتفاً قوله تعالى «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين» خطاباً لبنى إسرائيل لا محالة . والصبر عرفه الغزالي في إحياء علوم الدين بأنه ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة وهو تعريف خاص بالصبر الشرعى صالح لان يكون تفسيراً للآية لأنها في ذكر الصبر الشرعى ، وأما الصبر من حيث هو الذى هو وصف كمال فهو عبارة عن احتمال النفس أمراً لا يلائمها إما لأن مآله ملائم ، أو لأن عليه جزاء عظيمًا فأشبهه مآله ملائم ، أو لعدم القدرة على الانتقال عنه إلى غيره مع تجنب الجزع والضجر فالصبر احتمال وثبات على مالا يلائم ، وأقل أنواعه ما كان عن عدم المقبرة ولذا ورد فى الصحيح «إنما الصبر عند الصدمة الأولى» أى الصبر الكامل هو الذى يقع قبل العلم بأن التفصى عن ذلك الأمر غير ممكن وإلا فإن الصبر عند اعتقاد عدم إمكان التفصى إذا لم يصدر منه ضجر وجزع هو صبر حقيقة فصيغة الحصر فى قوله إنما الصبر حصر ادعائى للكمال كما فى قولهم أنت الرجل .

والصلاة أريد بها هنا معناها الشرعى فى الإسلام وهى مجموع محامد الله تعالى قولاً وعملاً واعتقاداً فلا جرم كانت الاستعانة بالمأمور بها هنا راجعة لأمرين الصبر والشكر وقد قيل إن الإيمان نصفه صبر ونصفه شكر كما فى الإحياء وهو قول حسن ، ومعظم الفضائل ملاكها الصبر إذ الفضائل تنبعث عن مكارم الخلال ، والمكارم راجعة إلى قوة الإرادة وكبح زمام النفس عن الإسامة فى شهواتها بإرجاع القوتين الشهوية والغضبىة عما لا يفيد كمالاً أو عما يورث نقصاناً فكان الصبر ملاك الفضائل فما التحلم والتكرم والتعلم والتقوى والشجاعة والعدل والعمل فى الأرض ونحوها إلا من ضروب الصبر . ومما يؤثر عن على رضى الله عنه : الشجاعة صبر ساعة . وقال زفر بن الحارث الكلابى يعتذر عن انهزام قومه :

سقيناهم كأساً سقونا بمثلها ولكنهم كانوا على الموت أصبراً .

وحسبك بمزية الصبر أن الله جعله مكمل سبب الفوز فى قوله تعالى « والعصر إن الإنسان لئى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » وقال هنا « واستعينوا بالصبر والصلاة » . قال الغزالي : ذكر الله الصبر فى القرآن فى نيف وسبعين موضعاً وأضاف أكثر الخيرات والدرجات إلى الصبر وجعلها ثمرة له ، فقال عز من قائل

« وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا » . وقال « وتمت كلمة ربك الحسنى على نبي إسرائيل بما صبروا » وقال « إن الله مع الصابرين » اه .

وأنت إذا تأملت وجدت أصل التدين والإيمان من ضروب الصبر فإن فيه مخالفة النفس هواها ومألوفها في التصديق بما هو مغيب عن الحس الذي اعتادته ، وبوجوب طاعتها واحداً من جنسها لا تراه يفوقها في الخلقة وفي مخالفة عادة آبائها وأقوامها من الديانات السابقة . فإذا صار الصبر خلقاً لصاحبه هون عليه مخالفة ذلك كله لأجل الحق والبرهان فظهر وجه الأمر بالاستعانة على الإيمان وما يتفرع عنه بالصبر فإنه خلق يفتح أبواب النفوس لقبول ما أمروا به من ذلك .

وأما الاستعانة بالصلاة فلأن الصلاة شكر والشكر يذكر بالنعمة فيبعث على امتثال النعم على أن في الصلاة صبراً من جهات في مخالفة حال المرء المعتادة ولزومه حالة في وقت معين لا يسوغ له التخلف عنها ولا الخروج منها على أن في الصلاة سرّاً إلهياً لعله ناشئ عن تجلي الرضوان الرباني على الصلي فلذلك نجد للصلاة سرّاً عظيماً في تجلية الأحزان وكشف غم النفس وقد ورد في الحديث « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا حزبه (بزأى وباء موحدة أى نزل به) أمر فزع إلى الصلاة » وهذا أمر يجده من راقبه من المصلين وقال تعالى « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » لأنها تجمع ضروباً من العبادات . وأما كون الشكر من حيث هو معيناً على الخير فهو من مقتضيات قوله تعالى « لئن شكرتم لأزيدنكم » . وقوله « وإنها لكبيرة » اختلف المفسرون في معاد ضمير إنها فقيل عائد إلى الصلاة والمعنى إن الصلاة تصعب على النفوس لأنها سجن للنفس وقيل الضمير للاستعانة بالصبر والصلاة المأخوذة من استعينوا على حد اعدلوا هو أقرب للتقوى . وقيل راجع إلى الأمور المتقدمة من قوله تعالى « اذكروا نعمتى - إلى قوله - واستعينوا بالصبر والصلاة » وهذا الأخير مما جوزه صاحب الكشف ولعله من مبتكراته وهذا أوضح الأقوال وأجمعها والمحامل مرادة .

والمراد بالكبيرة هنا الصعبة التي تشق على النفوس ، وإطلاق الكبر على الأمر الصعب والشاق مجاز مشهور في كلام العرب لأن المشقة من لوازم الأمر الكبير في حمله أو تحصيله قال تعالى « وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله » وقال « وإن كان كبر عليك إعراضهم » الآية . وقال « كبر على المشركين ما تدعوهم إليه » .

وقوله «إلا على الخاشعين» أي الذين اتصفوا بالخشوع، والخشوع لغة هو الانزواء والانخفاض
قال النابغة :

* ونُوئِي كَجِذْمِ الحَوْضِ أَثْمِ خَاشِعِ *

أي زال ارتفاع جوانبه . والتذلل خشوع، قال جعفر بن عبلة الحارثي :
فلا تحسبي أني تخشعت بعدكم لشيء ولا أني من الموت أفرق

وهو مجاز في خشوع النفس وهو سكون وانقباض عن التوجه إلى الإيابة أو المصيان .
والمراد بالخاشع هنا الذي ذلل نفسه وكسر سورتها وعودها أن تطمئن إلى أمر الله وتطلب
حسن العواقب وأن لا تغتر بما ترينه الشهوة الحاضرة فهذا الذي كانت تلك صفته قد استعدت
نفسه لقبول الخير . وكأن المراد بالخاشعين هنا الخائفون الناظرون في العواقب فتخف عليهم
الاستعانة بالصبر والصلاة مع ما في الصبر من القمع للنفس وما في الصلاة من التزام أوقات
معينة وطهارة في أوقات قد يكون للعبد فيها اشتغال بما يهوى أو بما يحصل منه مالا
أو لذة . وقريب منه قول كثير :

فقلت لها يا عز كل مصيبة إذا وطئت يوماً لها النفس ذلت

وأحسب أن مشروعية أحكام كثيرة قصد الشارع منها هذا المعنى وأعظمها الصوم .
ولا يصح حمل الخشوع هنا على خصوص الخشوع في الصلاة بسبب الحال الحاصل في النفس
باستشعار العبد الوقوف بين يدي الله تعالى حسبما شرحه ابن رشد في أول مسألة من كتاب
الصلاة الأول من البيان والتحصيل وهو المعنى المشار إليه بقوله تعالى « قد أفلح المؤمنون
الذين هم في صلاتهم خاشعون » ، فإن ذلك كله من صفات الصلاة وكال المصلي فلا يصح
كونه هو المخفف لكلفة الصلاة على المستمين بالصلاة كما لا يخفى .

وقد وصف تعالى الخاشعين بأنهم الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون
وهي صلة لها مزيد اتصال بمعنى الخشوع ففيها معنى التفسير للخاشعين ومعنى بيان منشأ
خشوعهم ، فدل على أن المراد من الظن هنا الاعتقاد الجازم وإطلاق الظن في كلام

العرب على معنى اليقين كثير جداً ، قال أوس بن حجر يصف صياداً رمى حمار وحش
بسهم^(١) :

فأرسله مستيقن الظن أنه مخالط ما بين الشرا سيف جائف
وقال دريد بن الصمة:

فقلت لهم ظنوا باللفي مدجج سراتهم بالفارسي المريج
فهو مشترك بين الاعتقاد الجازم وبين الاعتقاد الراجح والملاقاة والرجوع هنا مجازان
عن الحساب والحشر أو عن الرؤية والثواب؛ لأن حقيقة اللقاء - وهو تقارب الجسمين، وحقيقة
الرجوع وهو الانتهاء إلى مكان خرج منه المنتهى - مستحيلة هنا . والمقصود من قوله « وإنها
لكبيرة » إلخ التعريض بالثناء على المسلمين ، وتخريض بني إسرائيل على التهمم بالاعتداء
بالمؤمنين وعلى جعل الخطاب في قوله « واستعينوا » للمسلمين يكون قوله « وإنها لكبيرة »
تعريضاً بغيرهم من اليهود والمنافقين .

والملاقاة مفاعلة من لقي ، واللقاء الحضور كما تقدم في قوله « فتلقى آدم من ربه كلمات » والمراد
هنا الحضور بين يدي الله للحساب أي الذين يؤمنون بالبعث ، وسيأتي تفصيل لها عند قوله تعالى
« واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه » في هذه السورة ، وفي سورة الأنعام عند قوله تعالى « قد
خسر الذين كذبوا بقاء الله » .

(١) أوس بن حجر - بماء مهملة وجيم مفتوحين ، ويقاط من يضم حاءه ويسكن جيمه - وهو من
فحول شعراء بني تميم في الجاهلية وكان فعل مضر قبل النابغة وزهير ، فلما نبغ زهير والنابغة أخلاه .
وهذا البيت من قصيدة أولها :

تنكر بمدى من أميمة صائف فرك فاعلى تولب فالخالف
وصائف وبرك وتولب والخالف أسماء بقاع ، وقد ذكر في أثنائها وصف الصياد لحمار الوحش فقال:
فأمهله حتى إذا أن كأنه معاطى يد من جمعة الماء غارف
فسير سهما راشه بمناكب لؤام ظهار فهو أعجف شائف

﴿يَبْنِي إِسْرَءِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ ٤٧

أعيد خطاب بني إسرائيل بطريق النداء مماثلاً لما وقع في خطابهم الأول لقصد التكرير للاهتمام بهذا الخطاب وما يترتب عليه ، فإن الخطاب الأول قصد منه تذكيرهم بنعم الله تعالى ليكون ذلك التذكير داعية لامتنال ما يرد إليهم من الله من أمر ونهي على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، غير أنه لما كان الغرض المقصود من ذلك هو الامتنال كان حق البلاغة أن يفضي البليغ إلى المقصود ولا يطيل في المقدمة ، وإنما يلم بها إلاماً ويشير إليها إجمالاً تنبيهاً بالمبادرة إلى المقصود على شدة الاهتمام به ولم يزل الخطباء والبلغاء يدون مثل ذلك من نباهة الخطيب وينذكرونه في مناقب وزير الأندلس محمد بن الخطيب السلماي إذ قال عند سفارته عن ملك غرناطة إلى ملك المغرب ابن عنان أبياته المشهورة التي أرتجلها عند الدخول عليه طالعها :

خليفة الله ساعدَ القدرُ عَلاك ملاح في الدجا قر

ثم قال :

والناس طرا بأرض أندلس لولاك ما وطنوا ولا عمروا

وقد أهمتهم نفوسهم فوجهوني إليك وانظروا

فقال له أبو عنان ما ترجع إليهم إلا بجميع مطالبهم وأذن له في الجلوس فسلم عليه . قال القاضي أبو القاسم الشريف ^(١) - وكان من جملة الوفد - لم نسمع بسفير قضى سفارته قبل أن يسلم على السلطان إلا هذا .

فكان الإجمال في المقدمة قضاء لحق صدارتها بالتقديم وكان الإفضاء إلى المقصود قضاء لحقه في العناية ، والرجوع إلى تفصيل النعم قضاء لحقها من التعداد فإن ذكر النعم تمجيد للنعم وتكريم للنعم عليه وعظة له ولن يبلغهم خبر ذلك تبعث على الشكر .

(١) هو أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الحسيني السبكي ثم الغرناطي قاضي غرناطة التوفي سنة ٧٦٠

وله الشرح المشهور على مقصورة حازم القرطاجني .

فللتكرير هنا نكتة جمع الكلامين بعد تفريقهما ونكتة التعداد لما فيه إجمال معنى النعمة .

والنعمة هنا مراد بها جميع النعم لأنه جنس مضاف فله حكم الجمع كما في قوله تعالى « يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي الي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم » .

وقوله تعالى « وأنى فضلتكم على العالمين » عطف على نعمتي، أى واذكروا تفضيلي إياكم على العالمين وهذا التفضيل نعمة خاصة فعطفه على نعمتي عطف خاص على عام وهو مبدأ التفصيل النعم وتمدادها وربما كان تعداد النعم مغنياً عن الأمر بالطاعة والامتثال لأن من طبع النفوس الكريمة امتثال أمر المنعم لأن النعمة تورث المحبة . وقال منصور الوراق :

تعصى الإله وأنت تُظهر حبه هذا لعمري في القياس بدع
لو كان حُبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يُحب مُطيع

وهذا التذكير مقصود به الحث على الاتسام بما يناسب تلك النعمة ويستبقى ذلك الفضل .

ومعنى العالمين تقدم عند قوله الحمد لله رب العالمين والمراد به هنا صنف من المخلوقات ولا شك أن المخلوقات تصنف أصنافاً متنوعة على حسب تصنيف المتكلم أو السامع، فالعالمون في مقام ذكر الخلق هم أصناف المخلوقات كالأنس والدواب والطيور والحوت . والعالمون في مقام ذكر فضائل الخلق أو الأمم أو القبائل يراد بها أصناف تلك المتحدث عنها فلا جرم أن يكون المراد من العالمين هنا هم الأمم الإنسانية فيعم جميع الأمم لأنه جمع معرف باللام لكن عمومها هنا عرفي يختص بأهم زمانهم كما يختص نحو جمع الأمير الصاغة بصاغة مكانه أى بلده ويختص أيضاً بالأمم المعروفة كما يختص جمع الأمير الصاغة بالصاغة المتخذين الصياغة صناعة دون كل من يعرف الصياغة وذلك كقولك هو أشهر العلماء وأنجب التلامذة، فالآية تشير إلى تفضيل بنى إسرائيل المخاطبين أو سلفهم على أمم عصرهم لا على بعض الجماعات الذين كانوا على دين كامل مثل نصارى نجران ، فلا علاقة له بمسألة تفضيل الأنبياء على الملائكة بحال ولا التفات إلى ما يشذ في كل أمة أو قبيلة من الأفراد فلا يلزم تفضيل كل فرد من بنى إسرائيل على أفراد من الأمم بلغوا مرتبة صالحة أو نبوءة لأن التفضيل في مثل هذا يراد به تفضيل المجموع، كما تقول قريش أفضل من طيء وإن كان في طيء حاتم الجواد .

فكذلك تفضيل بنى إسرائيل على جميع أمم عصرهم وفي تلك الأمم أمم عظيمة كالعرب والفرس والروم والهند والصين وفيهم العلماء والحكماء ودعاة الإصلاح والأنبياء لأنه تفضيل المجموع على المجموع في جميع العصور ومعنى هذا التفضيل أن الله قد جمع لهم من المحامد التي تتصف بها القبائل والأمم ما لم يجمعه لغيرهم وهي: شرف النسب . وكال الخلق . وسلامة العقيدة . وسعة الشريعة . والحرية . والشجاعة . وعناية الله تعالى بهم في سائر أحوالهم . وقد أشارت إلى هذا آية « وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين » وهذه الأوصاف ثبتت لأسلافهم في وقت اجتماعها وقد شاع أن الفضائل تعود على الخلف بحسن السمعة وإن كان المخاطبون يومئذ لم يكونوا بحال التفضيل على العالمين ولكنهم ذكروا بما كانوا عليه فإن فضائل الأمم لا يلاحظ فيها الأفراد ولا العصور . ووجه زيادة الوصف بقوله التي أنعمت عليكم مر في آخرها الأولى .

﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ 48

عطف التحذير على التذكير فإنه لما ذكرهم بالنعمة وخاصة تفضيلهم على العالمين في زمانهم وكان ذلك منشأ غرورهم بأنه تفضيل ذاتي فتوهموا أن التقصير في العمل الصالح لا يضرهم فعقب بالتحذير من ذلك .

والمراد بالتقوى هنا معناها المتعارف في اللغة لا المعنى الشرعي ، وانتصاب يوما على المفعولية به وليس على الظرفية ولذلك لم يقرأ بغير التنوين .

والمراد باتقائه اتقاؤه من حيث ما يحدث فيه من الأهوال والعذاب فهو من إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه كما تقول مكان مخوف .

وتجزى مضارع جزى بمعنى قضى حقا عن غيره وهو متعد بمن إلى أحد مفعوليه فيكون شيئا مفعوله الأول، ويجوز أيضا أن يكون مفعولا مطلقا إذا أريد شيئا من الجزاء ويكون المفعول محذوفا .

وجملة لا تجزى نفس صفة ليوما وكان حق الجملة إذا كانت خبراً أو صفة أو حالا أو صلة أن تشتمل على ضمير ما أجريت عليه ، ويكثر حذفه إذا كان منصوباً أو ضميراً مجروراً فيحذف مع جاره ولا سيما إذا كان الجار معلوماً لكون متعلقه الذي في الجملة لا يتعدى الإيجار معين كما هنا تقديره فيه وإنما جاز حذفه لأن المحذوف فيه متمين من الكلام وقد يحذف لقرينة كما في حذف ضمير الموصول إذا جر بما جربه الموصول. ونظير هذا الحذف قول العريان الجرمي من جرم طي :

فقلت لها لا والذي حج حاتم أخونك عهداً إنني غير خوان

تقديره حج حاتم إليه .

وتشكير النفس في الموضعين وهو في حيز النفي يفيد عموم النفوس أي لا يغني أحد كائناً من كان فلا تغني عن الكفار آلهتهم ولا صلحاءهم على اختلاف عقائدهم في غناء أولئك عنهم . فالمقصود نفي غنائهم عنهم بأن يحولوا بينهم وبين عقاب الله تعالى ، أي نفي أن يجزوا عنهم جزاء يمنع الله عن نوالهم بسوء رعياء أوليائهم . فالمراد هنا الغناء بجرمة الشخص وتوقع غضبه وهو غناء كفاء العدو الذي يخافه العدو على ما هو معروف عند الأمم يومئذ من اتقائهم بطش مولى أعدائهم وإحجامهم عما يوجب غضبه تقية من مكره أو ضره أوحرام نفعه قال السموأل :

وما ضرنا أنا قليل وجارنا عزيز وجارنا أكثرين ذليل

وقال العنبري :

لو كنت من مازن لم تستبج إلي بنو الشقيقة من ذهل بن شيبان

وبهذا يتبين أن مفاد قوله لا تجزى نفس عن نفس شيئاً مغاير لمفاد ما ذكر بعده بقوله «ولا يقبل منها شفاعاة الخ فقوله لا تجزى نفس عن نفس شيئاً هو بمعنى قوله تعالى «يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله» .

وقوله «ولا يقبل منها شفاعاة ولا يؤخذ منها عدل» الضميران عائدان للنفس الثانية المجرورة بمن أي لا يقبل من نفس شفاعاة تأتي بها ولا عدل تماض به لأن المقصود الأصلي إبطال عقيدة تنصل المجرم من عقاب الله ما لم يشأ الله ؛ ليكون الضمير في قوله ولا هم ينصرون «

راجعا إلى مرجع الضميرين قبله . وهذا التأيس يستتبع تحقير من توهمهم الكفرة شفعاء وإبطال ما زعموه مغنيا عنهم من غضب الله من قرايين قربوها ومجادلات أعدوها وقالوا هؤلاء شفعاءنا عند الله . يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها ومن المفسرين من فسر قوله لا تجزى نفس عن نفس شيئا بما يعم الأجزاء فجعل ما هو مذكور بعده من عطف الخاص على العام ولذلك قال الشيخ ابن عطية حصرت هذه الآية المعاني التي اعتاد بها بنو آدم في الدنيا فإن الواقع في شدة لا يتخلص إلا بأن يُشفع له أو يفندي أو ينصر اه وألغى جمعها لحالة أن يتجنب الناس إيقاعه في شدة اتقاء لمواليه، وما فسرنا به أرشق . وقد جمع كلام شيوخ بني أسد مع أمرى القيس حين كلموه في دم أبيه حجر فقالوا : فأحمد الحالات في ذلك أن تعرف الواجب عليك في إحدى خلال ثلاث: أما إن اخترت من بنى أسد أشرفها بيتا فقدناه إليك بنسعه تذهب مع شفرات حسامك بياق قصرته . أو فداء بما يروح على بنى أسد من نعمها فهي ألوف . وإما وادعتنا إلى أن تضع الحوامل فتسدل الأزر وتعدد الخمر فوق الرايات اه .

وقرأ الجمهور ولا يقبل بياء تحتية ياء المضارع المسند إلى مذكر لمناسبة قوله بعده ولا يؤخذ منها عدل ، ويجوز في كل مؤنث اللفظ غير حقيقى التأنيث أن يعامل معاملة المذكر لأن صيغة التذكير هي الأصل في الكلام فلا تحتاج إلى سبب ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب بمثناة فوقية رعيًا لتأنيث لفظ شفاعة .

والشفاعة : السعى والوساطة في حصول نفع أو دفع ضرر سواء كانت الوساطة بطلب من المنتفع بها أم كانت بمجرد سعى المتوسط ويقال لطالب الشفاعة مستشفع .

وهي مشتقة من الشفع لأن الطالب أو النائب يأتي وحده فإذا لم يجد قبولا ذهب فأثني بمن يتوسل به فصار ذلك الثاني شافعا للأول أى مصيره شفعاً . والعدل بفتح العين العوض والفداء ، سعى بالمصدر لأن الفادى يعدل المفدى بمثله في القيمة أو العين ويسويه به ، يقال عدل كذا بكذا أى سواه به . والنصر هو إعانة الخصم في الحرب وغيره بقوة الناصر وغلبته . وإنما قدم المسند إليه لزيادة التأكيد المفيد أن انتفاء نصرهم محقق زيادة على ما استفيد من نفى الفعل مع إسناده للمجهول كما أشرنا إليه آنفا .

وقد كانت اليهود تتوهم أو تعتقد أن نسبتهم إلى الأنبياء وكرامة أجدادهم عند الله تعالى مما يجعلهم في أمن من عقابه على العصيان والتمرد كما هو شأن الأمم في إبان جهالتها وانحطاطها

وقد أشار لذلك قوله تعالى « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم » .

وقد تمسك المعتزلة بهذه الآية للاحتجاج لقولهم بنى الشفاعة في أهل الكبار يوم القيامة لعموم نفس في سياق النفي المقتضى أن كل نفس لا يقبل منها شفاعة وهو عموم لم يرد ما يخصه عندهم . والمسألة فيها خلاف بين المعتزلة وأصحاب الأشعرى .

واتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة يوم القيامة للطائعين والتائبين لرفع الدرجات ، لم يختلف في ذلك الأشاعرة والمعتزلة فهذا اتفاق على تخصيص العموم ابتداء . والخلاف في الشفاعة لأهل الكبار فعندنا تقع الشفاعة لهم في حط السيئات وقت الحساب أو بعد دخول جهنم لما اشتهر من الأحاديث الصحيحة في ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم « لكل نبي دعوة مستجابة وقد ادخرت دعوتي شفاعة لأمتي » وغير ذلك . قال القاضي أبو بكر الباقلاني : إن الأحاديث في ذلك بلغت مبلغ التواتر المعنوي كما أشار إليه القرطبي في نقل كلامه وعند المعتزلة لا شفاعة لأهل الكبار لوجوه منها الآيات الدالة على عدم نفع الشفاعة كهاته الآية . وقوله « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » . « من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » . « ما للظالمين من حيم ولا شفيع » قالوا والعصية ظلم . ومنها قوله تعالى « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » وصاحب الكبيرة ليس بمرتضى . ومنها قوله « فاعفر للذين تابوا » . والجواب عن الجميع أن محل ذلك كله في الكافرين جماعاً بين الأدلة وأن قوله « لمن ارتضى » يدل على أن هنالك إذناً في الشفاعة كما قال « إلا لمن أذن له » وإلا لكان الإسلام مع ارتكاب بعض المعاصي مساوياً للكفر وهذا لا ترضى به حكمة الله وأما قوله « فاعفر للذين تابوا » فدعاء لا شفاعة .

والظاهر أن الذي دعا المعتزلة إلى إنكار الشفاعة منافاتها لخلود صاحب الكبيرة في العذاب الذي هو مذهب جمهورهم الذين فسروا قول واصل بن عطاء بالمنزلة بين المنزلتين بمعنى إعطاء المعاصي حكم المسلم في الدنيا وحكم الكافر في الآخرة ولا شك أن الشفاعة تنافي هذا الأصل فما تمسكوا به من الآيات إنما هو لقصد التأييد ومقابلة أدلة أهل السنة بأمثالها .

ولم نر جوابهم عن حديث الشفاعة وأحسب أنهم يجيبون عنه بأن أخبار الآحاد لا تنقض أصول الدين ولذلك احتاج القاضي أبو بكر إلى الاستدلال بالتواتر المعنوي . والحق أن المسألة أعلق بالفروع منها بالأصول لأنها لا تتعلق بذات الله ولا بصفاته ولو جاريناها في القول بوجوب إثابة المطيع وتعذيب العاصي ، فإن الحكمة تظهر بدون الخلود وبحصول الشفاعة بعد المكث في العذاب ، فلما لم نجد في إثبات الشفاعة ما ينقض أصولهم فنحن نقول لهم : لم يبق إلا أن هذا حكم شرعي في تقدير تعذيب صاحب الكبيرة غير التائب وهو يتلقى من قبل الشارع وعليه فيكون تحديد العذاب بمدة معينة أو إلى حصول عفو الله أو مع الشفاعة ، ولعل الشفاعة تحصل عند إرادة الله تعالى إنهاء مدة التعذيب . وبعد فمن حق الحكمة أن لا يستوى الكافرون والعصاة في مدة العذاب ولا في مقداره ، فهذه قولة ضعيفة من أقوالهم حتى على مراعاة أصولهم ، وقد حكى القاضي أبو بكر الباقلاني إجماع الأمة قبل حدوث البدع على ثبوت الشفاعة في الآخرة ، وهو حق فقد قال سواد بن قارب مخاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم :

فكن لي شفيعا يوم لا ذو شفاعة بمنغن فتيلة عن سواد بن قارب

وأما الشفاعة الكبرى العامة لجميع أهل موقف الحساب الوارد فيها الحديث الصحيح المشهور فإن أصول المعتزلة لا تأبأها .

وقوله « ولا يؤخذ منها عدل » والعدل بفتح العين يطلق على الشيء المساوي شيئا والمائل له ولذلك جعل ما يفتدى به عن شيء عدلا وهو المراد هنا كما في قوله تعالى « أو عدل ذلك صياما » فالمعنى « ولا يقبل منها » ما تفتدى به عوضا عن جرمها .

والنصر هو إغاثة العدو على عدوه ومحاربه إما بالدفاع معه أو الهجوم معه فهو في العرف مراد منه الدفاع بالقوة الذاتية وأما إطلاقه على الدفاع بالحجة نحو « من أنصاري إلى الله » وعلى التشجيع والاتباع نحو « إن تنصروا الله يتصركم » فهو استعارة .

﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ 49

عطف على قوله رنعمتي، فيجمل (إذ) مفعولا به كما هو في قوله تعالى « واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم » فهو هنا اسم زمان غير ظرف لفعل والتقدير اذكروا وقت نجيناكم ، ولما غلبت إضافة أسماء الزمان إلى الجمل وكان معنى الجملة بعدها في معنى المصدر وكان التقدير اذكروا وقت انجائنا إياكم ، وفائدة العدول عن الإتيان بالمصدر الصريح لأن في الإتيان باذ المقتضية للجملة استحضارا للتكوين العجيب المستفاد من هيئة الفعل لأن الذهن إذا تصور المصدر لم يتصور إلا معنى الحدث وإذا سمع الجملة الدالة عليه تصور حدوث الفعل وفاعله ومفعوله ومتملقاته دفعة واحدة فنشأت من ذلك صورة عجيبة ، فوزان الإتيان بالمصدر وزان الاستعارة المفردة، ووزان الإتيان بالفعل وزان الاستعارة التيميلية ، وليس هو عطفاً على جملة « اذكروا » كما وقع في بعض التفاسير لأن ذلك يجعل إذ ظرفاً فيطلب متعلقاً وهو ليس بوجود ، ولا يفيد حرف العطف لأن العاطف في عطف الجمل لا يفيد سوى التشريك في حكم الجملة المعطوف عليها ، وليس نائباً مناب عامل ، ولا يربيك الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه أعني « واذ نجيناكم » بجملة « واتقوا يوما » فتظنه ملجأ لاعتبار العطف على الجملة لما علمت فيما تقدم أن قوله « واتقوا » ناشئ عن التذكير فهو من علائق الكلام وليس بأجنبي ، على أنه ليس في كلام النحاة ما يقتضي امتناع الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالأجنبي فإن المتعاطفين ليسا بمرتبة الاتصال كالعامل والمعمول ، وعُدَى فعل أنجينا إلى ضمير المخاطبين مع أن التنجية إنما كانت تنجية أسلافهم لأن تنجية أسلافهم تنجية للخلف فإنه لو بقي أسلافهم في عذاب فرعون لكان ذلك لاحقاً لأخلافهم فلذلك كانت منة التنجية منتين : منة على الساف ومنة على الخلف فوجب شكرها على كل جيل منهم ولذلك أوجب عليهم شريعتهم الاحتفال بما يقابل أيام النعمة عليهم من أيام كل سنة وهي أعيادهم وقد قال الله لموسى « وذكركم بأيام الله » .

وآل الرجل أهله . وأصل آل أهل قلبت هاؤه همزة تخفيفاً ليتوصل بذلك إلى تسهيل الحمزة مداً والدليل على أن أصله أهل رجوع الهاء في التصغير إذ قالوا أهيل ولم يسمع أويل خلافاً للكسائي .

والأهل والآل يراد به الأقارب والعشيرة والموالى وخاصة الإنسان وأتباعه. والمراد من آل فرعون وزَعَتَهُ ووَكَلَاؤُهُ، ويختص الآل بالإضافة إلى ذى شأن وشرف دنيوى ممن يعقل فلا يقال آل الجانى ولا آل مكة ، ولما كان فرعون فى الدنيا عظيماً وكان الخطاب متعلقاً بنجاة دنيوية من عظيم فى الدنيا أطلق على أتباعه آل فلا توقف فى ذلك حتى يحتاج لتأويله بقصد التهم كما أول قوله تعالى « أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » لأن ذلك حكاية لكلام يقال يوم القيامة وفرعون يومئذ محقر ، هلك عنه سلطانه .

فإن قلت إن كلمة أهل تطلق أيضاً على قرابة ذى الشرف لأنها الاسم المطلق فلماذا لم يؤت بها هنا حتى لا يطلق على آل فرعون ما فيه تنويه بهم؟ قلت خصوصية لفظ آل هنا أن المقام لتعظيم النعمة وتوفير حق الشكر والنعمة تعظم بما يحف بها فالنجاة من العذاب وإن كانت نعمة مطلقاً إلا أن كون النجاة من عذاب ذى قدرة ومكانة أعظم لأنه لا يكاد ينفلت منه أحد * ولا قرار على زار من الأسد^(١) *

وإنما جعلت النجاة من آل فرعون ولم تجعل من فرعون مع أنه الأمر بتعذيب بنى إسرائيل تعليقاً للفعل بمن هو من متعلقاته على طريقة الحقيقة العقلية وتنبيهاً على أن هؤلاء الوزعة والمكلفين ببني إسرائيل كانوا يتجاوزون الحد المأمور به فى الإعانات على عادة المنفذين فإنهم أقل رحمة وأضيق نفوساً من ولادة الأمور كما قال الراعى يخاطب عبد الملك بن مروان :
إن الذين أمرتهم أن يعدلوا لم يفعلوا مما أمرت فتيلاً^(٢)

جاء فى التاريخ أن مبدأ استقرار بنى إسرائيل بمصر كان سببه دخول يوسف عليه السلام

(١) نصف بيت للنايفة، وأوله :

* أُنْبِئْتُ أَنْ أَبَا قَابُوسٍ أَوْعَدَنِي *

(٢) الراعى هو عبيد بن حصين من بنى عامر بن صعصعة، لقب الراعى لكثرة وصفه للابل وهو من شعراء الدولة الأموية. وهذا البيت من قصيدة خاطب بها الخليفة يشتكى من سعاة الزكاة فى ظلمهم لقومه وتجاوزهم ما أمروا به شرعاً وأول الأبيات :

أَوَّلِيَّ أَمْرَ اللَّهِ إِنْأَ مَعْشَرَ حُنَفَاءَ نَسْجُدُ بَكْرَةَ وَأَصِيلَا

وبعد البيت الذى ذكرناه :

أَخَذُوا مِنَ الْخَاضِ مِنَ الْفَصِيلِ غُلْبَةً ظُلُمًا وَيُكْتَبُ لِلْأَمِيرِ أَفِيلَا

في تربية العزيز طيفار كبير شرط فرعون ، وكانت مصر منقسمة إلى قسمين مصر العليا الجنوبية المعروفة اليوم بالصعيد لحكم فراعنة من القبط وقاعدتها طيوه، ومصر السفلى وهي الشمالية وقاعدتها منفيس وهي القاعدة الكبرى التي هي مقر الفراعنة وهذه قد تغلب عليها العمالة من الساميين أبناء عم نمود وهم الذين يلقبون في التاريخ المصري بالراعة الرحالين وبالهكصوص في سنة ٣٣٠٠ أو سنة ١٩٠٠ قبل المسيح على خلاف ناشئ عن الاختلاف في مدة بقائهم بمصر الذي انتهى سنة ١٧٠٠ ق م ، عند ظهور العائلة الثامنة عشرة . فكان يوسف عند رئيس شرط فرعون العمليقي ، واسم فرعون يومئذ أبو فيس أو أيبي وأهل القصص ومن تلقف كلامهم من المفسرين سموه ريثان بن الوليد وهذا من أوهامهم وكان ذلك في حدود سنة ١٧٣٩ قبل ميلاد المسيح ، ثم كانت سكنى بنى إسرائيل مصر بسبب تنقل يعقوب وأبنائه إلى مصر حين ظهر أمر يوسف وصار بيده حكم المملكة المصرية السفلى . وكانت معاشره الإسرائيليين للمصريين حسنة زمناً طويلاً غير أن الإسرائيليين قد حافظوا على دينهم ولغتهم وعاداتهم فلم يعبدوا آلهة المصريين وسكنوا جميعاً بجهة يقال لها أرض (جاسان) ومكث الإسرائيليون على ذلك نحواً من أربعائة سنة تغلب في خلالها ملوك المصريين على ملوك العمالة وطردهم من مصر حتى ظهرت في مصر العائلة التاسعة عشرة وملك ملوكها جميع البلاد المصرية ونبغ فيهم رمسيس الثاني الملقب بالأكبر في حدود سنة ١٣١١ قبل المسيح وكان محارباً بأسلاً وثار في وجهه الممالك التي أخضعها أبوه ومنهم الأمم الكائنة بأطراف جزيرة العرب ، فحدثت أسباب أو سوء ظنون أوجبت تنكر القبط على الإسرائيليين وكفؤهم أشق الأعمال وسخروهم في خدمة المزارع والمباني وصنع الآجر . وتقول التوراة إنهم بنوا لفرعون مدينة مخازن (فيثوم) ومدينة (رمسيس) ثم خشي فرعون أن يكون الإسرائيليون أعواناً لأعدائه عليه فأمر باستئصالهم وكأنه اطلع على مساعدة منهم لأبناء نسبهم من العمالة والعرب فكان يأمر بقتل أبنائهم وسبي نسائهم وتسخير كبارهم ولا بد أن يكون ذلك لما رأى منهم من التنكر ، أو لأن القبط لما أفرطوا في استخدام العبرانيين علم فرعون أنه إن اختلطت جيوشه في حرب لا يسلم من ثورة الإسرائيليين فأمر باستئصالهم . وأما ما يحكيه القصاصون أن فرعون أخبره كاهن أن ذهاب ملكه يكون على يد فتى من إسرائيل فلا أحسبه صحيحاً إذ يبعد أن يروج

مثل هذا على رئيس مملكة فيفنى به فريقاً من رعاياه، اللهم إلا أن يكون الكهنة قد أغروا فرعون باليهود قصداً لتخليص المملكة من الغرباء أو تفرسوا من بنى إسرائيل سوء النوايا فابتكروا ذلك الإنباء الكهنوتى لإقناع فرعون ، يوجب الحذر من الإسرائيليين ولعل ذبح الأبناء كان من فعل المصريين استخفافاً باليهود ، فكانوا يقتلون اليهودى فى الخصاص القليل كما أنبأت بذلك آية « فاستغاثه الذى من شيعته على الذى من عدوه » والحاصل أن التاريخ يفيد على الإجمال أن عداوة عظيمة نشأت بين القبط واليهود آلت إلى أن استأصل القبط الإسرائيليين .

ولقد أبدع القرآن فى إجمالها إذ كانت تفاصيل إجمالها كثيرة لا يتعلق غرض التذكير ببيانها .

وجملة « يسومونكم سوء العذاب » حال من آل فرعون، يحصل بها بيان ما وقع الأنبياء منه وهو العذاب الشديد الذى كان الإسرائيليون يلاقونه من معاملة القبط لهم .

ومعنى يسومونكم يعاملونكم معاملة المحقوق بما عومل به يقال سامه خسفاً إذا أذله واحتقره فاستعمل سام فى معنى أنال وأعطى ولذلك يعدى لى مفعولين ليس أصلهما المبتدأ والخبر . وحقيقة سام عرض السوم أى الثمن .

وسوء العذاب أشده وأفظعه وهو عذاب التسخير والإرهاق وتسليط العقاب الشديد بتذبيح الأبناء وسبي النساء والمعنى يذبحون أبناء آبائكم ويستحيون نساء قومكم الأولين . والمراد من الأبناء قليل أطفال اليهود وقيل أريد به الرجال بدليل مقابلته بالنساء وهذا الوجه أظهر وأوفق بأحوال الأمم إذ المظنون أن المحق والاستئصال إنما يقصد به الكبار ، ولأنه على الوجه الأول تكون الآية سكنت عن الرجال إلا أن يقال إنهم كانوا يذبحون الصغار قطعاً للنسل ويسبون الأمهات استعباداً لهن ويبقون الرجال للخدمة حتى ينقضوا على سبيل التدريج . وإبقاء الرجال فى مثل هاته الحالة أشد من قتلهم . أو لعل تقصيراً ظهر من نساء بنى إسرائيل مرضعات الأطفال ومريبات الصغار وكان سببه شغلهن بشؤون أبنائهن فكان المستعبدون لهم إذا غضبوا من ذلك قتلوا الطفل .

والاستحياء استفعال يدل على الطلب للحياة أى يبقونهن أحياء أو يطلبون حياتهن . ووجه ذكره هنا فى معرض التذكير بما ناله من المصائب أن هذا الاستحياء للإناث كان

المقصود منه خبيثا وهو أن يعتدوا على أعراضهن ولا يجدن بدا من الإجابة بحكم الأسر والاسترقاق فيكون قوله «ويستحيون نساءكم» كناية عن استحياء خاص ولذلك أدخل في الإشارة في قوله «وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم» ولو كان المراد من الاستحياء ظاهره لما كان وجه لعطفه على تلك المصيبة .

وقيل إن الاستحياء من الحياء وهو الفرج أي يفتشون النساء في أرحامهن ليعرفوا هل بهن حمل وهذا بعيد جدا وأحسن منه أن لو قال إنه كناية كما ذكرنا آنفا .
وقد حكى التوراة أن فرعون أوصى القوابل بقتل كل مولود ذكر .

وجملة «يذبحون أبناءكم» الخ بيان لجملة يسومونكم سوء العذاب فيكون المراد من سوء العذاب هنا خصوص التذبيح وما عطف عليه وهو ويستحيون نساءكم لما عرفت فكلاهما بيان لسوء العذاب فكان غير ذلك من العذاب لا يعتد به تجاه هذا. ولك أن تحمل الجملة في موضع بدل البعض تخصيصا لأعظم أحوال سوء العذاب بالذكر وهذا هو الذي يطابق آية سورة إبراهيم التي ذكر فيها «ويذبحون أبناءكم» بالعطف على سوء العذاب وليس قوله ويستحيون مستأنفا لاتمام تفصيل صنيع فرعون بل هو من جملة البيان أو البدل للعذاب ويدل لذلك قوله تعالى في الآية الأخرى «يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من المفسدين» فعقب الفعلين بقوله إنه كان من المفسدين .

والبلاء الاختبار بالخير والشر قال تعالى «وبلونا هم بالحسنات والسيئات» وهو مجاز مشهور حقيقته بلاء التوب بفتح الباء مع المد وبكسرهما مع القصر وهو تخلقه وترهله ولما كان الاختبار يوجب الضجر والتعب سمي بلاء كأنه يُخلق النفس، ثم شاع في اختبار الشر لأنه أكثر اعتنا بالنفس، وأشهر استعماله إذا أطلق أن يكون للشر فإذا أرادوا به الخير احتاجوا إلى قرينة أو تصريح كقول زهير :

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذي يبلو
فيطلق غالبا على المصيبة التي تحمل بالبعد لأن بها يختبر مقدار الصبر والأناة والمراد هنا المصيبة بدليل قوله عظيم . وقيل أراد به الانجاء والبلاء بمعنى اختبار الشكر وهو بعيد هنا .
وتعلق الإنجاء بالمخاطبين لأن إنجاء سلفهم لإنجاءهم فإنه لو أبقى سلفهم هنالك للحق المخاطبين سوء العذاب وتذبيح الأبناء . أو هو على حذف مضاف أي نجينا آباءكم، أو هو تعبير عن الغائب

بضمير الخطاب إما لنكتة استحضار حاله وإما لكون المخاطبين مثلهم وصورتهم فإن ما ثبت من الفضائل لآباء القبيلة يثبت لأعقابهم فالإتيان بضمير المخاطب على خلاف مقتضى الظاهر على حد ما يقال في قوله تعالى « إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية » فالخطاب ليس بالتفات لأن اعتبار أحوال القبائل يعتبر للخلف ما ثبت منه للسلف .

﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ

تَنْظُرُونَ ﴾ 50

هذا زيادة في التفصيل بذكر نعمة أخرى عظيمة خارقة للعادة بها كان تمام الإنجاء من آل فرعون وفيها بيان مقدار إكرام الله تعالى لهم ومعجزة لموسى عليه السلام وتمدية فعل (فرقنا) إلى ضمير المخاطبين بواسطة الحرف جار على نحو تمدية فعل نجيناكم إلى ضميرهم كما تقدم . وفرق وفرق بالتخفيف والتشديد بمعنى واحد إذ التشديد يفيد تمدية ومعناه الفصل بين أجزاء شيء متصل الأجزاء، غير أن فرق يدل على شدة التفرقة وذلك إذا كانت الأجزاء المفرقة أشد اتصالا وقد قيل إن فرق للأجسام وفرق للمعاني نقله القرافي عن بعض مشايخه وهو غير تام كما تقدم في المقدمة الأولى من مقدمات هذا التفسير بدليل هذه الآية، فالوجه أن فرق بالتشديد لما فيه علاج ومحاولة وأن الخفف والمشدد كليهما حقيقة في فصل الأجسام وأما في فصل المعاني الملتبسة فجاز . وقد اتفقت القراءات المتواترة المشر على قراءة فرقنا بالتخفيف والتخفيف منظور فيه إلى عظيم قدرة الله تعالى فكان ذلك الفرق الشديد خفيفا

* وتصغر في عين العظيم العظائم *

وأل في البحر للعهد وهو البحر الذي عهدوه أعني بحر القلزم المسمى اليوم بالبحر الأحمر وسمته التوراة بحر سوف .

والباء في بكم إما للملابسة كما في طارت به العنقاء وعدا به الفرس . أي كان فرق البحر ملابسا لكم والمراد من الملابسة أنه يفرق وهم يدخلونه فكان الفرق حاصلا بجانبهم . وجوز صاحب الكشف كون الباء للسببية أي بسببكم يعني لأجلكم .

والخطاب هنا كالخطاب في قوله « وإذ نجيناكم من آل فرعون » . وقوله « فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون » هو محل المنة وذكر النعمة وهو نجاتهم من الهلاك وهلاك عدوهم . قال الفرزدق:

كيف ترانى قاليا مجنى قد قتل الله زياداً عني
فيكون قوله، وإذ فرقنا بكم البحر، تمهيداً للمنة لأنه سبب الأمرين النجاة والهلاك وهو
مع ذلك معجزة لموسى عليه السلام .

وقد أشارت الآية إلى ما حدث لبني إسرائيل بعد خروجهم من مصر من لحاق جند
فرعون بهم لمنعهم من مغادرة البلاد المصرية وذلك أنهم لما خرجوا ليلاً إما بإذن من فرعون
كما تقول التوراة في بعض المواضع ، وإما خفية كما عبرت عنه التوراة بالهروب ، حصل
لفرعون ندم على إطلاقهم أو أغراه بعض أعوانه بصدمهم عن الخروج لما في خروجهم من إضاعة
الأعمال التي كانوا يستخرون فيها أو لأنه لما رآهم سلكوا غير الطريق المألوف لاجتياز مصر
إلى الشام ظنهم يرومون الانتشار في بعض جهات مملكته المصرية فخشي شرهم إن هم بعدوا
عن مركز ملكه ومجتمع قوته وجنده .

إن بني إسرائيل لما خرجوا من جهات حاضرة مصر وهي يومئذ مدينة منفيس^(١) لم يسلكوا
الطريق المألوف لبلاد الشام إذ تركوا أن يسلكوا طريق شاطئ بحر الروم (المتوسط)
فيدخلوا برية سینا من غير أن يخترقوا البحر ولا يقطعوا أكثر من اثنتي عشرة مرحلة أعنى
مائتين وخمسين ميلاً وسلكوا طريقاً جنوبية شرقية حول أعلى البحر الأحمر لثلا يسلكوا
الطريق المألوفة الآهلة بقوافل المصريين وجيوش الفراعنة فيصدوهم عن الاسترسال في سيرهم
أو يلحق بهم فرعون من يردم لأن موسى علم بوحي كما قال تعالى « وأوحينا إلى موسى أن
أسر بعبادى إنكم متبعون » إن فرعون لا يلبث أن يصدمهم عن المضي في سيرهم
فلذلك سلك بهم - بالأمر الإلهي - طريقاً غير مطروقة فكانوا مضطرين للوقوف أمام البحر في
موضع يقال له « فم الحيروث » فهناك ظهرت المعجزة إذ فلق الله لهم البحر بياهر قدرته فأمر
موسى أن يضربه بعصاه فانفلق وصار فيه طريق يبس مرت عليه بنو إسرائيل وكان جند
فرعون قد لحق بهم ورام اقتحام البحر وراءهم فانطبق البحر عليهم ففرقوا .

(١) لأن مقر الإسرائيليين كان بمصر السفلى كما تقدم وكانت قاعدتها منفيس وهي يوم دخوله
بني إسرائيل لحكم العالقة، وكان مقر الفراعنة أيام خروج مصر السفلى منهم بمدينة طيبة أو طيبة قاعده
مصر العليا، ثم رجعوا لمنفيس وكان خروج بني إسرائيل من مدينة تسمى رعميس في جهات مصر السفلى .

وقوله « وأغرقنا آل فرعون » أى جنده وأنصاره . ولم يذكر فى هاته الآية غرق فرعون لأن محل المنة هو إهلاك الذين كانوا المباشرين لتسخير بنى إسرائيل وتعذيبهم والذين هم قوة فرعون وقد ذكر غرق فرعون فى آيات أخرى نتكلم عليها فى موضعها إن شاء الله وكان ذلك فى زمن الملك « منفتح » ويقال له « منفطة » أو « مينيتاه » من فراعنة العائلة التاسعة عشرة فى ترتيب فراعنة مصر عند المؤرخين .

قوله « وأنتم تنظرون » جملة حالية من الفاعل وهو ضمير الجلالة فى فرقنا وأنجيننا وأغرقنا مقيدة للعوامل الثلاثة على سبيل امتناع فيها ، ولا يتصور فى التنازع فى الحال إضمار فى الثانى على تقدير إعمال الأول لأن الجملة لا تضرر كما لا يضر فى التنازع فى الظرف نحو سكن وقرأ عندك ولعل هذا مما يوجب إعمال الأول وهذا الحال زيادة فى تقرير النعمة وتمظيمها فإن مشاهدة النعم عليه للنعمة لذة عظيمة لا سيما ومشاهدة إغراق العدو أيضاً نعمة زائدة كما أن مشاهدة فرق البحر نعمة عظيمة لما فيها من مشاهدة معجزة تزيدهم إيماناً وحادث لا تتأتى مشاهدته لأحد . ويجوز أن تكون الجملة حالا من المفعول وهو آل فرعون أى تنظرونهم ، ومفعول تنظرون محذوف ولا يستقيم جملة منزلاً منزلة اللازم . وإسناد النظر إليهم باعتبار أن أسلافهم كانوا ناظرين ذلك لأن النعمة على السلف نعمة على الأبناء لا محالة فضمير الخطاب مجاز .

﴿ وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ ^{٥١} . ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ^{٥٢} ﴾

تذكير لهم بنعمة عفو الله عن جرمهم العظيم بعبادة غيره وذلك مما فعله سلفهم ، وإسناد تلك الأفعال إلى ضمير مخاطبين باعتبار ما عطف عليه من قوله « ثم عفونا عنكم » فإن العفو عن الآباء منة عليهم وعلى أبنائهم يجب على الأبناء الشكر عليه كما تقدم عند قوله « اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم » .

ووقع فى الكشف وتفسير البغوى وتفسير البيضاوى أن الله وعد موسى أن يؤتیه الشريعة بعد أن عاد بنو إسرائيل إلى مصر بعد مهلاك فرعون وهذا وهم فإن بنى إسرائيل لم

يمودوا إلى مصر البتة بعد خروجهم كيف والآيات صريحة في أن نزول الشريعة كان بطور سيناء وأن خروجهم كان ليعطيهم الله الأرض المقدسة التي كتب الله لهم وقد أشار في الكشاف في سورة الدخان إلى التردد فيه ولا ينبغي التردد في ذلك .

وقوله « ثم اتخذتم العجل من بعده » هو المقصود وأما ما ذكر قبله فهو تصهيد وتأسيس لبنائه وتهويل لذلك الجرم إظهارا لسعة عفو الله تعالى وحلمه عنهم . وتوسيط التذكير بالعفو عن هذه السيئة بين ذكر النعم المذكورة مراعاة لترتيب حصولها في الوجود ليحصل غرضان غرض التذكير وغرض عرض تاريخ الشريعة .

والمراد من المواعدة هنا أمر الله موسى أن ينقطع أربعين ليلة لمناجاة الله تعالى وإطلاق الوعد على هذا الأمر من حيث إن ذلك تبهير لموسى ووعد له بكلام الله وإعطاء الشريعة . وقراءة الجمهور هو أعداء بألف بعد الواو على صيغة المفاعلة المقتضية حصول الوعد من جانبيه الواعد والموعود والمفاعلة على غير بابها لمجرد التأكيد على حد سافر وعافاه الله، وعالج المريض وقتله الله، فتكون مجازاً في التحقيق لأن المفاعلة تقتضي تكرار الفعل من فاعلين فإذا أخرجت عن بابها بقي التكرار فقط من غير نظر للفاعل ثم أريد من التكرار لازمه وهو المبالغة والتحقق فتكون بمنزلة التوكيد اللفظي . والأشهر أن المواعدة لما كان غالب أحوالها حصول الوعد من الجانبين شاع استعمال صيغتها في مطلق الوعد وقد شاع استعمالها أيضا في خصوص التواعد بالملاقاة كما وقع في حديث الهجرة « وواعداه غار ثور » . وقول الشاعر :

فواعديه سَرَحَتِي مَالِكُ أَوْ الرَّبُّا بَيْنَهُمَا أَسْهَلَا

واستعملت هنا لأن المناجاة والتكلم يقتضي القرب فهو بمنزلة اللقاء على سبيل الاستمارة ولذلك استغنى عن ذكر الموعود به لظهوره من صيغة المواعدة . وقيل المفاعلة على بابها بتقدير أن الله وعد موسى أن يعطيه الشريعة وأمره بالحضور للمناجاة فوعد موسى ربه أن يمثل لذلك ، فكان الوعد حاصلًا من الطرفين وذلك كاف في تصحيح المفاعلة بقطع النظر عن اختلاف الموعود به ، وذلك لا ينافي المفاعلة لأن مبنى صيغة المفاعلة حصول فعل متماثل من جانبيين لا سيما إذا لم يذكر المتعلق في اللفظ كما هنا لقصد الإيجاز البديع لقصد إعظام المتعلق من الجانبين ، ولك أن تقول سوغ حذفه علم المخاطبين به فإن هذا الكلام مسوق للتذكير لا للاخبار والتذكير يكتفى فيه بأقل إشارة فاستوى الحذف والدكر فرجح الإيجاز وإن كان الثالب اتحاد .

وقرأ أبو عمرو وأبو جعفر ويعقوب وعبدنا بدون ألف عقب الواو على الحقيقة .

وموسى هو رسول الله إلى بنى إسرائيل وصاحب شريعة التوراة وهو موسى بن عمران ولم يذكّر اسم جده ولكن الذى جاء فى التوراة أنه هو وأخوه هارون من سبط لاوى بن يعقوب . ولد بمصر فى حدود سنة ألف وخمسمائة قبل ميلاد عيسى ولما ولدته أمه خافت عليه أن يأخذه القبط فيقتلوه لأنه فى أيام ولادته كان القبط قد ساموا بنى إسرائيل سوء العذاب لأسباب غير مشروعة كما تقدم عند قوله تعالى « يذبحون أبناءكم » فأمر ملك مصر بقتل كل ذكر يولد فى بنى إسرائيل ، وأمّه تسمى « يوحانذ » وهى أيضاً من سبط لاوى وكان زوجها قد توفى حين ولدت موسى فتحيّلت لإخفائه عن القبط مدة ثلاثة أشهر ثم ألهمها الله فأرضعته رضة ووضعته فى سبط منسوج من خوص البردى وطلته بالمغرة والقار لئلا يدخله الماء ووضعته فيه الولد وألقته فى النيل بمقربة من مساكن فرعون على شاطئ النيل ووكلت أختها مريم بأن ترقب الجهة التى يلقيه النيل فيها وماذا يصنع به وكان ملك مصر فى ذلك الوقت تقريباً هو فرعون رعمسيس الثانى ، ولما حملته النهر كانت ابنة فرعون المسماة ثرموت مع جوار لها يمشين على حافة النهر لقصد السباحة والتبرّد فى مائه قيل كانوا فى مدينة عين شمس فلما بصرت بالسبط أرسلت أمة لها لتنظر السبط فلما فتحتّه وجدن الصبي فأخذته ابنة فرعون إلى أمها وأظهرت مريم أخت موسى نفسها لابنة فرعون فلما رأت رقة ابنة فرعون على الصبي قالت إن فينا مرضعاً فأذهب فادعوها لترضعه ؟ فقالت نعم فذهبت وأتت بأم موسى . وأخذت امرأة فرعون الولد وتبنته وسمته موسى قيل إنه مركب من كلمة « مو » بمعنى الماء وكلمة « شى » بمعنى المنقذ وقد صارت فى العربية موسى والأظهر أن هذا الاسم مركب من اللغة العبرية لا من القبطية فلعله كان له اسم آخر فى قصر فرعون وأنه غير اسمه بعد ذلك . ونشأ موسى فى بيت فرعون كولد له ولما كبر علم أنه ليس بابن لفرعون وأنه إسرائيلى ولعل أمه أعلمته بذلك وجعلت له أمارات يوقن بها وأنشأه الله على حب العدل ونصر الضعيف وكان موسى شديداً قوى البنية ولما بلغ أشده فى حدود نيف وثلاثين من عمره حدث له حادث قتل فيه قبطياً انتصاراً لإسرائيلى ولعل ذلك كان بعد مفارقتة لقصر فرعون أى بعد موت مرييه فخاف موسى أن يقتص منه وهاجر من مصر ومر فى مهاجرته بمدين وتزوج ابنة شعيب ثم خرج من مدين بعد عشر سنين وعمره يومئذ نيف وأربعون سنة .

وأوحى الله إليه في طريقه أن يخرج بنى إسرائيل من مصر وينقذهم من ظلم فرعون فدخل مصر ولقى أخاه هارون في جملة قومه في مصر وسعى في إخراج بنى إسرائيل من مصر بما قصه الله في كتابه وكان خروجه بينى إسرائيل من مصر في حدود سنة ١٤٦٠ ستين وأربعمائة وألف قبل المسيح في زمن منفتحاح الثانى وتوفى موسى عليه السلام قرب أريحا على جبل نيبو سنة ١٣٨٠ ثمانين وثلاثمائة وألف قبل ميلاد عيسى ودفن هنالك وقبره غير معروف لأحد كما هو نص التوراة .

وقوله «أربعين ليلة» انتصب على أنه ظرف لمعلق واعدنا وهو اللقاء الموعود به ناب هذا الظرف عن المعلق أى مناجاة وغيرها فى أربعين ليلة إن جعل واعدنا مسلوب المفاعلة وإن أبقى على ظاهره قدرنا متعلقين وعلى كلا التقديرين فانتصاب أربعين على الظرفية لذلك المحذوف على أن إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه مجاز شائع فى كلام البلغاء ومنه « واتقوا يوماً لا تجزى نفس » كما تقدم والأمور التى اشتملت عليها الأربعون ليلة معلومة للمخاطبين يتذكرونها بمجرد الإلماع إليها .

وبما حررناه فى قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » تستغنى عن تطويلات واحتمالات جرت فى كلام الكتّاب هنا من وجوه ذكرها التفترانى وعبد الحكيم وقد جمع الوجه الذى أبديناه محاسنها . وجعل الميقات ليالى لأن حسابهم كان بالأشهر القمرية .

وعطف جملة « اتخذتم العجل من بعده » بحرف ثم الذى هو فى عطف الجمل للتراخى الترتيبى للإشارة إلى ترتيب فى درجات عظم هذه الأحوال وعطف ثم عفونا عنكم من بعد ذلك أيضاً لتراخى مرتبة العفو العظيم عن عظم جرمهم فروعى فى هذا التراخى أن ما تضمنته هذه الجمل عظام أمور فى الخير وضده تنبيهاً على عظم سعة رحمة الله بهم قبل المعصية وبعدها وحذف المفعول الثانى لا اتخذتم لظهوره وعلمهم به ولشناعة ذكره وتقديره معبوداً أو إلهاً وبه تظهر فائدة ذكر من بعده لزيادة التشنيع بأنهم كانوا جديرين بانتظارهم الشريعة التى تريدكم كما لا بالنكوص على أعقابهم عما كانوا عليه من التوحيد والانغماس فى نعم الله تعالى وبأنهم كانوا جديرين بالوفاء لموسى فلا يحدثوا ما أحدثوا فى مغيبه بعد أن رأوا معجزاته وبعد أن نهاهم عن هاته العباداة لما قالوا له « اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون الآية . وفائدة ذكر من للإشارة إلى أن الاتحاد ابتداء من أول أزمان بعدية مغيب موسى عليه السلام

وهذه أيضاً حالة غريبة لأن شأن التنزيل عن العهد أن يكون بعد طول الغيب على أنه ضعف في العهد كما قال الحرث بن كعدة :

فما أدري أغيرهم تناء وطول العهد أم مال أصابوا

ففي قوله من بعده تعريض بقلة وفائهم في حفظ عهد موسى .

وقوله من بعده أى بعد مغيبه وتقدير المضاف مع بعد المضاف إلى اسم المتحدث عنه شائع في كلام العرب لظهوره بحسب المقام وإذا لم يكن ما يعنيه من المقام فالأكثر أنه يراد به بعد الموت كما في قوله تعالى قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا، وقوله ذرألم ترالى الملا من بنى إسرائيل من بعد موسى .

وإنما اتخذوا العجل تشبها بالكنعانيين الذين دخلوا إلى أرضهم وهم الفنيقيون سكان سواحل بلاد الشام فإنهم كانوا عبدة أوثان وكان العجل مقدساً عندهم وكانوا يمثلون أعظم الآلهة عندهم بصورة إنسان من نحاس له رأس عجل جالس على كرسي ماداً ذراعيه كمتناول شئ . يحتضنه وكانوا يحمونه بالنار من حفرة تحت كرسیه لا يتفطن لها الناس فكانوا يقربون إليه القرابين وربما قربوا له أطفالهم صغاراً فإذا وضع الطفل على ذراعيه اشتوى فظنوا ذلك أمانة قبول القرбан فتباً لجهلهم وما يصنعون . وكان يسمى عندهم « بعل » وربما سموه « مولوك » وهم أمة سامية لغتها وعوائدها تشبه في الغالب لغة وعوائد العرب فلما مر بهم بنو إسرائيل قالوا لموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة فانتهرهم موسى وكانوا يخشونه فلما ذهب للمناجاة واستخلف عليهم هارون استتصمفوه وظنوا أن موسى هلك فاتخذوا العجل الذى صنعوه من ذهب وفضة من حليتهم وعبدوه .

وقوله « وأنتم ظالمون » حال مقيدة لاتخذتم ليكون الاتخاذ مقترنا بالظلم من مبدئه إلى منتهاه وفائدة الحال الإشعار بأنقطاع عذرهم فيما صنعوا وأن لا تأويل لهم في عبادة العجل أولأنهم كانوا مدة إقامتهم بمصر ملازمين للتوحيد محافظين على وصية إبراهيم ويعقوب لذريتهما بملازمة التوحيد فكان انتقالهم إلى الإشراك بعد أن جاءهم رسول انتقالا عجيباً .

فلذلك كانوا ظالمين في هذا الصنع ظالماً مضاعفاً فالظاهر أن ليس المراد بالظلم في هاته الآية الشرك والكفر وإن كان من معانى الظلم في اصطلاح القرآن لظهور أن اتخاذ العجل

ظلم فلا يكون للحال معه موقع . وقد اطلعت بعد هذا على تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي فوجده قال وأنتم ظالمون أى لاشبهة لكم فى اتخاذها .

وقوله « ثم عفونا عنكم من بعد ذلك » هو محل المنة وعطفه بـ ثم لتراخى رتبة هذا العفو فى أنه أعظم من جميع تلك النعم التى سيق عدها فيه زيادة المنة فالقصد من الكلام هو المعطوف بـ ثم وأما ما سبق من قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » إلخ فهو تمهيد له وتوصيف لما حلف بهذا العفو من عظم الذنب . وقوله من بعد ذلك حال من ضمير عفونا متقدمة للعفو إعجاباً به أى هو عفو حال حصوله بعد ذلك الذنب العظيم وليس ظرفاً لغواً متعلقاً بعفونا حتى يقال إن ثم دلت على معناه فيكون تأكيداً لدلول ثم تأخير العفو فيه وإظهار شناعته بتأخير العفو عنه وإنما جاء قوله ذلك مقترناً بكاف خطاب الواحد فى خطاب الجماعة لأن ذلك لكونه أكثر أسماء الإشارة استعمالاً بالافراد إذ خطاب المفرد أكثر غلب فاستعمل لخطاب الجمع تنبيهاً على أن الكاف قد خرجت عن قصد الخطاب إلى معنى البعد ومثل هذا فى كلام العرب كثير لأن التثنية والجمع شيئان خلاف الأصل لا يصار إليهما إلا عند تعيين معناه فإذا لم يقصد تعيين معناه فالصير إليهما اختيار محض .

وقوله « لعلكم تشكرون » رجاء لحصول شكرهم ، وعدل عن لام التعليل إيماء إلى أن شكرهم مع ذلك أمر يتطرقه احتمال التخاف فذكر حرف الرجاء دون حرف التعليل من بدیع البلاغة فتفسير لعل بمعنى لسى يفيت هذه الخصوصية وقد تقدم كيفية دلالة لعل على الرجاء فى كلام الله تعالى عند قوله « يا أيها الناس اعبدوا ربكم - إلى قوله - لعلكم تتقون » . ومعنى الشكر تقدم فى قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » ولاغزالي فيه باب حافل عدلنا عن ذكره لطوله فارجع إليه فى كتاب الإحياء .

﴿ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾⁵³

هذا تذكير بنعمة نزول الشريعة التى بها صلاح أمورهم وانتظام حياتهم وتأليف جماعتهم مع الإشارة إلى تمام النعمة وهم يعدونها شعار مجدهم وشرفهم لسعة الشريعة المنزلة لهم حتى كانت كتاباً فكانوا به أهل كتاب أى أهل علم تشريع . والمراد من الكتاب التوراة التى أوتيتها موسى فالتعريف للعهد، ويعتبر معها ما ألحق بها على نحو ما قدمناه فى قوله تعالى « ذلك

الكتاب». والفرقان مصدر بوزن فعلان مشتق من الفرق وهو الفصل استعير لتمييز الحق من الباطل فهو وصف لنوى للتفرقة فقد يطلق على كتاب الشريعة وعلى المعجزة وعلى نصر الحق على الباطل وعلى الحجة القائمة على الحق وعلى ذلك جاءت آيات «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده» ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان «فلعله أراد المعجزات لأن هارون لم يوث وحيًا وقال (يوم الفرقان يوم التقى الجمعان) يعنى يوم النصر يوم بدر وقال (وأنزل الفرقان) عطفاً على «نزل عليك الكتاب بالحق وأنزل التوراة والإنجيل» الآية. والظاهر أن المراد به هنا المعجزة أو الحجة لئلا يلزم عطف الصفة على موصوفها إن أريد بالفرقان الكتاب الفارق بين الحق والباطل والصفة لا يجوز أن تتبع موصوفها بالعطف ومن نظر ذلك بقول الشاعر:

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتبية في الزدحم

فقد سها لأن ذلك من عطف بعض الصفات على بعض لا من عطف الصفة على الموصوف كما نبه عليه أبو حيان.

وقوله «لعلكم تهتدون» هو محل المنة لأن إتيان الشريعة لو لم يكن لا هتدائهم وكان خاصراً على عمل موسى به لم يكن فيه نعمة عليهم. والقول في لعلكم تهتدون كالقول في لعلكم تشكرون السابق.

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَلْقَوْنِي أَنْتُمْ ظَالِمُونَ أَنْفُسَكُمْ بِاتَّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ 54

هذه نعمة أخرى وهي نعمة نسخ تكليف شديد عليهم كان قد جعل جباراً لما اقترفوه من إثم عبادة الوثن فحصل العفو عنهم بدون ذلك التكليف فتمت المنة وبهذا صح جعل هذه منة مستقلة بعد المنة المتضمن لها قوله تعالى «ثم عفونا عنكم من بعد ذلك» لأن العفو عن المؤاخذه بالذنب في الآخرة قد يحصل مع العقوبة الدنيوية من حد ونحوه وهو حينئذ منة إذ لو شاء الله لجعل للذنب عقابين دنيوي وأخروي كما كان المذنب النفس والبدن ولكن الله برحمته

جعل الحدود جوارب في الإسلام كما في الحديث الصحيح فلما عفا الله عن بني إسرائيل على أن يقتلوا أنفسهم فقد تفضل بإسقاط العقوبة الأخروية التي هي أثر الذنب ولما نسخ تكليفهم بقتل أنفسهم فقد تفضل بذلك فصارت متتان .

فقول موسى لقومه « إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم » تشريع حكم لا يكون مثله إلا عن وحى لا عن اجتهد وإن جاز الاجتهاد للأنبياء فإن هذا حكم مخالف لقاعدة حفظ النفوس التي قيل قد اتفق عليها شرائع الله فهو يدل على أنه كلهم بقتل أنفسهم قتلا حقيقة إما بأن يقتل كل من عبد العجل نفسه فيكون المراد بالأنفس الأرواح التي في الأجسام فالفاعل والمفعول واحد على هذا وإنما اختلفا بالاعتبار كقوله « ظلمتم أنفسكم » وقول ابن أذينة :

وإذا وجدت لها وساوس سلوة شفع الفؤاد إلى الضمير فسلمها

وإما بأن يقتل من لم يعبدوا العجل عابديه، وكلام التوراة في هذا الغرض في غاية الإبهام وظاهره أن موسى أمره الله أن يأمر اللاويين (الذين هم من سبط لاوى الذى منه موسى وهارون) أن يقتلوا من عبد العجل بالسيف وأنهم فعلوا وقتلوا ثلاثة آلاف نفس ثم استشفع لهم موسى فغفر الله لهم أى فيكون حكم قتل أنفسهم منسوخاً بعد العمل به ويكون المعنى فليقتل بعضهم بعضاً، فالأنفس مراد بها الأشخاص كما في قوله تعالى « فإذا دخلتهم بيوتاً فسلموا على أنفسكم » أى فليسلم بعضهم على بعض وقوله « وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم » أى لا يفسك بعضهم دماء بعض وقوله عقبه « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » فالفاعل والمفعول متغايران . ومن الناس من حمل الأمر بقتل النفس هنا على معنى القتل المجازى وهو التذليل والقهر على نحو قول امرئ القيس « فى أعشار قلب مقتل » وقوله خمر مقتلة أو مقتولة، أى مذلة سورتها بالماء . قال بجير بن زهير :

إن التي ناولتني فرددتها قُتِلَتْ قُتِلَتْ فهايتها لم تُقْتَلْ^(١)

وفيه بعد عن اللفظ بل مخالفة لغرض الامتنان لأن تذليل النفس وقهرها شريعة

غير منسوخة .

(١) ومن معنى القتل في التذليل جاء معنى مجازى آخر وهو إطلاق القتل على إتيان العمل لأن في الإتيان تذيلاً للمصنوع من ذلك قولهم قتل اللسان علماً، وفري الدهر خبرة وقوله تعالى « وما قتلوه يقينا » على وجه

والظلم هنا الجناية والمعصية على حد قوله « إن الشرك لظلم عظيم » . والفاء في قوله « فقتلوا » فاء التسبب لأن الظلم سبب في الأمر بالتوبة فالفاء لتفريع الأمر على الخبر وليست هذا عاطفة عند الزمخشري وابن الحاجب إذ ليس بين الخبر والإنشاء ترتيب في الوجود، ومن النحاة من لا يرى الفاء تخرج عن العطف وهو الجارى على عبارات الجمهور مثل صاحب المغنى اللبيب فيجعل ذلك عطف إنشاء على خبر ولا ضير في ذلك . وذكر التوبة تقدم في قوله تعالى « فقتل آدم من ربه كلمات فتاب عليه » .

والفاء في قوله « فافتلوا أنفسكم » ظاهرة في أن قتلهم أنفسهم بيان للتوبة المشروعة له فتكون الفاء للترتيب الذكري وهو عطف مفصل على مجمل كقوله تعالى « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة » كما في معنى اللبيب وهو يقتضى أنها تفيد الترتيب لا التعقيب . وأما صاحب الكشف فقد جوز فيه وجهين أحدهما تأويل الفعل المعطوف عليه بالعزم على الفعل فيكون ما بعده مرتباً عليه ومعقباً وهذا الوجه لم يذكره صاحب المغنى وهذا لا يتأتى في قوله تعالى : « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا » . وثانيهما جعل التوبة المطلوبة شاملة لأقوال وأعمال آخرها قتلهم أنفسهم فتكون الفاء للترتيب والتعقيب أيضاً .

وعندى أنه إذا كانت الجملة الثانية منزلة منزلة البيان من الجملة الأولى وكانت الأولى معطوفة بالفاء كان الأصل في الثانية أن تقطع عن العطف فإذا قرنت بالفاء كما في هذه الآية كانت الفاء الثانية مؤكدة للأولى، ولعل ذلك إنما يحسن في كل جملتين تكون أولاهما فعلاً غير محسوس وتكون الثانية فعلاً محسوساً مبيناً للفعل الأول فينزل منزلة حاصل عقبه فيقرن بالفاء لأنه لا يحصل تمامه إلا بهد تقرير الفعل الأول في النفس ولذلك قربه صاحب الكشف بتأويل الفعل الأول بالعزم في بعض المواضع .

والبارى هو الخالق الخلق على تناسب وتعديل فهو أخص من الخالق ولذلك أتبع به الخالق في قوله تعالى « هو الله الخالق البارى » .

وتعبير موسى عليه السلام في كلامه بما يدل على معنى لفظ البارى في العربية تحريض على التوبة لأنها رجوع عن المعصية ففيها معنى الشكر وكون الخلق على مثال متناسب يزيد تحريضاً على شكر الخالق .

وقوله « فتاب عليكم » ظاهر في أنه من كلام الله تعالى عند تذكيرهم بالنعمة وهو محل التذكير من قوله « وإذ قال موسى لقومه » إلخ فالماضي مستعمل في بابه من الإخبار وقد جاء على طريقة الالتفات لأن المقام للتكلم فعدل عنه إلى الغيبة ورجحه هنا سبق معاد ضمير الغيبة في حكاية كلام موسى. وعطف الفاء على محذوف إيجازاً، أى ففعلتم فتاب عليكم أوفعزتم فتاب عليكم، على حد « أن اضرب بعصاك البحر فانقلب » أى فضرب ، وعطف بالفاء إشارة إلى تعقيب جرمهم بتوبته تعالى عليهم وعدم تأخيرها إلى ما بعد استئصال جميع الذين عبدوا العجل بل نسخ ذلك بقرب نزوله بعد العمل به قليلاً أو دون العمل به وفي ذلك رحمة عظيمة بهم إذ حصل العفو عن ذنب عظيم بدون تكليفهم توبة شاقة بل اكتفاء بتجرد ندمهم وعزمهم على عدم الدود لذلك .

ومن البعيد أن يكون « فتاب عليكم » من كلام موسى لما فيه من لزوم حذف في الكلام غير واضح القرينة؛ لأنه يلزم تقدير شرط تقديره فإن فعلتم يتب عليكم فيكون مراداً منه الاستقبال والفاء فصيحة، ولأنه يعرى هذه الآية عن محل النعمة المذكور به إلا تضمننا .

وجملة « إنه هو التواب الرحيم » خبر وثناء على الله ، وتأكيده بحرف التوكيد لتنزيلهم منزلة من يشك في حصول التوبة عليهم لأن حالهم في عظم جرمهم حال من يشك في قبول التوبة عليه وإنما جمع التواب مع الرحيم لأن توبته تعالى عليهم كانت بالعفو عن زلة اتخذهم العجل وهي زلة عظيمة لا يفرها إلا الغفار ، وبالنسخ لحكم قتلهم وذلك رحمة فكان للرحيم موقع عظيم هنا وليس هو لمجرد الثناء .

﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ٥٥ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٦ ﴾

تذكير بنعمة أخرى نشأت بعد عقاب على جفاء طبع فحل المنة والنعمة هو قوله « ثم بعثناكم » وما قبله تمهيد له وتأسيس لبنائه كما تقدم في قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » الآية . والقائلون هم أسلاف المخاطبين وذلك أنهم قالوا لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة .

والظاهر أن هذا القول وقع منهم بعد العفو عن عبادتهم العجل كما هو ظاهر ترتيب الآيات روى ذلك البغوى عن السدى ، وقيل إن ذلك سأله عند مناجاته وأن السائلين هم السبعون الذين اختارهم موسى للمعوقات وهم المعبر عنهم في التوراة بالكهنة وبشيوخ بني إسرائيل وقيل سأل ذلك جمع من عامة بني إسرائيل نحو العشرة الآلاف وهذان القولان حكاهما في الكشف وليس في التوراة ما هو صريح لترجيح أحد القولين ولا ما هو صريح في وقوع هذا السؤال ولكن ظاهر ما في سفر التثنية منها ما يشير إلى أن هذا الاقتراح قد صدروا أنه وقع بعد كلام الله تعالى الأول لموسى لأنها لما حكى تذكير موسى في مخاطبة بني إسرائيل ذكرت ما يغير كيفية المناجاة الأولى إذ قال (١) فلما سمعتم الصوت من وسط الظلام والجبل يشتعل بالنار تقدم إلى جميع رؤساء أسباطكم وشيوخكم وقلتم هو ذا الرب إلهنا قد أرانا مجده وعظمته وسمعنا صوته من وسط النار إن عندما نسمع صوت الرب إلهنا أيضا نموت تقدم أنت واسمع كل ما يقول لك الرب إلهنا وكلمنا بكل ما يكلمك به الرب الخ فهذا يؤذن أن هنالك ترقبا كان منهم لرؤية الله تعالى وأنهم أصابهم ما بلغ بهم مبلغ الموت ، وبعد فالقرآن حجة على غيره مصدقا لما بين يديه ومهيئنا عليه. والظاهر أن ذلك كان في الشهر الثالث بعد خروجهم من مصر .

ومعنى لا تؤمن لك يحتمل أنهم توقعوا الكفر إن لم يروا الله تعالى أى أنهم يرتدون في المستقبل عن إيمانهم الذى اتصفوا به من قبل ، ويحتمل أنهم أرادوا الإيمان الكامل الذى دليله المشاهدة أى أن أحد هذين الإيمانين ينتفى إن لم يروا الله جهرة لأن لنفى المستقبل قال سيبويه « لا لنفى يفعل ولن لنفى سيفعل » وكما أن قولك سيقوم لا يقتضى أنه الآن غير قائم فليس في الآية ما يدل على أنهم كفروا حين قولهم هذا ولكنها دالة على عجزهم وقلة اكتراثهم بما أوتوا من النعم وما شاهدوا من المعجزات حتى راموا أن يروا الله جهرة وإن لم يروه دخلهم الشك في صدق موسى وهذا كقول القائل إن كان كذا فأنا كافر . وليس في القرآن ولا في غيره ما يدل على أنهم قالوا ذلك عن كفر .

وإنما عدى تؤمن باللام لتضمينه معنى الإقرار بالله ولن تقررك بالصدق والذى دل على هذا الفعل المحذوف هو اللام وهى طريقة التضمن .

(١) انظر سفر التثنية الإصحاح ٥ .

والجهره مصدر بوزن فعلة من الجهر وهو الظهور الواضح فيستعمل في ظهور الذوات والأصوات حقيقة على قول الراغب إذ قال «الجهر ظهور الشيء بإفراط إما بحاسة البصر نحو رأيته جهارا ومنه جهر البر إذا أظهر ماءها، وإما بحاسة السمع نحو «وإن تجهر بالقول» وكلام الكشف مؤذن بأن الجهر مجاز في الرؤية بتشبيه الذي يرى بالعين بالجاهر بالصوت والذي يرى بالقلب بالخافت، وكان الذي حداه على ذلك اشتهاستعمال الجهر في الصوت وفي هذا كله بعد إذ لا دليل على أن جهره الصوت هي الحقيقة ولا سبيل إلى دعوى الاشتهاار في جهره الصوت حتى يقول قائل إن الاشتهاار من علامات الحقيقة على أن الاشتهاار إنما يعرف به المجاز القليل الاستعمال، وأما الأشهرية فليست من علامات الحقيقة . ولأنه لا نكتة في هذه الاستعارة ولا غرض يرجع إلى المشبه من هذا التشبيه فإن ظهور الذوات أوضح من ظهور الأصوات . وانتصب جهره على المفعول المطلق لبيان نوع فعل ترى لأن من الرؤية ما يكون لمحة أو مع سائر شفاف فلا تكون واضحة .

ووجه المدول عن أن يقول عيانا إلى قوله جهره لأن جهره أفصح لفظا لخفته، فإنه غير مبدوء بحرف حلق والابتداء بحرف الحلق أتعب للحلق من وقوعه في وسط الكلام ولسلامته من حرف العلة وكذلك يجتبي البلفاء بعض الألفاظ على بعض لحسن وقعها في الكلام وخفتها على السمع وللقرآن السهم المعلى في ذلك وهو في غاية الفصاحة .

وقوله «فأخذتكم الصاعقة» أي عقوبة لهم عما بدا منهم من العجرفة وقلة الاكتراث بالمعجزات . وهذه عقوبة دنيوية لاتدل على أن المعاقب عليه حرام أو كفر لا سيما وقد قدر أن موتهم بالصاعقة لا يدوم إلا قليلا فلم تكن مثل صاعقة عاد وثمود . وبه تعلم أن ليس في إصابة الصاعقة لهم دلالة على أن رؤية الله تعالى مستحيلة وأن سؤاها والإلحاح فيه كفر كما زعم المعتزلة وأن لا حاجة إلى الجواب عن ذلك بأن الصاعقة لا اعتقادهم أنه تعالى يشبه الأجسام فكانوا بذلك كافرين إذ لا دليل في الآية ولا غيرها على أنهم كفروا ، كيف وقد سأل الرؤية موسى عليه السلام .

والصاعقة نار كهربائية من السحاب تحرق من أصابته، وقد لا تظهر النار ولكن يصل هواؤها إلى الأحياء فيختنقون بسبب ما يخاط الهواء الذي يتنفسون فيه من الحوامض الناشئة عن شدة الكهرباء، وقد قيل: إن الذي أصابهم نار، وقيل سمعوا صعقة فماتوا .

وقوله، « وأنتم تنظرون » فائدة التقييد بهذا الحال عند صاحب الكشف الدلالة على أن الصاعقة التي أصابتهم نار الصاعقة لأصوتها الشديد لأن الحال دلت على أن الذي أصابهم مما يرى، وقال القرطبي أي وأنتم ينظر بعضكم إلى بعض أي مجتمعون . وعندى أن منقول تنظرون محذوف وأن تنظرون بمعنى تحديق الأنظار عند رؤية السحاب على جبل الطور طمعا أن يظهر لهم الله من خلاله لأنهم اعتادوا أن الله يكلم موسى كلاما يسمعه من خلال السحاب كما تقوله التوراة في مواضع ، ففائدة الحال إظهار أن العقوبة أصابتهم في حين الإساءة والعجرفة إذ طمعوا فيما لم يكن لينال لهم .

وقوله « ثم بعثناكم من بعد موتكم » إيجاز بديع، أي فتم من الصاعقة « ثم بعثناكم من بعد موتكم » وهذا خارق عادة جملة الله معجزة لموسى استجابة لدعائه وشفاعته أو كرامة لهم من بعد تأديبهم إن كان السائلون هم السبعين فإنهم من صالحى بنى إسرائيل .
فإن قلت إذا كان السائلون هم الصالحين فكيف عوقبوا .

قلت قد علمت أن هذا عقاب دنيوى وهو ينال الصالحين ويسمى عند الصوفية بالعتاب وهو لا ينافى الكرامة، ونظيره أن موسى سأل رؤية ربه فتجلى الله للجبل ف« جعله دكا وخر موسى صدقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك » .

فإن قلت إن الموت يقتضى انحلال التركيب المزاجى فكيف يكون البعث بعده في غير يوم إعادة الخلق قلت: الموت هو وقوف حركة القلب وتمطيل وظائف الدورة الدموية فإذا حصل عن فساد فيها لم تعقبه حياة إلا في يوم إعادة الخلق وهو المعنى بقوله تعالى « لا يدورون فيها الموت إلا الموتة الأولى » وإذا حصل عن حادث قاهر مانع وظائف القلب من عملها كان للجسد حكم الموت في تلك الحالة لكنه يقبل الرجوع إن عادت إليه أسباب الحياة بزوال الموانع العارضة، وقد صار الأطباء اليوم يعتبرون بعض الأحوال التي تعطل عمل القلب اعتبار الموت ويمالجون القلب بأعمال جراحية تعيد إليه حركته . والموت بالصاعقة إذا كان عن اختناق أو قوة ضغط الصوت على القلب قد تعقبه الحياة بوصول هواء صاف جديد وقد يطول زمن هذا الموت في العادة ساعات قليلة ولكن هذا الحادث كان خارق عادة فيمكن أن يكون موتهم قد طال يوما وليلة كما روى في بعض الأخبار ويمكن دون ذلك .

﴿وَضَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَمَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^{٥٧}

عطف وظللنا على بعثناكم . وتعقيب ذكر الوحشة بذكر جائزة شأن الرحيم في تربية عبده ، والظاهر أن تظليل الغمام ونزول المن والسلوى كان قبل سؤالهم رؤية الله جهرة لأن التوراة ذكرت نزول المن والسلوى حين دخولهم في بركة سين بين إيليم وسينا في اليوم الثاني عشر من الشهر الثاني من خروجهم من مصر حين اشتاقوا أكل الخبز واللحم لأنهم في رحلتهم ما كانوا يطبخون بل الظاهر أنهم كانوا يقتاتون من ألبان مواشيهم التي أخرجوها معهم . ومما تنبته الأرض . وأما تظليلهم بالغمام فالظاهر أنه وقع بعد أن سألوا رؤية الله لأن تظليل الغمام وقع بعد أن نصب لهم موسى خيمة الاجتماع محل القرايين ومحل مناجاة موسى وقبلة الداعين من بني إسرائيل في بركة سيناء فلما تمت الخيمة سنة اثنتين من خروجهم من مصر غطت سحابة خيمة الشهادة ومتى ارتفعت السحابة عن الخيمة فذلك إذن لبني إسرائيل بالرحيل فإذا حلت السحابة حلوا إلخ كذا تقول كتبهم^(١) .

فلما سأل بنو إسرائيل الخبز واللحم كان المن ينزل عليهم في الصباح والسلوى تسقط عليهم في المساء بمقدار ما يكفي جميعهم ليومه أو ليلته إلا يوم الجمعة فينزل عليهم منهما ضعف الكمية لأن في السبت انقطاع النزول .

والمن مادة صمغية جوية ينزل على شجر البادية شبه الدقيق المبلول ، فيه حلاوة إلى الحموضة ولونه إلى الصفرة ويكثر بوادي تركستان وقد ينزل بقلعة غيرها ولم يكن يعرف قبل في بركة سيناء . وقد وصفته التوراة^(٢) بأنه ، دقيق مثل القشور يسقط ندى كالجليد على الأرض وهو مثل زر الكزبرة أبيض وطعمه كرقاق بمسل وسمته بنو إسرائيل منا ، وقد أمروا أن لا يبقوا منه للصباح لأنه يتولد فيه دود وأن يلتقطوه قبل أن تحمى الشمس لأنها تذيبه فكانوا إذا التقطوه طحنوه بالراحا أو دقوه بالهاون وطبخوه في القدور وعملوه ملات وكان طعمه كطعم قطائف زيت^(٣) وأنهم أكلوه أربعين سنة حتى جاءوا إلى طرف أرض كنعان يريد إلى حبرون .

(١) سفر الخروج من الإصحاح ٢٥ - ٣٣ وسفر العدد الإصحاح ٩ .

(٢) سفر الخروج الإصحاح ١٦ . (٣) سفر العدد الإصحاح ١١ .

وأما السلوى فهي اسم جنس جمى واحده سلوة وقيل لا واحد له وقيل واحده وجمعه سواء وهو طائر برى لذيق اللحم سهل الصيد كانت تسوقه لهم ريح الجنوب كل مساء فيمسكونه قبضاً ويسمى هذا الطائر أيضاً السمانى بضم السين وفتح الميم مخففة بعدها ألف فنون مقصور كجبارى . وهو أيضاً اسم يقع للواحد والجمع ، وقيل هو الجمع وأما المفرد فهو سماناة .

وقوله « كلوا من طيبات ما رزقناكم » مقول قول محذوف لأن المخاطبين حين نزول القرآن لم يؤمروا بذلك فدل على أنه من بقية الخبر عن أسلافهم .

وقوله « وما ظلمونا » قدره صاحب الكشف معطوفاً على مقدر أى فظلموا وقرره شارحوه بأن ما ظلمونا نقي لظلم متعلق بمفعول معين وهو ضمير الجلالة وهذا النقي يفيد في المقام الخطابى أن هنالك ظلماً متعلقاً بغير هذا المنصوب إذ لو لم يكن الظلم واقعاً لنقي مطلقاً بأن يقال « وما ظلموا » . وليس المعنى عليه وأنه إنما قدر في الكشف الفعل المحذوف مقترناً بالفاء لأن الفاء في عطف الجمل تفيد مع الترتيب والتعقيب معنى السببية غالباً ، فتكون الجملة المعطوفة متسببة عن الجملة المعطوف عليها فشبه وقوع ظلمهم حين كفروا النعمة عقب الإحسان بترتب السبب على السبب في الحصول بلا ريث وبدون مراقبة ذلك الإحسان حتى كأنهم يأتون بالظلم جزاء للنعمة ، ورمى إلى لفظ المشبه به برديفه وهو فاء السببية وقرينة ذلك ما يعلمه السامع من أن الظلم لا يصلح لأن يكون مسبباً عن الإنعام على حد قولك أحسنتُ إلى فلان فأساء إلىَّ وقوله تعالى « وتجمعون رزقكم أنكم تكذبون » أى تجمعون شكر رزقكم أنكم تكذبون فالفاء مجاز لغير الترتيب على أسلوب قولك : أنعمتُ عليه فكفر . ولك أن تقول إن أصل معنى الفاء العاطفة الترتيب والتعقيب لا غير وهو المعنى الملازم لها في جميع مواقع استعمالها فإن الاطراد من علامات الحقيقة . وأما الترتيب أى السببية فأمر عارض لها فهو من المجاز أو من مستتبعات التراكيب ألا ترى أنه يوجد تارة ويتخلف أخرى فإنه مفقود في عطف المفردات نحو جاء زيد فعمرو وفى كثير من عطف الجمل نحو قوله تعالى « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك » فلذلك كان معنى السببية حينما استفيد محتاجاً إلى القرائن فإن لم تتطلب له علاقة قلت هو من مستتبعات تراكيب بقرينة المقام وإن تطلبت له علاقة - وهى لاتعوزك - قلت هو مجاز لأن أكثر الأمور الحاصلة عقب غيرها

يكون موجب التعقيب فيها هو السببية ولو عرفنا ولو ادعاء فليس خروج الفاء عن الترتيب هو المجاز بل الأمر بالعكس . ومما يدل على أن حقيقة الفاء العاطفة هو الترتيب والتعقيب فقط أن بعض البيانين جملوا قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً » اللام فيه مستعارة لمعنى فاء التعقيب أى فكان لهم عدواً فجملوا الفاء حقيقة في التعقيب ولو كانت للترتيب لساوت اللام فلم تستقم الاستعارة فيكون الوجه الحامل للزخشرى على تقدير المحذوف مقترنا بالفاء هو أنه رأى عطف الظلم على « وظللنا عليكم الغمام » وما بعده بالواو ولا يحسن لعدم الجهة الجامعة بين الامتنان والذم والمناسبة شرط في قبول الوصل بالواو بخلاف العطف بالفاء، فتعين إما تقدير ظلموا مستأنفا بدون عطف وظاهر أنه ليس هنالك معنى على الاستئناف وإما ربط ظلموا بعاطف سوى الواو وليس يصلح هنا غير الفاء لأن المعطوف حصل عقب المعطوف عليه فكان ذلك التعاقب في الخارج مغنيا عن الجهة الجامعة ولذلك كانت الفاء لا تستدعى قوة مناسبة كمناسبة الواو ولكن مناسبة في الخيال فقط وقد وجدت هنا لأن كون المعطوف حصل في الخارج عقب المعطوف عليه مما يجعله حاضرا في خيال الذى يتكلم عن المعطوف عليه، وأما قبح نحو قولك جاء زيد فصاح الديك فلقلة جدوى هذا الخبر ألا تراه يصير حسناً لو أردت بقولك فصاح الديك معنى التوقيت بالفجر فهذا ظهر أنه لم يكن طريق لربط الظلم المقدر بالفعلين قبله إلا الفاء .

وفى ذلك الإخبار والربط والتصدي لبيانه مع غرابة هذا التعقيب تعريض بمذمتهم إذ قابلوا الإحسان بالكفران وفيه تعريض بغباوتهم إذ صدفوا عن الشكر كأنهم ينكون بالمنعم وهم إنما يوقعون النكاية بأنفسهم ، هذا تفصيل ما يقال على تقدير صاحب الكشف . والذى يظهر لى أن لا حاجة إلى التقدير وأن جملة « وما ظلمونا » عطف على ما قبلها لأنها مثلها في أنها من أحوال بنى إسرائيل ومثار ذكر هذه الجملة هو ما تضمنته بعض الجمل التى سبقت من أن ظلماً قد حصل منهم من قوله « ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون » وقوله « إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل » وما تضمنه قوله « فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون » الدال على أن ذلك عذاب جرّوه إلى أنفسهم فأتى بهذه الجملة كالفذلكة لما تضمنته الجمل السابقة نظير قوله « وما يخادعون إلا أنفسهم » عقب قوله « يخادعون الله والذين آمنوا » ونظير قوله « وظلموا أنفسهم » بعد الكلام السابق وهو قوله « وجعلنا بينهم وبين

القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة « الآية. وغير الأسلوب في هذه الجملة إذ انتقل من خطاب بنى إسرائيل إلى الحديث عنهم بضمير الغيبة لقصد الاتعاظ بحالهم وتعميضا بأنهم متبادون على غيرهم وليسوا مستفيقين من ضلالهم فهم بحيث لا يقرون بأنهم ظلموا أنفسهم . وهذا الظلم الذي قدر في نظم الآية هو ضجرهم من مداومة أكل المن والسلوى الذي سيأتي ذكره بقوله تعالى « وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد « الآية فكان قوله « وما ظلمونا » تمهيدا له وتعجيلا بتسجيل قلة شكرهم على نعم الله وعنايته بهم إذ كانت شكيمتهم لم تلينها الزواجر ولا المكارم .

وقواه « ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » قدم فيه المفعول للقصر وقد حصل القصر أولا بمجرد الجمع بين النفي والإثبات ثم أكد بالتقديم لأن حالهم كحال من ينسكى غيره كما قيل: يفعل الجاهل بنفسه ما يفعل العدو بعدوه .

﴿ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا
الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ يُغْفَرَ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَتَرِيدُ الْمُحْسِنِينَ ⁵⁸
فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا
مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴾ ⁵⁹

هذا تذكير بنعمة أخرى مكنوا منها فما أحسنوا قبولها ولا رعوها حق رعايتها فحرموا منها إلى حين وعوقب الذين كانوا السبب في عدم قبولها . وفي التذكير بهذه النعمة امتنان عليهم ببذل النعمة لهم لأن النعمة نعمة وإن لم يقبلها النعم عليه ، وإثارة لحسرتهم على ما فات أسلافهم وما لقوه من جراء إعجابهم بآرائهم ، وموعظة لهم أن لا يقعوا فيما وقع فيه الأولون فقد علموا أنهم كلما صدقوا عن قدر حق النعم نالهم المصائب . قال الشيخ ابن عطاء الله: من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها، ومن شكرها فقد قيدها بمقالها . ولعلم مخاطبين بما عنته هذه الآية اختصر فيها الكلام اختصارا ترك كثيرا من المفسرين فيها حيارى . فسلكوا طرائق في انتزاع تفصيل المعنى من مجملها فما أتوا على شيء مقنع، وكنت تجد أقوالهم هنا إذا التأم

بعضها بنظم الآية^(١) لا يلتئم بعضه الآخر، وربما خالف جميعها ما وقع في آيات آخر . والذي عندي من القول في تفسير هاته الآية أنها أشارت إلى قصة معلومة تضمنتها كتبهم وهي أن بني إسرائيل لما طوحت بهم الرحلة إلى بركة فاران نزلوا بمدينة قادش فأصبحوا على حدود أرض كنعان التي هي الأرض المقدسة التي وعدها الله بني إسرائيل وذلك في أثناء السنة الثانية بعد خروجهم من مصر فأرسل موسى اثني عشر رجلاً ليتجسسوا أرض كنعان من كل سبط رجل وفيهم يوشع بن نون وكالب بن بفتة فصعدوا وأتوا إلى مدينة حبرون فوجدوا الأرض ذات خيرات وقطعوا من عنبها ورمانها وتينها ورجعوا لقومهم بعد أربعين يوماً وأخبروا موسى وهارون وجميع بني إسرائيل وأروهم ثمر الأرض وأخبروهم أنها حقاً تفيض لبناً وعسلاً غير أن أهلها ذوو عزة ومدنها حصينة جداً فأمر موسى كالباً فأنصت إسرائيل إلى موسى وقال إننا نصعد ونمتلكها وكذلك يوشع أما العشرة الآخرون فأشاعوا في بني إسرائيل مذمة الأرض وأنها تأكل سكانها وأن سكانها جبابرة تخافت بنو إسرائيل من سكان الأرض وجبنوا عن القتال فقام فيهم يوشع وكالب قائلين لا تخافوا من العدو فإنهم لقمة لنا والله معنا ، فلم يصنع القوم لهم وأوحى الله لموسى أن بني إسرائيل أساءوا الظن بربهم وأنه مهلكهم فاستشفع لهم موسى فعفا الله عنهم ولكنه حرمهم من الدخول إلى الأرض المقدسة أربعين سنة يتيهون فلا يدخل لها أحد من الحاضرين يومئذ إلا يوشعاً وكالباً وأرسل الله على الجواسيس العشرة الثبطين وباء أهلكهم . فهذه الآية تنطبق على هذه القصة تمام الانطباق لاسيما إذا ضمت لها آية سورة المائدة « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم - إلى قوله - الفاسقين » فقوله « ادخلوا هذه القرية » الظاهر أنه أراد بها « حبرون » التي كانت قريبة منهم والتي ذهب إليها جواسيسهم وأتوا بثمارها ، وقيل أراد من القرية الجهة كلها قاله القرطبي عن عمرو بن شبة فإن القرية تطلق على المزرعة لكن هذا يبعده قوله « وادخلوا الباب » وإن كان الباب يطلق على المدخل بين الجبلين وكيفما كان ينتظم

(١) ذلك أن الآية لم تعين اسم القرية ولا عامل حطة ولا مفعوله، وأجملت في الذين بدلوا وفي القول ما هو، وفي الذي قيل لهم، والقصد من ذلك تجنب نقل إعادة الأمر المعلوم فإن بني إسرائيل المخاطبين كانوا يعلمون ذلك والمسلمين بالمدينة كانوا يتفقونه مفصلاً من النبي صلى الله عليه وسلم ومن مسلمي أهل الكتاب مثل عبد الله بن سلام .

ذلك مع قوله « فكلوا منها حيث شئتم رغدا » يشير إلى الثمار الكثيرة هناك . وقوله « فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم » يبين أنه إشارة إلى ما أشاعه الجواسيس العشرة من مذمة الأرض وصعوبتها وأنهم لم يقولوا مثل ما قال موسى حيث استنصت الشعب بلسان كالب بن بَفَنَّة ويوشع ويدل لذلك قوله تعالى فى سورة الأعراف « فبدل الذين ظلموا منهم قولا » أى من الذين قيل لهم ادخلوا القرية وأن الرجز الذى أصاب الذين ظلموا هو الوباء الذى أصاب العشرة الجواسيس وينتظم ذلك أيضاً مع قوله فى آية المائدة « ولا تتردوا على أدباركم فتقلبوا خاسرين قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبارين » إلخ وقوله « قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلا عليهم الباب » فإن الباب يذاسب القرية . وقوله « قال فإنها محرمة عليهم » . فهذا هو التفسير الصحيح المنطبق على التاريخ الصريح . فقوله « وإذ قلنا » أى على لسان موسى قبله للقوم بواسطة استنصات كالب بن بَفَنَّة ، وهذا هو الذى يوافق ما فى سورة العنكبوت فى قوله تعالى « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم » الآيات . وعلى هذا الوجه فقوله « ادخلوا » إما أمر بدخول قرية قريبة منهم وهى « حبرون » لتكون مركزاً أولاً لهم، والأمر بالدخول أمر بما يتوقف الدخول عليه أعنى القتال كما دلت عليه آية المائدة إذ قال « ادخلوا الأرض المقدسة - إلى قوله - ولا تتردوا على أدباركم » فإن الارتداد على الأدبار من الألفاظ المتعارفة فى الحروب كما قال تعالى « فلا تولوهم الأدبار » .

ولعل فى الإشارة بكلمة هذه المفيدة للقرب ما يرجح أن القرية هى حبرون التى طلع إليها جواسيسهم .

والقرية بفتح القاف لا غير على الأصح البلدة المشتملة على المساكن المبنية من حجارة وهى مشتقة من القرى بفتح فسكون وبالياء وهو الجمع يقال قرى الشيء يقربه إذا جمعه وهى تطلق على البلدة الصغيرة وعلى المدينة الكبيرة ذات الأسوار والأبواب كما أريد بها هنا بدليل قوله « وادخلوا الباب سجدا » . وجمع القرية قرى بضم القاف على غير قياس لأن قياس فعل أن يكون جمعا لفعل بكسر الفاء مثل كسوة وكسى وقياس جمع قرية أن يكون على قراء بكسر القاف وبالد كما قالوا رَكوة وركاء وشكوة وشكاء .

وقوله « وادخلوا الباب سجدا » مراد به باب القرية لأن أَل متعينة للوضعية عن

المضاف إليه الدال عليه اللفظ المتقدم - ومعنى السجود عند الدخول الانحناء شكراً لله تعالى لأن بابها قصير كما قيل إذ لا جدوى له والظاهر أن المقصود من السجود مطلق الانحناء لإظهار العجز والضعف كيلا يفتن لهم أهل القرية وهذا من أحوال الجوسسة، ولم تتعرض لها التوراة ويبعد أن يكون السجود المأمور به سجد الشكر لأنهم داخلون متجسسين لا فاتحين وقد جاء في الحديث الصحيح أنهم بدلوا وصية موسى فدخلوا يزحفون على استاهم كأنهم أرادوا إظهار الزمانة فأفرطوا في التصنع بحيث يكاد أن يفتضح أمرهم لأن بعض التصنع لا يستطيع استمراره .

وقوله وقولوا حطة الحطة فعلة من الحط وهو الخفض وأصل الصيغة أن تدل على الهيئة ولكنها هنا مراد بها مطلق المصدر، والظاهر أن هذا القول كان معروفاً في ذلك المكان للدلالة على العجز أو هو من أقوال السؤال والشعاذين كيلا يحسب لهم أهل القرية حساباً ولا يأخذوا حذراً منهم فيكون القول الذي أمروا به قولاً يخاطبون به أهل القرية . وقيل المراد من الحطة سؤال غفران الذنوب أي حط عنا ذنوبنا أي اسألوا الله غفران ذنوبكم إن دخلتم القرية . وقيل من الحط بمعنى حط الرجال أي إقامة أي ادخلوا قائلين إنكم ناوون الإقامة بها إذ الحرب ودخول ديار العدو يكون فتحاً ويكون صلحاً ويكون للغنيمة ثم الإياب . وهذان التأويلان بعيدان ولأن القراءة بالرفع وهي المشهورة تنافي القول بأنها طلب المغفرة لأن المصدر المراد به الدعاء لا يرتفع على معنى الإخبار نحو سقيا ورعيا وإنما يرتفع إذا قصد به المدح أو التعجب لقربهما من الخبر دون الدعاء ولا يستعمل الخبر في الدعاء إلا بصيغة الفعل نحو رحمه الله ويرحمه الله .

وحطة بالرفع على أنه مبتدأ أو خبر نحو سمع وطاعة وصبر جميل .
والخطايا جمع خطيئة ولامها مهموزة فقياس جمعها خطائى بهمزتين بوزن فاعل فلما اجتمعت الهمزتان قلبت الثانية ياء لأن قبلها كسرة أو لأن في الهمزتين ثقلاً تخففوا الأخيرة منهما ياء ثم قلبوها ألفاً إما لاجتماع ثقل الياء مع ثقل صيغة الجمع وإما لأنه لما أشبه جأى استحق التخفيف ولكنهم لم يعاملوه معاملة جأى لأن همزة جأى زائدة وهمزة خطائى أصلية ففروا بتخفيفه إلى قلب الياء ألفاً كما فعلوا في يتامى ووجدوا له في الأسماء الصحيحة نظيراً وهو طهاري جمع طاهرة . والخطيئة فعلية بمعنى مفعولة لأنها مخطوء بها أي مسلوكة بها

مسلك الخطأ أشاروا إلى أنها فعل يحق أن لا يقع فيه فاعله إلا خطأ فهي الذنب والمعصية .
 وقوله « وسنزيد المحسنين » وعد بالزيادة من خيري الدنيا والآخرة ولذلك حذف
 مفعول تزيد . والواو عاطفة جملة (سنزيد) على جملة « قلنا ادخلوا » أى وقلنا سنزيد
 المحسنين ؛ لأن جملة سنزيد حكيت في سورة الأعراف مستأنفة فعلم أنها تعبر عن نظير لها في
 الكلام الذى خاطب الله به موسى على معنى الترقى في التفضل فلما حكيت هنا عطفت عطف
 القول على القول .

وقوله « فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم » أى بدل العشرة القول الذى أمر
 موسى بإعلانه فى القوم وهو الترغيب فى دخول القرية وتهوين العدو عليهم فقالوا لهم
 لا تستطيعون قتالهم وثبطوهم ولذلك عوقبوا فأنزل عليهم رجز من السماء وهو الطاعون .
 وإنما جعل من السماء لأنه لم يكن له سبب أرضى من عدوى أو نحوها فعلم أنه رمتهم به
 الملائكة من السماء بأن ألقيت عناصره وجراثيمه عليهم فأصيبوا به دون غيرهم . ولأجل
 هذا خص التبديل بفريق معروف عندهم فعبّر عنه بطريق الموصولية لعلم المخاطبين به وبذلك
 الصلة فدل على أن التبديل ليس من فعل جميع القوم أو معظمهم لأن الآية تذكر لليهود
 بما هو معلوم لهم من حوادثهم .

وإنما جاء بالظاهر فى موضع المضمّر فى قوله « فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا » ولم يقل
 عليهم لثلاثتهم أن الرجز عم جميع بنى إسرائيل وبذلك تنطبق الآية على ما ذكرته التوراة
 تمام الانطباق .

وتبديل القول بتبديل جميع ما قاله الله لهم وما حدثهم الناس عن حال القرية، وللإشارة
 إلى جميع هذا بنى فعل قيل إلى المجهول إيجازاً . فقولاً مفعول أول لبدّل، وغير الذى قيل
 مفعول ثان لأن بدل يتعدى إلى مفعولين من باب كسى أى مما دل على عكس معنى كسى
 مثل سلّبه ثوبه . قال أبو الشيص :

بُدِّلْتُ من بُرْد الشباب ملاءة خَلَقًا وبئس مثوبة المقتاض

وفائدة إظهار لفظ القول دون أن يقال فبدلوه لدفع توهم أنهم بدّلوا لفظ حطة خاصة
 وامتنلوا ما عدا ذلك لأنه لو كان كذلك لكان الأمر هيئنا .

وقد ورد في الحديث عن أبي هريرة أن القول الذي بدّلوا به أنهم قالوا حبة في شعرة أو في شميرة ، والظاهر أن المراد به أن العشرة استهزأوا بالكلام الذي أعلنه موسى عليه السلام في الترغيب في فتح الأرض وكنوا عن ذلك بأن محاولتهم فتح الأرض كمحاولة ربط حبة بشعرة أي في التعذر ، أو هو ككل حبة مع شعرة تخنق آكلها ، أو حبة من برّ مع شميرة .

وقوله « فبدل الذين ظلموا » وقوله « فأنزلنا على الذين ظلموا » اعتنى فيهما بالإظهار في موضع الإضمار ليعلم أن الرجز خص الذين بدّلوا القول وهم العشرة الذين أشاعوا مذمة الأرض لأنهم كانوا السبب في شقاء أمة كاملة . وفي هذا موعظة وذكري لكل من ينصب نفسه لإرشاد قوم ليكون على بصيرة بما يأتي ويذر وعلم بمواقب الأمور فمن البر ما يكون عقوقاً ، وفي المثل « على أهلها تجنى براقتش » وهي اسم كلبة قوم كانت تحرسهم بالليل فدل نبجها أعداءهم عليهم فاستأصلوهم فضربت مثلاً .

﴿ وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعَثُّوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ 60

تذكير بنعمة أخرى جمعت ثلاث نعم وهي الرى من العطش ، وتلك نعمة كبرى أشد من نعمة إعطاء الطعام ولذلك شاع التمثيل برى الظمآن في حصول المطلوب . وكون السقي في مظنة عدم تحصيله وتلك معجزة لموسى وكرامة لأمته لأن في ذلك فضلاً لهم . وكون العيون اثنتى عشرة ليستقل كل سبط بمشرب فلا يتدافعوا . وقوله وإذ متعلق بأذكروا وقد أشارت الآية إلى حادثة معروفة عند اليهود وذلك أنهم لما نزلوا في « ريفديم » قبل الوصول إلى بركة سينا وبعد خروجهم من بركة سين في حدود الشهر الثالث من الخروج عطشوا ولم يكن بالموضع ماء فتذمروا على موسى وقالوا أتصعدنا من مصر لنموت وأولادنا ومواسينا عطشاً فدعا موسى ربه فأمره الله أن يضرب بعصاه صخرة هناك في « حوريب » فضرب فانفجر منها الماء . ولم تذكر التوراة أن العيون اثنتا عشرة عيناً وذلك التقسيم من الرفق بهم لئلا يتزاحوا مع كثرتهم فيهلكوا فهذا مما بينه الله في القرآن .

فقوله استسقى موسى صريح في أن طالب السقي هو موسى وحده، سأل من الله تعالى ولم يشاركه قومه في الدعاء لتظهر كرامته وحده، كذلك كان استسقاء النبي صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة على المنبر لما قال له الأعرابي هلك الزرع والضرع فادع الله أن يسقينا والحديث في الصحيحين .

وقوله لقومه مؤذن بأن موسى لم يصبه العطش وذلك لأنه خرج في تلك الرحلة موقناً أن الله حافظهم ومبلغهم إلى الأرض المقدسة فلذلك وقاه الله أن يصيبه جوع أو عطش وكل وكذلك شأن الأنبياء فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث وصال الصوم: إني لست كهيتكم إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني — قال ابن عرفة في تفسيره أخذ المازري من هذه الآية جواز استسقاء الخصب للمجذب لأن موسى عليه السلام لم ينله ماناهم من العطش ورده ابن عرفة بأنه رسولهم وهو معهم اه . وهو رد متمكن إذ ليس المراد باستسقاء الخصب للمجذب الأشخاص وإنما المراد استسقاء أهل بلد لم ينلهم الجذب لأهل بلد مجدين والسألة التي أشار إليها المازري مختلف فيها عندنا واختار اللخمي جواز استسقاء الخصب للمجذب لأنه من التعاون على البر ولأن دعوة المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة وقال المازري فيه نظر لأن السلف لم يفعلوه .

وعصا موسى هي التي ألقاها في مجلس فرعون فتلقفت ثعابين السحرة وهي التي كانت في يد موسى حين كلمه الله في بركة سيناء قبل دخوله مصر وقد رويت في شأنها أخبار لا يصح منها شيء فقل إنها كانت من شجر آس الجنة أهبطها آدم معه فورثها موسى ولو كان هذا صحيحاً لعد موسى في أوصافها حين قال هي عصا إلخ فإنه أكبر أوصافها . والعصا بالقصر أبداً ومن قال عصاه بالهاء فقد لحن وعن الفراء أن أول لحن ظهر بالعراق قولهم عصاتي .

واللحن في الحجر لتعريف الجنس أي اضرب أي حجر شئت، أول العهد مشيراً إلى حجر عرفه موسى بوحي من الله وهو حجر صخر في جبل حوريب الذي كلم الله منه موسى كما ورد في سفر الخروج وقد وردت فيه أخبار ضعيفة .

والفاء في قوله فانفجرت قالوا هي فاء الفصيحة ومعنى فاء الفصيحة أنها الفاء العاطفة إذ لم يصلح المذكور بعدها لأن يكون معطوفاً على المذكور قبلها فيتمين تقدير معطوف

آخر بينهما يكون ما بعد الفاء معطوفاً عليه وهذه طريقة السكاكي فيها وهي المثلى . وقيل إنها التي تدل على محذوف قبلها فإن كان شرطاً فالفاء فاء الجواب وإن كان مفرداً فالفاء عاطفة ويشملها اسم فاء الفصيحة وهذه طريقة الجمهور على الوجهين قسميتها بالفصيحة لأنها أفصحت عن محذوف ، والتقدير في مثل هذا ف ضرب فأنفجرت وفي مثل قول عباس ابن الأحنف :

قالوا خراسانُ أقصى ما يراد بنا ثم الققول فقد جئنا خراسانا

أى إن كان الققول بعد الوصول إلى خراسان فقد جئنا خراسان أى فأنفجرت فقد جئنا . وعندى أن الفاء لا تعد فاء فصيحة إلا إذا لم يستقم عطف ما بعدها على ما قبلها فإذا استقام فهي الفاء العاطفة والحذف إيجاز وتقدير المحذوف لبيان المعنى وذلك لأن الانفجار مترتب على قوله تعالى لموسى « اضرب بعصاك الحجر » لظهور أن موسى ليس ممن يشك في أمثاله بل ولظهور أن كل سائل أمراً إذا قيل له افعل كذا أن يعلم أن ما أمر به هو الذى فيه جوابه كما يقول لك التلميذ ما حكم كذا ؟ فتقول افتح كتاب الرسالة في باب كذا ، ومنه قوله تعالى الآتى « اهبطوا مصرأ » وأما تقدير الشرط هنا أى فإن ضربت فقد انفجرت إلخ فغير بين ومن الحجب ذكره في الكشف .

وقوله « قد علم كل أناس مشربهم » قال العكبرى وأبوحيان إنه استئناف، وهما يريدان الاستئناف البياني ولذلك فصل كأن سائلا سأل عن سبب انقسام الانفجار إلى اثنتى عشرة عينا ف قيل قد علم كل سبط مشربهم والأظهر عندى أنه حال جردت عن الواو لأنه خطاب لمن يعقلون القصة فلا معنى لتقدير سؤال . والمراد بالأناس كل ناس سبط من الأسباط .

وقوله « كلوا واشربوا من رزق الله » مقول قول محذوف وقد جمع بين الأكل والشرب وإن كان الحديث على السقى لأنه قد تقدمه إنزال المن والسلوى، وقيل هنالك « كلوا من طيبات ما رزقناكم » فلما شفع ذلك بالماء اجتمع المتان .

وقوله « ولا تمثوا فى الأرض مفسدين » من جملة ما قيل لهم ووجه النهى عنه أن النعمة قد تنسى العبد حاجته إلى الخالق فيهجى الشريعة فيقع فى الفساد قال تعالى « كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » « ولا تمثوا » مضارع غى كرضى ، وهذه لغة أهل الحجاز وهي (٣٢ / ١ - التحرير)

الفصحى فقوله « ولا تعثوا » بوزن لا ترضوا ومصدره عند أهل اللغة يقتضى أن يكون بوزن رضى ولم أر من صرح به وذكر له فى اللسان مصادر الثى والعنى بضم العين وكسرها مع كسر التاء فيهما وتشديد الياء فيهما ، والعثيان بفتحيتين وفى لغة غير أهل الحجاز عثا يعثو مثل مما يسمو ولم يقرأ أحد من القراء « ولا تعثوا » بضم التاء .

وهو أشد الفساد وقيل هو الفساد مطلقا وعلى الوجهين يكون مفسدين حالا مؤكدة لعاملها . وفى الكشف جمل معنى لا تعثوا لا تتماذوا فى فسادكم فجعل المنهى عنه هو الدوام على الفعل وكأنه يأتى صحة الحال المؤكدة للجملة الفعلية فحاول المغايرة بين « لا تعثوا » وبين « مفسدين » تجنباً للتأكيذ وذلك هو مذهب الجمهور لكن كثيراً من المحققين خالف ذلك ، واختار ابن مالك التفصيل فإن كان معنى الحال هو معنى العامل جعلها شبيهة بالمؤكدة لصاحبها كما هنا وخص المؤكدة لمضمون الجملة الواقعة بعد الاسمية نحو زيد أبوك عطوفاً وقول سالم بن دارة اليربوعى :

أنا ابن دارة معروف بها نسبي وهل بدارة يا للناس من عار

﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسَىٰ لَنْ نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ ﴾

هى معطوفة على الجمل قبلها بأسلوب واحد ، وإسناد القول إلى ضمير المخاطبين جار على ما تقدم فى نظائره وما تضمنته الجمل قبلها هو من تعداد النعم عليهم محضة أو مخلوطة بسوء شكرهم وبترب النعمة على ذلك الصنيع بالعفو ونحوه كما تقدم ، فالظاهر أن يكون مضمون هذه الجملة نعمة أيضاً ، والمفسرين حيرة فى الإشارة إليها فيؤخذ من كلام الفخر أن قوله تعالى « اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم » هو كالإجابة لما طلبوه يعنى والإجابة بإنعام ولو كان معلقاً على دخول قرية من القرى ولا يخفى أنه بعيد جداً لأن إعطاءهم ما سألوه لم يثبت وقوعه . ويؤخذ من كلام المفسرين الذى صدر الفخر بنقله ووجهه عبد الحكيم أن سؤالهم تعويض المن والسلوى بالقل ونحوه معصية لما فيه من كراهة النعمة التى أنعم الله بها عليهم إذ عبروا عن

تناولها بالصبر والصبر هو حمل النفس على الأمر المكروه ويدل لذلك أنه أنكر عليهم بقوله « أنستبدلون الذي هو أدنى » فيكون محل النعمة هو الصفح عن هذا الذنب والتنازع معهم إلى الإجابة بقوله « اهبطوا » ولا يخفى أن هذا بعيد إذ ليس في قوله « اهبطوا » إنعام عليهم ولا في سؤالهم ما يدل على أنهم عصوا لأن طلب الانتقال من نعمة لغيرها لغرض معروف لا يعد معصية كما بينه الفخر . فالذي عندي في تفسير الآية أنها انتقال من تعداد النعم المعقبة بنعم أخرى إلى بيان سوء اختيارهم في شهواتهم والاختيار دليل عقل اللبيب ، وإن كان يختار مباحا ، مع ما في صيغة طلبهم من الجفاء وقلة الأدب مع الرسول ومع المنعم إذ قالوا لن نصبر فعبروا عن تناول المن والسلوى بالصبر المستلزم الكراهية وآتوا بما دل عليه لن في حكاية كلامهم من أنهم لا يتناولون المن والسلوى من الآن فإن لن تدل على استغراق النفي لأزمة فعل نصبر من أولها إلى آخرها وهو معنى التأييد وفي ذلك إلقاء لموسى أن يبادر بالسؤال يظنون أنهم أيا سوء من قبول المن والسلوى بعد ذلك الحين فكان جواب الله لهم في هذه الطلبة أن قطع عنايته بهم وأهملهم ووكاهم إلى نفوسهم ولم يرهم ما عودهم من إزال الطعام وتفجير العيون بعد فلق البحر وتظليل الغمام بل قال لهم « اهبطوا مصرا » فأمرهم بالسمي لأنفسهم وكفى بذلك تأديبا وتوبيخا قال الشيخ ابن عطاء الله رحمه الله : من جهل المرید أن يسئ الأدب فتؤخر العقوبة عنه فيقول لو كان في هذا إساءة لعوقت فقد يقطع المدد عنه من حيث لا يشعر ولو لم يكن إلا منع الزيد، وقد يقام مقام البعد من حيث لا يدري، ولو لم يكن إلا أن يخليك وما تريد ، والمقصد من هذا أن ينتقل من تعداد النعم إلى بيان تلقيهم لها بالاستخفاف لينتقل من ذلك إلى ذكر انقلاب أحوالهم وأسباب خذلانهم وليس شيء من ذلك بمقتضى كون السؤال معصية فإن العقوبات الدنيوية وحرمان الفضائل ليست من آثار خطاب التكاليف ولكنها من أشباه خطاب الوضع ترجع إلى ترتب المسببات على أسبابها وذلك من نوااميس نظام العالم وإنما الذي يدل على كون المجزى عليه معصية هو العقاب الأخرى وبهذا زالت الحيرة واندفع كل إشكال وانتظم سلك الكلام .

وقد أشارت الآية إلى قصة ذكرتها التوراة بمجملته منتثرة وهي أنهم لما ارتحلوا من بركة سيناء من « حوريب » ونزلوا في بركة « فاران » في آخر الشهر الثاني من السنة الثانية من الخروج سائر إلى جهات « حبرون » فقالوا تذكرينا السمك الذي كنا نأكله في مصر

مجاناً (أى يصطادونه بأنفسهم) والقضاء والبطيخ والكراث والبصل والثوم وقديست نفوسنا فلا نرى إلا هذا المن فبكوا ففضب الله عليهم وسأله موسى العفو فعفا عنهم وأرسل عليهم السلوى فادخروا منها طعام شهر كامل .

والتعبير بـ «بلن المفيدة لتأييد النفي في اللغة العربية لأداء معنى كلامهم المحكى هنا في شدة الضجر وبلوغ الكراهية منهم حدها الذى لا طاقة عنده . فإن التأييد يفيد استغراق النفي في جميع أجزاء الأبد أولها وآخرها فلن في نفي الأفعال مثل لا التبرئة^(١) في نفي النكرات . ووصفوا الطعام بواحد وإن كان هو شيئين المن والسلوى لأن المراد أنه متكرر كل يوم .

وجملة «يخرج لنا» إلى آخرها هي مضمون ما طلبو منه أن يدعو به فهي في معنى مقول قول محذوف كأنه قيل قل لربك يخرج لنا ومقتضى الظاهر أن يقال أن يخرج لنا فعدل عن ذلك إلى الإتيان بفعل مجزوم في صورة جواب طلبهم إيماء إلى أنهم واثقون بأنه إن دعا ربه أجابه حتى كأن إخراج ما تنبت الأرض يحصل بمجرد دعاء موسى ربه، وهذا أسلوب تكرر في القرآن مثل قوله « قل لعباد الذين آمنوا يقيموا الصلاة » و « قل لعبادى يقولوا التى هى أحسن » وهو كثير فهو بمنزلة شرط وجزاء كأنه قيل إن تدع ربك بأن يخرج لنا يخرج لنا، وهذا بتنزيل سبب السبب منزلة السبب فجزم الفعل المطلوب في جواب الأمر بطلبه لله للدلالة على تحقق وقوعه لثقتهم بإجابة الله تعالى دعوة موسى، وفيه تحريض على إيجاد ما علق عليه الجواب كأنه أمر في مكنته فإذا لم يفعل فقد شح عليهم بما فيه تقمهم . والإخراج: الإبراز من الأرض، ومن الأولى تبعية الثانية وبيانها أو الثانية أيضاً تبعية لأنهم لا يطلبون جميع البقل بل بعضه، وفيه تسهيل على المسؤول ويكون قوله من بقلها حالا من ما أو هو بدل من ما تنبت بإعادة حرف الجر، وعن الحسن « كانوا قوما فلاحه فزرعوا إلى عكرهم »^(٢) وقد اختلف في الفوم فقيل هو الثوم بالمثلثة وإبدال الثاء فاء شائع في كلام العرب كما قالوا جدت وجدف وتلغ وفلغ، وهذا هو الأظهر والموافق لما عد معه ولما في التواراة . وقيل الفوم الحنطة وأنشد الزجاج لا حيحة بن الجلاح :

قد كنت أغنى الناس شخصاً واحداً ورد المدينة من مزارع فوم

(١) هي النافية للجنس ، المفيدة لاستغراق النفي جميع أفراد الجنس .

(٢) العكر - بكسر العين وسكون الكاف - الأصل .

(يريد مزارع الحنطة) وقيل الفوم الحَمْص بلغة أهل الشام .

وقوله « قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير » هو من كلام موسى وقيل من كلام الله وهو توبيخ شديد لأنه جرده عن المقنعات وعن الزجر ، واقتصر على الاستفهام المقصود منه التعجب فالتوبيخ . وفي الاستبدال للخير بالأدنى النداء بنهاية حماقتهم وسوء اختيارهم .

وقوله «أتستبدلون» السين والتاء فيه لتأكيد الحدث وليس للطلب فهو كقوله « واستغنى الله » وقولهم استجاب بمعنى أجاب ، واستكبر بمعنى تكبر ، ومنه قوله تعالى « كان شره مستطيرا » في سورة الإنسان . وفعل استبدل مشتق من البَدَل بالتحريك مثل شَبَّه ، ويقال بكسر الباء وسكون الدال مثل شَبَّهه ويقال بِدَّل مثل شَبَّبه وقد سمع في مشتقاته استبدل وأَبَدَل وبَدَّل وتَبَدَّل وكأها أفعال مزيدة ولم يسمع منه فعل مجرد وكأنهم استفنوا بهذه المزيدة عن المجرد ، وظاهر كلام صاحب الكشف في سورة النساء عند قوله تعالى « ولا تبدلوا الخبيث بالطيب » أن استبدل هو أصلها وأكثرها وأن تبدل محمول عليه لقوله والتفعل بمعنى الاستفعال غزير ومنه التعجل بمعنى الاستعجال والتأخر بمعنى الاستتخار .

وجميع أفعال مادة البدل تدل على جعل شيء مكان شيء آخر من الذوات أو الصفات أو عن تعويض شيء بشيء آخر من الذوات أو الصفات .

ولما كان هذا معنى الحدث المصوغ منه الفعل اقتضت هذه الأفعال تعدية إلى متعلقين إما على وجه المفعولية فيهما معاً مثل تعلق فعل الجعل ، وإما على وجه المفعولية في أحدها والجر للآخر مثل متعلق أفعال التعويض كاشتري وهذا هو الاستعمال الكثير ، فإذا تعدى الفعل إلى مفعولين نحو « يوم تَبَدَّل الأرضُ غيرَ الأرض » كان المفعول الأول هو المزال والثاني هو الذي يخلفه نحو قوله تعالى « فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات » « يوم تبدل الأرض غير الأرض » وقولهم أبدلت الحلقة خاتماً ، وإذا تعدت إلى مفعول واحد وتعدت إلى الآخر بالباء وهو الأكثر فالمنصوب هو المأخوذ والمجرور هو المبدول نحو قوله هنا « أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير - وقوله - ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل

سواء السيل - وقوله في سورة النساء - ولا تبدلوا الخبيث بالطيب » ، وقد يجر المفعول الثاني بمن التي هي بمعنى باء البدلية كقول أبي الشيص :

بُدِّلْتُ من مُرد الشباب ملاءة خَلَقًا وبئس مَثُوبَةُ الْمُقْتَاضِ

وقد يعدل عن تعدية الفعل إلى الشيء المعوض ويعدى إلى أخذ العوض فيصير من باب أعطى فينصب مفعولين وينبه على المتروك بما يدل على ذلك من نحو من كذا ، وبعد كذا ، كقوله تعالى « وليبدلهم من بعد خوفهم أمنا » التقدير ليبدلن خوفهم أمنا هذا تحرير طريق استعمال هذه الأفعال .

ووقع في الكشف عند قوله تعالى « ولا تبدلوا الخبيث بالطيب » ما يقتضى أن فعل بدل له استعمال غير استعمال فعل استبدل وتبدل بأنه إذا عدى إلى المفعول الثاني بالباء كان مدخول الباء هو المأخوذ وكان المنصوب هو المتروك والمعطى فقرره القطب في شرحه بما ظاهره أن بَدَّل لا يكون في معنى تعديته إلا مخالفا لتبدل واستبدل ، وقرره التفيزاني بأن فيه استعمالين إذا تعدى إلى المفعول الثاني بالباء أحدهما يوافق استعمال تبدل والآخر بعكسه ، والأظهر عندي أن لا فرق بين بدل وتبدل واستبدل وأن كلام الكشف مُشْكَل وحسبك أنه لا يوجد في كلام أئمة اللغة ولا في كلامه نفسه في كتاب الأساس .

فالأمر في قوله اهبطوا للإباحة المشوبة بالتوبيخ أى إن كان هذا همكم فاهبطوا بقرينة قوله « أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير » فالمعنى اهبطوا مصرا من الأمصار يعنى وفيه إعراض عن طلبهم إذ ليس حولهم يومئذ بلد قريب يستطيعون وصوله .

وقيل أراد اهبطوا مصر أى بلد مصر بلد القبط أى ارجعوا إلى مصر التى خرجتم منها والأمر لمجرد التوبيخ إذ لا يمكنهم الرجوع إلى مصر . واعلم أن مصر على هذا المعنى يجوز منعه من الصرف على تأويله بالبقعة فيكون فيه العلمية والتأنيث ، ويجوز صرفه على تأويله بالمكان أو لأنه مؤنث ثلاثى ساكن الوسط مثل هند فهو في قراءة ابن مسعود بدون تنوين وأنه في مصحف أبى بن كعب بدون ألف وأنه ثبت بدون ألف في بعض مصاحف عثمان قاله ابن عطية ، وذكر أن أشهب قال قال لى مالك هى عندى مصر قريتك مسكن فرعون اه ويكون قول موسى لهم « اهبطوا مصرا » أمراً قصد منه التهديد على تذكركم أيام ذلهم وعنائهم وتمنيهم الرجوع لتلك المعيشة ، كأنه يقول لهم ارجعوا إلى ما كنتم فيه إذ لم تقدروا

قدر الفضائل النفسية ونعمة الحرية والاستقلال . وربما كان قوله « اهبطوا » دون نهبط مؤذنا بذلك لأنه لا يريد إدخال نفسه في هذا الأمر وهذا يذكر بقول أبي الطيب :

فإن كان أعجبكم عاممكم فعودوا إلى رخص في القابل

وقوله فإن لكم ما سألتهم انظاها أن الفاء للتعقيب عطفت جملة إن لكم ما سألتهم على جملة اهبطوا للدلالة على حصول سؤالهم بمجرد هبوطهم مصر أو ليست مفيدة للتعليل إذ ليس الأمر بالهبوط يحتاج إلى التعليل يمثل مضمون هذه الجملة لظهور المقصود من قوله « اهبطوا مصر » لأنه ليس بمقام ترغيب في هذا الهبوط حتى يشجع المأمور بتعليل الأمر والظاهر أن عدم إرادة التعليل هو الداعي إلى ذكر فاء التعقيب لأنه لو أريد التعليل لكانت إن مغنية غناء الفاء على ما صرح به الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز في الفصل الخامس والفصل الحادي عشر من فصول شتى في النظم إذ يقول « واعلم أن من شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه (أي الذي في قول بشار: بكرأ صاحبي قبل الهجير إن ذاك النجاح في التبكير

أن تغني غناء الفاء العاطفة مثلاً وأن تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجيباً فأن ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف مقطوعاً موصولاً معاً - وقال - إنك ترى الجملة إذا دخلت إن ترتبط بما قبلها وتألف معه حتى كأن الكلامين أفرغاً أفرغاً واحداً حتى إذا أسقطت إن رأيت الثاني منهما قد نبا عن الأول وتجاوى معناه عن معنى حتى تجيء بالفاء فتقول مثلاً :

بكرأ صاحبي قبل الهجير بكرأ فالنجاح في التبكير

ثم لا ترى الفاء تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة وهذا الضرب كثير في التنزيل جداً من ذلك قوله تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم » وقوله « يا بني أقم الصلاة » إلى قوله « إن ذلك من عزم الأمور » وقال « وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم » إلخ . فظاهر كلام الشيخ أن وجود إن في الجملة المقصود منها التعليل والربط مغن عن الإتيان بالفاء ، وأن الإتيان بالفاء حينئذ لا يناسب الكلام البليغ إذ هو كالجمع بين العوض والعوض عنه فإذا وجدنا الفاء مع إن علمنا أن الفاء لمجرد العطف وإن لإرادة التعليل والربط بين الجملتين المتماطفتين بأكثر من معنى التعقيب . ويستخلص من ذلك أن مواقع التعليل هي التي يكون فيها معناه بين مضمون الجملتين كالأمثلة التي ذكرها .

وجعل أبو حيان في البحر المحيط جملة «فإن لكم ما سألتكم» جواباً للأمر وزعم أن الأمر كما يجاب بالفعل يجاب بالجملة الاسمية ولا يخفى أن كلا المعنيين ضعيف ههنا لعدم قصد الترغيب في هذا المهبوط حتى يعلل أو يعلق، وإنما هو كلام غضب كما تقدم. واقتران الجملة بأن المؤكدة لتنزيلهم منزلة من يشك لبعدهم بما سألوه حتى يشكون هل يجدونه من شدة شوقهم، والمحـب بسوء الظن مغرى.

﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾

عطف على الجمل المتقدمة بالواو وبدون إعادة إذ، فأما عطفه فلأن هاته الجملة لها مزيد الارتباط بالجمل قبلها إذ كانت في معنى النتيجة والأثر لدلول الجمل قبلها من قوله «وإذ نجيناكم من آل فرعون» فإن مضمون تلك الجمل ذكر مامن الله تعالى به عليهم من نعمة تحريرهم من استعباد القبط إياهم وسوقهم إلى الأرض التي وعدهم فتضمن ذلك نعمتي التحرير والتمكين في الأرض وهو جمل الشجاعة طوع يدهم لو فعلوا فلم يقدرُوا قدر ذلك وتمنوا العود إلى المعيشة في مصر إذ قالوا إن نصبر على طعام واحد كما فصلناه لكم هنا لك مما حكته التواراة وتقاعسوا عن دخول القرية وجبنوا عن لقاء العدو كما أشارت له الآية الماضية وفصلته آية المائدة فلا جرم إذ لم يشكروا النعمة ولم يقدروها أن تنتزع منهم ويسلبوها ويعمضوا عنها بضدها وهو الذلة المقابلة للشجاعة إذ لم يثقوا بنصر الله إياهم والمسكنة وهي العبودية فتكون الآية مسوقة مساق المجازاة للكلام السابق فهذا وجه العطف.

وأما كونه بالواو دون الفاء فليكون خبراً مقصوداً بذاته وليس متفرعاً على قول موسى لهم «أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير» لأنهم لم يشكروا النعمة فإن شكر النعمة هو إظهار آثارها المقصودة منها كإظهار النصر للحق بنعمة الشجاعة وإغاثة الملهوفين بنعمة الكرم وتثقيف الأذهان بنعمة العلم فكل من لم يشكر النعمة فهو جدير بأن تسلب عنه ويعمض بضدها قال تعالى «فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى أكل خبط وأثل» الآية، ولو عطف بغير الواو لكان ذكره تبعاً لذكر سببه فلم يكن له من الاستقلال ما ينهه البال.

«

فالضمير في قوله، وضربت عليهم، وباءوا إلخ عائدة إلى جميع بني إسرائيل لا إلى خصوص الذين أبوا دخول القرية والذين قالوا لن نصبر على طعام واحد بدليل قوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فإن الذين قتلوا النبيين هم أبناء الذين أبوا دخول القرية وقالوا « لن نصبر » فالإتيان بضمير الغيبة هنا جار على مقتضى الظاهر لأنهم غير المخاطبين فليس هو من الالتفات إذ ليس قوله « وضربت عليهم الذلة » إلخ من بقية جواب موسى إياهم لما علمت من شموله للمتحدث عنهم الآيين دخول القرية ولغيرهم ممن أتى بعدهم فقد جاء ضمير الغيبة على أصله، أما شموله للمخاطبين فإنما هو بطريقة التعريض وهو لزوم توارث الأبناء أخلاق الآباء وشمائهم كما قررناه في وجه الخطابات الماضية من قوله « وإذ فرقنا بكم البحر » الآيات ويؤيده التعليل الآتي بقوله « ذلك بأنهم كانوا يكفرون » المشعر بأن كل من اتصف بذلك فهو جدير بأن يثبت له من الحكم مثل ما ثبت للآخر .

والضرب في كلام العرب يرجع إلى معنى التقاء ظاهر جسم بظاهر جسم آخر بشدة. يقال ضرب بعصا وببيده وبالسيف وضرب بيده الأرض إذا ألصقها بها، وتفرعت عن هذا معان مجازية ترجع إلى شدة اللصوق . فنه ضرب في الأرض. سار طويلا ، وضرب قبة وبيتا. في موضع كذا بمعنى شدها ووثقها من الأرض. قال عبدة بن الطيب:

* إن التي ضربت بيتا مهاجرة *

وقال زياد الأعجم :

* في قبة ضربت على ابن الحشرج *

وضرب الطين على الحائط ألصقه وقد تقدم ما لجميع هذه المعاني عند قوله تعالى « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها » .

فقوله « وضربت عليهم الذلة والمسكنة » استعارة مكنية إذ شبهت الذلة والمسكنة في الإحاطة بهم واللزوم بالبيت أو القبة يضربها الساكن ليلزمها وذكر الضرب تخييل لأنه ليس له شبيه في علائق المشبه . ويجوز أن يكون ضربت استعارة تبعية وليس ثمة مكنية بأن شبه لزوم الذلة لهم ولصوقها بلصوق الطين بالحائط، ومعنى التبعية أن المنظور إليه في التشبيه هو الحدث والوصف لا الذات بمعنى أن جريان الاستمارة في الفعل ليس بعنوان كونه تابعا لفاعل كما في التخيلية بل بعنوان كونه حدثا وهو معنى قولهم أجريت في الفعل تبعا لجريانها.

في المصدر وبه يظهر الفرق بين جعل ضربت تخيلاً وجعله تبعية وهي طريقة في الآية سلكها الطيبي في شرح الكشف وخالفه التفزاني وجعل الضرب استعارة تبعية بمعنى الإحاطة والشمول سواء كان المشبه به القبة أو الطين ، وهما احتمالان مقصودان في هذا المقام يشعر بهما البلغاء .

ثم إن قوله تعالى « وضربت عليهم الذلة » ليس هو من باب قول زياد الأعجم :

إن السماحة والروءة والندي في قبة ضربت على ابن الحشر^(١)

لأن القبة في الآية مشبه بها وليست بموجودة والقبة في البيت يمكن أن تكون حقيقة فالآية استعارة وتصريح والبيت حقيقة وكناية كما نبه عليه الطيبي وجعل التفزاني الآية على الاحتمالين في الاستعارة كناية عن كون اليهود أذلاء متصاغرين وهي نكت لا تزاحم. والذلة الصغار وهي بكسر الذال لا غير وهي ضد العزة ولذلك قابل بينهما السموأل أو الحارثي في قوله :

وما ضرنا أنا قليل وجارنا عزيز وجارنا أكثرين ذليل

والمسكنة الفقر مشتقة من السكون لأن الفقر يقلل حركة صاحبه . وتطلق على الضعف ومنه المسكين للفقير . ومعنى لزوم الذلة والمسكنة لليهود أنهم فقدوا البأس والشجاعة وبدا عليهم سيما الفقر والحاجة مع وفرة ما أنعم الله عليهم فإتهم لما سئموها صارت لديهم كالعدم ولذلك صار الحرص لهم سجية باقية في أعقابهم .

والبوء الرجوع وهو هنا مستعار لا انقلاب الحالة مما يرضى الله إلى غضبه .

(١) البيت لزياد الأعجم من قصيدة في عبد الله بن الحشرج القيسي أمير نيسابور لبنى أمية وكان عبد الله جواداً سيّداً ، وقول زياد في قبة كناية عن نسبة السكرم إلى عبد الله وإن لم تكن لعبد الله قبة لكن مع جواز أن تكون له قبة على قاعدة الكناية . أما الآية فبنية على تشبيه الذلة بالقبة فالقبة ممتعة المحصول لأن المشبه به لا يكون واقعا

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِعَالِيَتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ
ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴾

استئناف بياني أثاره ما شنع به حاطم من لزوم الذلة والمسكنة لهم والإشارة إلى ما تقدم من قوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب . وأفرد اسم الإشارة لتأويل المشار إليه بالذكور وهو أولى بجواز الإفراد من إفراد الضمير في قول رؤبة :

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق

قال أبو عبيدة لرؤبة : إن أردت الخطوط فقل كأنها وإن أردت السواد والبياض فقل كأنهما فقال رؤبة « أردت كأن ذلك وملك » وإنما كان ما في الآية أولى بالإفراد لأن الذلة والمسكنة والغضب مما لا يشاهد فلا يشار إلى ذاتها ولكن يشار إلى مضمون الكلام وهو شيء واحد أي مذكور ومقول ومن هذا قوله تعالى « ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم » أي ذلك القصص السابق . ومنه قوله تعالى « عوان بين ذلك » وسيأتي وقال صاحب الكشاف ^(١) « والذي حسن ذلك أن أسماء الإشارة ليست تثنيها وجمعها وتأنيتها على الحقيقة وكذلك الموصولات ولذلك جاء الذي بمعنى الجمع اه قيل أراد به أن جمع أسماء الإشارة وتثنيها لم يكن بزيادة علامات بل كان بألفاظ خاصة بتلك الأحوال فلذلك كان استعمال بعضها في معنى بعض أسهل إذا كان على تأويل . وهو قليل الجدوى لأن المدار على التأويل والمجاز سواء كان في استعمال لفظ في معنى آخر أو في استعمال صيغة في معنى أخرى فلا حسن يخص هذه الألفاظ فيما يظهر فلمعله أراد أن ذا موضوع لجنس ما يشار إليه .

والذي موضوع لجنس ما عرف بصلة فهو صالح للإطلاق على الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث وإن ما يقع من أسماء الإشارة والموصولات للمثنى نحو ذان وللجمع نحو أولئك ، إنما هو اسم بمعنى المثنى والمجموع لا أنه تثنية مفرد ، وجمع مفرد ، فذا يشار به للمثنى والمجموع ولا عكس فلذلك حسن استعمال المفرد منها للدلالة على المتعدد .

وباء في قوله « بأنهم كانوا يكفرون » سببية أي أن كفرهم وما معه كان سببا لعقابهم في الدنيا بالذلة والمسكنة وفي الآخرة بغضب الله وفيه تحذير من الوقوع في مثل ما وقعوا فيه .

(١) في تفسير قوله تعالى « عوان بين ذلك »

وقوله « ويقتلون النبيئين بغير الحق » خاص بأجيال اليهود الذين اجتمعوا هذه الجريمة العظيمة سواء في ذلك من باشر القتل وأمر به ومن سكنت عنه ولم ينصر الأنبياء . وقد قتل اليهود من الأنبياء أشعيا بن أموص الذي كان حيا في منتصف القرن الثامن قبل المسيح قتله الملك منسى ملك اليهود سنة ٧٠٠ قبل المسيح نشر نشرًا على جذع شجرة .

وأرميا النبي الذي كان حيا في أواسط القرن السابع قبل المسيح وذلك لأنه أكثر التوبيخات والنصائح لليهود فرجموه بالحجارة حتى قتلوه وفي ذلك خلاف . وزكرياء الأخير أبا يحيى قتله هيرودس العبراني ملك اليهود من قبل الرومان لأن زكرياء حاول تخليص ابنه يحيى من القتل وذلك في مدة نبوة عيسى ، ويحيى بن زكرياء قتله هيردوس لغضب ابنة اخت هيرودس على يحيى .

وقوله بغير الحق أى بدون وجه معتبر في شريعتهم فإن فيها : « أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا » فهذا القيد من الاحتجاج على اليهود بأصول دينهم لتخليد مذمتهم ، وإلا فإن قتل الأنبياء لا يكون بحق في حال من الأحوال ، وإنما قال الأنبياء لأن الرسل لا تسلط عليهم أعداؤهم لأنه مناف لحكمة الرسالة التي هي التبليغ قال تعالى « إنا لننصر رسلنا » وقال « والله يمضيك من الناس » ومن ثم كان ادعاء النصارى أن عيسى قتله اليهود ادعاء منافيا لحكمة الإرسال ولكن الله أنهى مدة رسالته بحصول المقصد مما أرسل إليه .

وقوله « ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون » يحتمل أن تكون الإشارة فيه إلى نفس المشار إليه بذلك الأولى فيكون تكريرا للإشارة لزيادة تمييز المشار إليه حرصا على معرفته ، ويكون العصيان والاعتداء سببين آخرين لضرب الذلة والمسكنة ولغضب الله تعالى عليهم ، والآية حينئذ من قبيل التكرير وهو مفعول عن العطف مثل قوله تعالى « أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » ويجوز أن يكون المشار إليه بذلك الثاني هو الكفر بآيات الله وقتلهم النبيئين فيكون ذلك إشارة إلى سبب ضرب الذلة الخ فما بعد كلمة ذلك هو سبب السبب تنبيها على أن إدمان المعاصي يفضي إلى التغافل فيها والتنقل من أصغرها إلى أكبرها .

والباء على الوجهين سببية على أصل معناها . ولا حاجة إلى جعل إحدى الباءين بمعنى

مع على تقدير جعل اسم الإشارة الثاني تكريرا للأول أخذا من كلام الكشاف الذي احتفل به الطيبي فأطال في تقريره وتفنيين توجيهه فإن فيه من التكلف ما ينبو عنه نظم القرآن . وكان الذي دعا إلى فرض هذا الوجه هو خلو الكلام عن عاطف يعطف بما عصوا على بأنهم كانوا يكفرون إذا كانت الإشارة لمجرد التكرير . ولقد نبهناك آنفا إلى دفع هذا بأن التكرير يعني غناء العطف .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّالِينَ مِنْ ءَمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ 62

توسط هاته الآية بين آيات ذكر بني إسرائيل بما أنعم الله عليهم وبما قابلوا به تلك النعم من الكفران وقلة الاكثارات فجاءت معترضة بينها لمناسبة يدركها كل بليغ وهي أن ما تقدم من حكاية سوء مقابلتهم لنعم الله تعالى قد جرت عليهم ضرب الذلة والمسكنة ورجوعهم بغضب من الله تعالى عليهم ولما كان الإلحاء عليهم بذلك من شأنه أن يفرعهم إلى طلب الخلاص من غضب الله تعالى لم يترك الله تعالى عادته مع خلقه من الرحمة بهم وإرادته صلاح حالهم فبين لهم في هاته الآية أن باب الله مفتوح لهم وأن اللجأ إليه أمرهين عليهم وذلك بأن يؤمنوا ويعملوا الصالحات ومن بديع البلاغة أن قرن معهم في ذلك ذكر بقية من الأمم ليكون ذلك تأنيسا لوحشة اليهود من القوارع السابقة في الآيات الماضية وإنصافا للصالحين منهم ، واعترافا بفضلهم ، وتبشيرا لصالحى الأمم من اليهود وغيرهم الذين مضوا مثل الذين كانوا قبل عيسى وامتلأوا لأنبيائهم ، ومثل الحواريين ، والموجودين في زمن نزول الآية مثل عبد الله بن سلام وصهيب ، فقد وفّت الآية حق الفريقين من الترغيب والبشارة ، وراعت المناسبتين للآيات المتقدمة مناسبة اقتران الترغيب بالترهيب ، ومناسبة ذكر الضد بعد الكلام على ضده .

فجىء (إنَّ) هنا لمجرد الاهتمام بالخبر وتحقيقه لدفع توهم أن ما سبق من الذمات شامل لجميع اليهود فإن كثيراً من الناس يتوهم أن سلف الأمم التي ضلّت كانوا مثلهم في الضلال . ولقد عجب بعض الأصحاب لما ذكرت لهم أنى حين حلت في رومة تبركت بزيارة

قبر القديس بطرس توهماً منهم بكون قبره في كنيسة رومة فينت لهم أنه أحد الحوارين أصحاب المسيح عيسى عليه السلام .

وابتدئ بذكر المؤمنين للاهتمام بشأنهم ليكونوا في مقدمة ذكر الفاضلين فلا يذكر أهل الخير إلا ويذكرون معهم ، ومن مراعاة هذا المقصد قوله تعالى في سورة النساء « لكن الراسخون في العلم منهم (أى الذين هادوا) والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك » الآية ، ولأنهم القدوة لغيرهم كما قال تعالى « فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا » فالمراد من الذين آمنوا في هذه الآية هم المسلمون الذين صدقوا بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا لقب للأمة الإسلامية في عرف القرآن .

و « الذين هادوا » هم بنو إسرائيل وقد مضى الكلام عليهم وإنما نذكر هنا وجه وصفهم بالذين هادوا ، ومعنى هادوا كانوا يهودا أو دانوا بدين اليهود . وأصل اسم يهود منقول في العربية من العبرانية وهو في العبرانية بذال معجمة في آخره وهو علم أحد أسباط إسرائيل ، وهذا الاسم أطلق على بني إسرائيل بعد موت سليمان سنة ٩٧٥ قبل المسيح فإن مملكة إسرائيل انقسمت بعد موته إلى مملكتين مملكة رحبعام بن سليمان ولم يتبعه إلا سبط يهوذا وسبط بنيامين وتلقب بمملكة يهوذا لأن معظم أتباعه من سبط يهوذا وجعل مقر مملكته هو مقر أبيه (أورشليم) ، ومملكة ملكها يوربعام بن بناط غلام سليمان وكان شجاعاً نجيباً فلكنه بقية الأسباط العشرة عليهم وجعل مقر مملكته (السامرة) وتلقب بمملكة إسرائيل إلا أنه وقومه أفسدوا الديانة الموسوية وعبدوا الأوثان فلأجل ذلك انفصلوا عن الجامعة الإسرائيلية ولم يدم ملكهم في السامرة إلا مائتين ونيفاً وخمسين سنة ثم انقرض على يد ملوك الآشوريين فاستأصلوا الإسرائيليون الذين بالسامرة وخربوها ونقلوا بني إسرائيل إلى بلاد آشور عبيداً لهم وأسكنوا بلاد السامرة فريقاً من الآشوريين فمن يومئذ لم يبق لبني إسرائيل ملك إلا ملك يهوذا بأورشليم يتداوله أبناء سليمان عليه السلام فمنذ ذلك غلب على بني إسرائيل اسم يهود أي يهوذا ودام ملكهم هذا إلى حد سنة ١٢٠ قبل المسيح مسيحية في زمن الإمبراطور أدریان الروماني الذي أجلى اليهود الجلاء الأخير ففرقوا في الأقطار باسم اليهود هم ومن التحق بهم من فلول بقية الأسباط .

ولعل هذا وجه اختيار لفظ « الذين هادوا » في الآية دون اليهود للإشارة إلى أنهم

الذين انتسبوا إلى اليهود ولو لم يكونوا من سبط يهوذا . ثم صار اسم اليهود مطلقاً على المتدينين بدين التوراة قال تعالى « وقالت اليهود ليست النصارى على شيء » الآية ويقال يهود إذا اتبع شريعة التوراة وفي الحديث « يولد الولد على الفطرة ثم يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » . ويقال هاد إذا دان باليهودية قال تعالى « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر » .

وأما ما في سورة الأعراف من قول موسى « إنا هدنا إليك » فذلك بمعنى المتاب .
وأما النصارى فهو اسم جمع نصارى (بفتح فسكون) أو ناصرى نسبة إلى الناصرة وهي قرية نشأت منها مريم أم المسيح عليهما السلام وقد خرجت مريم من الناصرة قاصدة بيت المقدس فولدت المسيح في بيت لحم ولذلك كان بنو إسرائيل يدعونه يشوع الناصرى أو النصرى فهذا وجه تسمية أتباعه بالنصارى .

وأما قوله « والصابين » فقرأه الجمهور بهمزة بعد الموحدة على صيغة جمع صابىء بهمزة في آخره ، وقرأه نافع وحده بياء ساكنة بعد الموحدة المكسورة على أنه جمع صابٍ منقوصاً فأما على قراءة الجمهور فالصابئون لعله جمع صابىء وصابىء لعله اسم فاعل صَبَّأَ مهموزاً أى ظهر وطلع ، يقال صَبَّأَ النجم أى طلع وليس هو من صَبَّأَ يصبو إذا مال لأن قراءة الهمز تدل على أن ترك تخفيف الهمز في غيرها تخفيف لأن الأصل توافق القراءات في المعنى . وزعم بعض علماء الأفرنج^(١) أنهم سموا صابئة لأن دينهم أتى به قوم من سبأ . وأما على قراءة نافع فجعلوها جمع صاب مثل رام على أنه اسم فاعل من صبا يصبو إذا مال قالوا لأن أهل هذا الدين مالوا عن كل دين إلى دين عبادة النجوم (ولو قيل لأنهم مالوا عن أديان كثيرة إذ اتخذوا منها دينهم كما ستعرفه لكان أحسن) . وقيل إنما خَفَّفَ نافع همزة الصابين فجعلها ياء مثل قراءته سَالَ سائل ، ومثل هذا التخفيف سماعي لأنه لا موجب لتخفيف الهمز المتحرك بعد حرف متحرك .

والأظهر عندي أن أصل كلمة الصابى أو الصابئة أو ما تفرع منها هو لفظ قديم من لغة عربية أو سامية قديمة هي لغة عرب ما بين النهرين من العراق وفي دائرة المعارف الإسلامية^(٢)

(١) انظر جديد لاروس باللغة الفرنسية . (٢) في فصل حرره المستشرق (كارافو) .

أن اسم الصابئة مأخوذ من أصل عبري هو (ص ب ع) أى غطس عرفت به طائفة (المنديا) وهى طائفة يهودية نصرانية فى العراق يقومون بالتعميد كالنصارى ، ويقال الصابئون بصيغة جمع صابئ والصابئة على أنه وصف لمقدر أى الأمة الصابئة وهم المتدينون بدين الصابئة ولا يعرف لهذا الدين إلا اسم الصابئة على تقدير مضاف أى دين الصابئة إضافة إلى وصف أتباعه ويقال دين الصابئة . وهذا الدين دين قديم ظهر فى بلاد الكلدان فى العراق وانتشر معظم أتباعه فيما بين الخابور ودجلة وفيما بين الخابور والفرات فكانوا فى البطائح وكسكر فى سواد واسط وفى حرّان من بلاد الجزيرة .

وكان أهل هذا الدين نبطاً فى بلاد العراق فلما ظهر الفرس على إقليم العراق أزالوا مملكة الصابئين ومنعهم من عبادة الأصنام فلم يجسروا بعد على عبادة أوثانهم . وكذلك منع الروم أهل الشام والجزيرة من الصابئين فلما تنصر قسطنطين حملهم بالسيف على التنصر فبطلت عبادة الأوثان منهم من ذلك الوقت وتظاهروا بالنصرانية فلما ظهر الإسلام على بلادهم اعتبروا فى جملة النصارى وقد كانت صابئة بلاد كسكر والبطائح معتبرين صنفاً من النصارى ينتمون إلى النبي يحيى بن زكرياء ومع ذلك لهم كتب يزعمون أن الله أنزلها على شيث بن آدم ويسمونه (أغاناديمون) ، والنصارى يسمونهم يوحنايسية (نسبة إلى يوحنا وهو يحيى) .

وجامع أصل هذا الدين هو عبادة الكواكب السيارة والقمر وبعض النجوم مثل نجم القطب الشمالى وهم يؤمنون بخلق العالم وأنه واحد حكيم مقدس عن سمات الحوادث غير أنهم قالوا إن البشر عاجزون عن الوصول إلى جلال الخالق فلزم التقرب إليه بواسطة مخلوقات مقربين لديه وهى الأرواح المجردات الطاهرة المقدسة وزعموا أن هذه الأرواح ساكنة فى الكواكب وأنها تنزل إلى النفوس الإنسانية وتتصل بها بمقدار ما تقترب نفوس البشر من طبيعة الروحانيات فعبدوا الكواكب بقصد الاتجاه إلى روحانياتها ولأجل نزول تلك الروحانيات على النفوس البشرية يتعين تزكية النفس بتطهيرها من آثار القوى الشهوانية والغضبىة بقدر الإمكان والإقبال على العبادة بالتضرع إلى الأرواح وبتطهير الجسم والصيام والصدقة والطيب والزموا أنفسهم فضائل النفس الأربع الأصلية (وهى العفة والعدالة والحكمة والشجاعة) والأخذ بالفضائل الجزئية (المتسعة عن الفضائل الأربع وهى الأعمال الصالحة) وتجنب الرذائل الجزئية (وهى أضداد الفضائل وهى الأعمال السيئة) .

ومن العلماء من يقول إنهم يقولون بعدم الحاجة إلى بعثة الرسل وأنهم يعللون ذلك بأن مدعى الرسالة من البشر فلا يمكن لهم أن يكونوا واسطة بين الناس والخالق . ومن العلماء من ينقل عنهم أنهم يدعون أنهم على دين نوح . وهم يقولون إن المعلمين الأولين لدين الصابئة هما أغاثاديمون وهرمس وهاميث بن آدم . وإدريس، وهم يأخذون من كلام الحكماء ما فيه عون على الكمال فلذلك يكثر في كلامهم الماثلة لأقوال حكماء اليونان وخاصة سولون وإفلاطون وإرسطاطاليس (ولا يبعد عندي أن يكون أولئك الحكماء اقتبسوا بعض الآراء من قدماء الصابئة في العراق فإن ثمة تشابها بينهم في عبادة الكواكب وجعلها آلهة وفي إثبات إله الآلهة) .

وقد بنوا هياكل للكواكب لتكون مهابط لأرواح الكواكب وحرصوا على تطهيرها وتطيبها لكي تألفها الروحانيات وقد يجعلون للكواكب تماثيل من الصور يتوخون فيها محاكاة صور الروحانيات بحسب ظنهم .

ومن دينهم صلوات ثلاث في كل يوم ، وقبلتهم نحو مهب ريح الشمال ويتطهرون قبل الصلاة وقراءاتهم ودعواتهم تسمى الزمزمة بزايين كما ورد في ترجمة أبي إسحاق الصابئي .
ولهم صيام ثلاثين يوما في السنة ، موزعة على ثلاثة مواقيت من العام .

ويجب غسل الجنابة وغسل المرأة الحائض .
وتحرم المزوجة ، ويجوز للرجل تزوج ما شاء من النساء ولا يتزوج إلا امرأة صابئة على دينه فإذا تزوج غير صابئة أو تزوجت الصابئة غير صابئي خرجا من الدين ولا تقبل منهما توبة .

وينسلون موتاهم ويكفنونهم ويدفنونهم في الأرض . ولهم رئيس للدين يسمونه الكمر (بكاف وميم وراء) .

وقد اشتهر هذا الدين في حران من بلاد الجزيرة ، ولذلك تعرف الصابئة في كتب العقائد الإسلامية بالحرثانية (بنونين نسبة إلى حرثان على غير قياس كما في القاموس) . قال ابن حزم في كتاب الفصل : كان الذي ينتحله الصابئون أقدم الأديان على وجه الدهر والغالب على الدنيا إلى أن أحدثوا فيه الحوادث فبعث الله إبراهيم عليه السلام بالحنيفية اهـ .

ودين الصابئة كان معروفا للعرب في الجاهلية ، بسبب جوار بلاد الصابئة في العراق والشام لمنازل بعض قبائل العرب مثل ديار بكر وبلاد الأنباط المجاورة لبلاد تغلب وقضاة .
 ألا ترى أنه لما بعث محمد صلى الله عليه وسلم وصفه المشركون بالصابي^١ وربما دَعَوْهُ بَابْنِ أَبِي كَبْشَةَ الَّذِي هُوَ أَحَدُ أَجْدَادِ أَمْنَةَ الزَّهْرِيَّةِ أُمِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، كَانَ أَظْهَرَ عِبَادَةَ الْكُفْرِ فِي قَوْمِهِ فَرَعَمُوا أَنَّ النَّبِيَّ وَرَثَ ذَلِكَ مِنْهُ وَكَذَّبُوا . وَفِي حَدِيثِ عِمْرَانَ بْنِ حَصِينٍ أَنَّهُمْ كَانُوا فِي سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَنَفَدَ مَاؤُهُمْ فَابْتَغَوْا الْمَاءَ فَلَقُوا امْرَأَةً بَيْنَ مَزَادَتَيْنِ عَلَى بَعِيرٍ فَقَالُوا لَهَا انْطَلِقِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَتْ الَّذِي يَقَالُ لَهُ الصَّابِيُّ قَالُوا هُوَ الَّذِي تَمْنَيْنِ . وَسَاقَ حَدِيثَ تَكْثِيرِ الْمَاءِ .

وَكَانُوا يُسَمُّونَ الْمُسْلِمِينَ الصُّبَاةَ كَمَا وَرَدَ فِي خَبَرِ سَعْدِ بْنِ مَعَاذٍ ، أَنَّهُ كَانَ صَدِيقًا لِأُمِيَّةِ بْنِ خَلْفٍ وَكَانَ سَعْدٌ إِذَا مَرَّ بِمَكَّةَ نَزَلَ عَلَى أُمِيَّةٍ فَلَمَّا هَاجَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ انْطَلَقَ سَعْدٌ ذَاتَ يَوْمٍ مُعْتَمِرًا فَنَزَلَ عَلَى أُمِيَّةٍ بِمَكَّةَ وَقَالَ لِأُمِيَّةٍ انْظُرِي سَاعَةَ خُلُوعِ لَعْلِي أَطُوفُ بِالْبَيْتِ نَخْرُجُ بِهِ فَلَقِيَهُمَا أَبُو جَهْلٍ فَقَالَ لِأُمِيَّةٍ يَا أَبَا صَفْوَانَ مِنْ هَذَا مَعَكَ قَالَ سَعْدٌ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَهْلٍ إِلَّا أَرَأَيْكَ تَطُوفُ بِمَكَّةَ آمِنًا وَقَدْ أُوتِيتُ الصُّبَاةَ .

وَفِي حَدِيثِ غَزْوَةِ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ إِلَى جَذِيمَةَ أَنَّهُ عَرَضَ عَلَيْهِمُ الْإِسْلَامَ أَوِ السَّيْفَ فَلَمْ يَحْسِنُوا أَنْ يَقُولُوا أَسْلَمْنَا فَقَالُوا صَبَأْنَا الْحَدِيثَ .

وَقَدْ قِيلَ إِنَّ قَوْمًا مِنْ تَمِيمٍ عَبْدُوا نَجْمَ الدَّبَرَانِ . وَأَنَّ قَوْمًا مِنْ لَحْمٍ وَخَزَاعَةَ عَبْدُوا الشَّعْرَى الْعَبُورَ ، وَهُوَ مِنْ كُفْرِ بَرَجِ الْجُوزَاءِ فِي دَائِرَةِ السَّرْطَانِ . وَأَنَّ قَوْمًا مِنْ كِنَانَةَ عَبْدُوا الْقَمَرَ فَظَنَّ الْبَعْضُ أَنَّ هَؤُلَاءِ كَانُوا صَابِئَةً وَأَحْسَبَ أَنَّهُمْ تَلَقَّفُوا عِبَادَةَ هَذِهِ الْكُفْرِ عَنْ سُوءِ تَحْقِيقٍ فِي حَقَائِقِ دِينِ الصَّابِئَةِ وَلَمْ يَجْزِمْ الزُّنْخَشَرِيُّ بِأَنَّ فِي الْعَرَبِ صَابِئَةً فَإِنَّهُ قَالَ فِي الْكَشَافِ فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ فَصَّلَتْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى « لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ » قَالَ لَعَلَّ نَاسًا مِنْهُمْ كَانُوا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ كَالصَّابِئِينَ فَتُهَوُّوا عَنْ ذَلِكَ .

وَقَدْ اخْتَلَفَ عُلَمَاءُ الْإِسْلَامِ فِي إِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ عَلَى الصَّابِئَةِ ، فَمَنْ مَجَاهَدَ وَالْحَسَنَ أَنَّهُمْ طَائِفَةٌ بَيْنَ الْيَهُودِ وَالْمَجُوسِ ، وَقَالَ الْبَيْضاوِيُّ : هُمْ قَوْمٌ بَيْنَ النَّصَارَى وَالْمَجُوسِ فَتَنَ الْعُلَمَاءُ مِنْ أَحْقَمِهِمْ بِأَهْلِ الْكِتَابِ ، وَمِنْ الْعُلَمَاءِ مِنْ أَحْقَمِهِمْ بِالْمَجُوسِ ، وَسَبَبُ هَذَا الْاضْطِرَابِ هُوَ اشْتِبَاهُ

أحوالهم وتكتمهم في دينهم ، وما دخل عليه من التخليط بسبب قهر الأمم التي تغلبت على بلادهم . فالقسم الذي تغلب عليهم الفرس اختلط دينهم بالمجوسية ، والذين غلب عليهم الروم اختلط دينهم بالنصرانية . قال ابن شاس في كتاب الجواهر الثمينة : قال الشيخ أبو الطاهر (يعني ابن بشير التنوخي القيرواني) مَنَعُوا ذِبَاخَ الصَّابِئَةِ لِأَنَّهُمْ بَيْنَ النَّصْرَانِيَّةِ وَالْمَجُوسِيَّةِ (ولا شك أنه يعني صابئة العراق ، الذين كانوا قبل ظهور الإسلام على بلادهم على دين المجوسية) .

وفي التوضيح على مختصر ابن الحاجب الفرعي في باب الذبائح « قال الطرطوشي : لا تؤكل ذبيحة الصابي وليست بحرام كذبيحة المجوسي » وفيه في باب الصيد « قال مالك لا يؤكل صيد الصابي ولا ذبيحته » .

وفي شرح عبد الباقي على خليل « إن أخذ الصابي بالنصرانية ليس بقوى كما ذكره أبو إسحاق التونسي ، وعن مالك لا يتزوج المسلم المرأة الصابئة » .

قال الجصاص في تفسير سورة العقود وسورة براءة ، روى عن أبي حنيفة أن الصابئة أهل كتاب ، وقال أبو يوسف ومحمد ليسوا أهل كتاب . وكان أبو الحسن الكرخي يقول الصابئة الذين هم بناحية حران يعبدون الكواكب ، فليسوا أهل كتاب عندهم جميعا . قال الجصاص : الصابئة الذين يعرفون بهذا الاسم في هذا الوقت ليس فيهم أهل كتاب وانتحلهم في الأصل واحد أعني الذين هم بناحية حران ، والذين هم بناحية البطائح وكسكر في سواد واسط . وإنما الخلاف بين الذين بناحية حران والذين بناحية البطائح في شيء من شرائعهم وليس فيهم أهل كتاب فالذي يغلب على ظني في قول أبي حنيفة أنه شاهد قوما منهم يظهرون أنهم نصارى تقيّة ، وهم الذين كانوا بناحية البطائح وكسكر ويسميتهم النصارى يوحنا سيّة وهم ينتمون إلى يحيى بن زكرياء ، وينتحلون كتباً يزعمون أنها التي أنزلها الله على شيث ويحيى . ومن كان اعتقاده من الصابئين على ما وصفنا وهم الحرانيون الذين بناحية حران وهم عبدة أوثان لا ينتمون إلى أحد من الأنبياء ولا ينتحلون شيئا من كتب الله فلا خلاف بين الفقهاء في أنهم ليسوا أهل كتاب ، وأنه لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم وأبو يوسف ومحمد قالوا إن الصابئين ليسوا أهل كتاب ولم يفصلوا بين الفريقين وكذا قول الأوزاعي ومالك بن أنس اه . كلامه .

ووجه الاختصار في الآية ، على ذكر هذه الأديان الثلاثة مع الإسلام دون غيرها من نحو المجوسية والديريين والزندقة أن هذا مقام دعوتهم للدخول في الإسلام والتاب عن أديانهم التي أبطلت لأنهم أرجى لقبول الإسلام من المجوس والديريين لأنهم يثبتون الإله المتفرد بخلق العالم ويتبعون الفضائل على تفاوت بينهم في ذلك، فلذلك اقتصر عليهم تقريباً لهم من الدخول في الإسلام . ألا ترى أنه ذكر المجوس معهم في قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة » لأن ذلك مقام تثبيت للنبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين .

وقوله تعالى « من آمن » يجوز أن تكون من شرطاً في موضع المبتدأ ويكون فلهم أجرهم جواب الشرط، والشرط مع الجواب خبر إن ، فيكون المعنى إن الذين آمنوا من يؤمن بالله منهم فله أجره وحذف الرابط بين الجملة وبين اسم إن لأن من الشرطية عامة فكان الرابط العموم الذي شمل المبتدأ أعني اسم إن ويكون معنى الكلام على الاستقبال لوقوع الفعل الماضي في حيز الشرط أي من يؤمن منهم بالله ويعمل صالحاً فله أجره ويكون المقصود منه فتح باب الإنابة لهم بعد أن قرعوا بالقوارع السالفة وذكر معهم من الأمم من لم يذكر عنهم كفر لمناسبة ما اقتضته العلة في قوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون وتذكيراً لليهود بأنهم لا مزية لهم على غيرهم من الأمم حتى لا يتكلموا على الأوهام أنهم أحباء الله وأن ذنوبهم مغفورة . وفي ذلك أيضاً إشارة إلى أن المؤمنين الخالصين من اليهود وغيرهم ممن سلف مثل النقباء الذين كانوا في المناجاة مع موسى ومثل يوشع بن نون وكالب بن ينفه لهم هذا الحكم وهو أن لهم أجراً عند ربهم لأن إناطة الجزاء بالشرط المشتق مؤذن بالتعليل بل السابقون بفعل ذلك قبل التقييد بهذا الشرط أولى بالحكم فقد قضت الآية حق الفريقين .

ويجوز أن تكون من موصولة، بدلاً من اسم إن، والفعل الماضي حينئذ باق على الماضي لأنه ليس ثمة ما يخلصه للاستقبال ودخلت الفاء في فلهم أجرهم إما على أنها تدخل في الخبر نحو قول الشاعر وهو من شواهد كتاب سيبويه * وقائلة خوّلان فانكح فئاتهم * ونحو « إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم » عند غير سيبويه . وإما على أن الموصول عومل معاملة الشرط للإيدان بالتعليل فأدخلت الفاء قرينة على ذلك .

ويكون المفاد من الآية حينئذ استثناء صالحى بنى إسرائيل من الحكم، بضرب الدلة

والمسكنة والغضب من الله ويكون ذكر بقية صالحى الأمم معهم على هذا إشارة إلى أن هذه سنة الله فى معاملته خلقه ومجازاته كلا على فعله .

وقد استشكل ذكر الذين آمنوا فى عداد هؤلاء ، وإجراء قوله من آمن بالله عليهم مع أنهم مؤمنون فذكرهم تحصيل للحاصل ، فقيل أريد به خصوص المؤمنين بالسنتهم فقط وهم المنافقون . وقيل أراد به الجميع وأراد بمن آمن من دام بالنسبة للمخلصين ومن أخلص بالنسبة للمنافقين . وهما جوابان فى غاية البعد . وقيل يرجع قوله من آمن بالله واليوم الآخر لخصوص الذين هادوا والنصارى والصايين دون المؤمنين بقرينة المقام لأنهم وصفوا بالذين آمنوا وهو حسن . وعندى أنه لا حاجة إلى شيء من ذلك ، لأن الشرط والصلة تركبت من شيئين الإيمان والعمل الصالح . والمخلصون وإن كان إيمانهم حاصلًا فقد بقى عليهم العمل الصالح فلما تركب الشرط أو الصلة من أمرين فقد علم كل أناس مشربهم وترجع كل صفة لمن يفتقر إليها كلا أو بعضاً .

ومعنى من آمن بالله ، الإيمان الكامل وهو الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بقرينة المقام وقرينة قوله « وعمل صالحاً » إذ شرط قبول الأعمال ، الإيمان الشرعى لقوله تعالى « ثم كان من الذين آمنوا » . وقد عد عدم الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بمنزلة عدم الإيمان بالله لأن مكابرة المعجزات ، القائمة مقام تصديق الله تعالى للرسول المتحدى بها يؤول إلى تكذيب الله تعالى فى ذلك التصديق فذلك المكابر غير مؤمن بالله الإيمان الحق . وبهذا يعلم أن لا وجه لدعوى كون هذه الآية منسوخة بقوله تعالى « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » إذ لا استقامة فى دعوى نسخ الخبر إلا أن يقال إن الله أخبر به عن مؤمنى أهل الكتاب والصابئين الذين آمنوا بما جاءت به رسل الله دون تحريف ولا تبديل ولا عصيان وماتوا على ذلك قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، فيكون معنى الآية كمعنى قوله صلى الله عليه وسلم فيما ذكر من يؤتى أجره مرتين « ورجل من أهل الكتاب آمن برسوله ثم آمن بى فله أجران » .

وأما القائلون بأنها منسوخة ، فأحسب أن تأويلها عندهم أن الله أمهلهم فى أول تلقى دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلى أن ينظروا فلما عاندوا نسخها بقوله « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » لئلا يفضى قولهم إلى دعوى نسخ الخبر .

وقوله تعالى « فلهم أجرهم عند ربهم » أطلق الأجر على الثواب مجازاً لأنه في مقابلة العمل الصالح والمراد به نعيم الآخرة، وليس أجراً دنيوياً بقريضة المقام وقوله « عند ربهم » عندية مجازية مستعملة في تحقيق الوعد كما تستعمل في تحقيق الإقرار في قولهم لك عندي كذا. ووجه دلالة عند في نحو هذا على التحقق أن عند دالة على المكان فإذا أطلقت في غير ما من شأنه أن يحل في مكان كانت مستعملة في لازم المكان، وهو وجود ما من شأنه أن يكون في مكان على أن إضافة عند لاسم الرب تعالى مما يزيد الأجر تحققا لأن المضاف إليه أكرم الكرماء فلا يفوت الأجر الكائن عنده (١).

وإنما تجمع الضمير في قوله « أجرهم عند ربهم » مراعاة لما صدق من، وأفرد شرطها أو صلتها مراعاة للفظها. ومما حسن ذلك هنا وجعله في الموقع الأعلى من البلاغة أن هذين الوجهين الجائزين عريضة في معاد الموصولات وأسماء الشروط قد جمع بينهما على وجه أنبأ على قصد العموم في الموصول أو الشرط فلذلك أتى بالضمير الذي في صلتها أو فعله مناسبا للفظه لقصد العموم ثم لما جرى بالضمير مع الخبر أو الجواب جُمع ليكون عوداً على بدء فيرتبط باسم (إن) الذي جرى بالموصول أو الشرط بدلا منه أو خبراً عنه حتى يعلم أن هذا الحكم العام مراد منه ذلك الخاص أولاً، كأنه قيل إن الذين آمنوا إلخ كل من آمن بالله وعمل إلخ فلا أولئك الذين آمنوا أجرهم فعلم أنهم مما شمله العموم على نحو ما يذكره المناطقة في طي بعض المقدمات للعلم به. فهو من العام الوارد على سبب خاص.

وقوله « ولا خوف عليهم » قراءة الجميع بالرفع لأن المنى خوف مخصوص وهو خوف الآخرة. والتعبير في نفي الخوف بالخبر الاسمي وهو لا خوف عليهم لإفادة نفي جنس الخوف نفيًا قاراً، لدلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات، والتعبير في نفي خوف بالخبر الفعلي وهو

(١) ذكرني هذا التقرير في حالة الدرس قصة وهي أن النعمان بن المنذر وفد عليه وقد من العرب فيهم رجل من عبس اسمه شقيق، فرض فات قبل أن يأخذ حياؤه فلما بلغ ذلك النعمان أمر بوضع حياؤه على قبره ثم أرسل إلى أهله فأخذوه فقال النابغة في ذلك :

أبقيت للعبسى فضلا ونعمة	ومحمدة من باقيات المحامد
جباء شقيق فوق أحجار قبره	وما كان يحبي قبله قبر وافد
أتى أهله منه جباء ونعمة	ورب امرئ يسعى لآخر قاعد

يحزنون لإفاد تخصيصهم بنفى الحزن فى الآخرة أى بخلاف غير المؤمنين . ولما كان الخوف والحزن متلازمين كانت خصوصية كل منهما سارية فى الآخر . واعلم أن قوله « فلهم أجرهم » مقابل لقوله « وباءوا بغضب من الله » ولذلك قرن بعند الدالة على العناية والرضى . وقوله « ولا خوف عليهم » مقابل وضربت عليهم الذلة لأن الذلة ضد العزة فالذليل خائف لأنه يخشى العدوان والقتل والغزو ، وأما العزيز فهو شجاع لأنه لا يخشى ضرا ويعلم أن ما قدره له فهو كائن قال تعالى « والله العزة لرسوله وللمؤمنين » وقوله « ولا هم يحزنون » مقابل قوله « والمسكنة » لأن المسكنة تقضى على صاحبها بالحزن وتمنى حسن العيش قال تعالى « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة » فالخوف المنفى هو الخوف الناشئ عن الذلة والحزن المنفى هو الناشئ عن المسكنة .

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ
وَإِذْ كُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٦٣ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ
عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ٦٤﴾

تذكير بقصة أخرى أرى الله تعالى أسلافهم فيها بطشه ورحمته فلم يرتدعوا ولم يشكروا وهى أن أخذ الميثاق عليهم بواسطة موسى عليه السلام أن يعملوا بالشرعة وذلك حينما تجلى الله لموسى عليه السلام فى الطور تجليا خاصا للجبل فزعزع الجبل وتزلزل وارتجف وأحاط به دخان وضباب ورعود وبرق كما ورد فى صفة ذلك فى الفصل التاسع عشر من سفر الخروج وفى الفصل الخامس من سفر التثنية فلعل الجبل من شدة الزلازل وما ظهر حوله من الأسحبة والدخان والرعود صار يلوح كأنه سحابة ، ولذلك وصف فى آية الأعراف بقوله « وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة » (نتقه زعزعه وتقضه) حتى يخيل إليهم أنه يهتز وهذا نظير قولهم استطاره إذا أزعجه فاضطرب فأعطوا العهد وامتثلوا لجميع ما أمرهم الله تعالى وقالوا « كل ما تكلم الله به نفعله فقال الله لموسى فليؤمنوا بك إلى الأبد » وليس فى كتب بنى إسرائيل ولا فى الأحاديث الصحيحة ما يدل على أن الله قلع الطور من موضعه ورفع فوقهم وإنما ورد ذلك فى أخبار ضعاف فلذلك لم نعتمده فى التفسير . وضمائر الخطاب لتحميل الخلف تبعات السلف

كيلا يقوموا في مثلها وليستغفروا لأسلافهم عنها . والميثاق في هاته الآية كالعهد في الآيات المتقدمة مراد به الشريعة ووعدهم بالعمل بها وقد سمته كتبهم عهدا كما قدمنا وهو إلى الآن كذلك في كتبهم . وهذه معجزة علمية لرسولنا صلى الله عليه وسلم .

والطور علم على جبل يبرية سينا ، ويقال إن الطور اسم جنس للجبال في لغة الكنعانيين نقل إلى العبرية وأنشدوا قول المعجاج :

دَأْنِي جَنَاحِيهِ مِنَ الطُّورِ فَمَرَّ تَقَضَّى الْبَازِي إِذَا الْبَازِي كَسَرَ

فإذا صح ذلك فإطلاقه على هذا الجبل علم بالغلبة في العبرية لأنهم وجدوا الكنعانيين يذكرونه فيقولون الطور يعنون الجبل كلمة لم يسبق لهم أن عرفوها فحسبوها علما له فسموه الطور . وقوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » مقول قول محذوف تقديره قائلين لهم خذوا ، وذلك هو الذي أخذ الميثاق عليه . والأخذ مجاز عن التلق والتفهم . والقوة مجاز في الإيعاء وإتقان التلق والمزينة على العمل به كقوله تعالى « يا يحيى خذ الكتاب بقوة » . ويجوز أن يكون الذكر مجازا عن الامتثال أي اذكروه عند عزيمكم على الأعمال حتى تكون أعمالكم جارية على وفق ما فيه ، أو المراد بالذكر التفهم بدليل حرف (في) المؤذن بالظرفية المجازية أي استنباط الفروع من الأصول . والمراد بما آتاهم ما أوحاه إلى موسى وهو الكلمات العشر التي هي قواعد شريعة التوراة .

وجملة « لعلكم تتقون » علة للأمر بقوله « خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه » ولذلك فصلت بدون عطف .

والرجاء الذي يقتضيه حرف (لعل) مستعمل في معنى تقريب سبب التقوى بحضهم على الأخذ بقوة ، وتمهد التذكير لما فيه ، فذلك التقريب والتبيين شبيه بـرجاء الراجي . ويجوز أن يكون لعل قرينة استيعارة تمثيل شأن الله حين هيا لهم أسباب الهداية بحال الراجي تقوأم وعلى هذا محمل موارد كلمة (لعل) في الكلام المسند إلى الله تعالى . وتقدم عند قوله تعالى « يأياها الناس اعبدوا ربكم » الآية .

وقوله « ثم توليتهم من بعد ذلك » إشارة إلى عبادتهم المعجل في مدة مناجاة موسى وأن الله تاب عليهم بفضلته ولولا ذلك لكانوا من الخاسرين الهالكين في الدنيا أو فيها وفي الآخرة . ولا حاجة بنا إلى الخوض في مسألة التكليف الإجائي ومنافاة الإلجاء للتكليف .

وهي مسألة تكليف الملجأ المذكورة في الأصول لأنها بنيت هنا على أطلال الأخبار المروية في قلع الطور ورفعهم فوقهم وقول موسى لهم إما أن تؤمنوا أو يقع عليكم الطور ، على أنه لو صحت تلك الأخبار لما كان من الإلجاء في شيء إذ ليس نصب الآيات والمعجزات والتخويف من الإلجاء وإنما هو دلالة وبرهان على صدق الرسول وصحة ما جاء به والممتنع في التكليف هو التكليف في حالة الإلجاء لا التخويف لإتمام التكليف فلا تغفلوا .

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁶⁶

هذه من جملة الأخبار التي ذكرها الله تعالى تذكيراً لليهود بما أتاه سلفهم من الاستخفاف بأوامر الله تعالى وبما عرض في خلال ذلك من الزواجر والرحمة والتوبة وإنما خالف في حكاية هاته القصة أسلوب حكاية ما تقدمها وما تلاها من ذكر (إذ) المؤذنة بزمان القصة والمشعرة بتحقيق وقوعها إلى قوله هنا « ولقد علمتم » لمعنى بديع هو من وجوه إعجاز القرآن وذلك أن هذه القصة المشار إليها بهذه الآية ليست من القصص التي تضمنتها كتب التوراة مثل القصص الأخرى المأتى في حكايتها بكلمة إذ لأنها متواترة عندهم بل هذه القصة وقعت في زمن داود عليه السلام، فكانت غير مسطورة في الأسفار القديمة وكانت معروفة لعلمائهم وأخبارهم فأطلع الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم عليها وتلك معجزة غيبية وأوحى إليه في لفظها ما يؤذن بأن العلم بها أخفى من العلم بالقصص الأخرى فأسند الأمر فيها لعلمهم إذ قال « ولقد علمتم ».

والاعتداء وزنه افتعال من العدو وهو تجاوز حد السير والحد والغاية . وغلب إطلاق الاعتداء على مخالفة الحق وظلم الناس والمراد هنا اعتداء الأمر الشرعي لأن الأمر الشرعي يشبه بالحد في أنه يؤخذ بما شمله ولا يؤخذ بما وراءه والاعتداء الواقع منهم هو اعتداء أمر الله تعالى إليهم من عهد موسى بأن يحافظوا على حكم السبت وعدم الاكتساب فيه ليتفرغوا فيه للعبادة بقلب خالص من الشغل بالدنيا ، فكانت طائفة من سكان أيلة^(١) على البحر رأوا

(١) أيلة - بفتح الهزة وبتاء تأنيث في آخره - بلدة على خليج صغير من البحر الأحمر في أطراف مشارف الشام وتعرف اليوم بالعقبة وهي غير إيلياء بكسر الهزة وبياء من بعد وفتن الذي هو اسم بيت المقدس

تكثر الحيتان يوم السبت بالشاطئ لأنها إذا لم تر سفن الصيادين وشبا كههم أمنت فتقدمت إلى الشاطئ تفتح أفواهها في الماء لا ابتلاع ما يكون على الشواطئ من آثار الطعام ومن صغير الحيتان وغيرها فقالوا لو حفرنا لها حياضاً وشرعنا إليها جداول يوم الجمعة فتمسك الحياض الحوت إلى يوم الأحد فنصطادها وفعلوا ذلك فغضب الله تعالى عليهم لهذا الحرص على الرزق أو لأنهم يشغلون بالهم يوم السبت بالفكر فيما تحصل لهم أو لأنهم تحيلوا على اعتياض العمل في السبت، وهذا الذي أحسبه لما اقترن به من الاستخفاف واعتقادهم أنهم علموا ما لم تهتد إليه شريعتهم فعاقبهم الله تعالى بما ذكره هنا.

فقوله «في السبت» يجوز أن تكون (في) للظرفية . والسبت مصدر سبت اليهودي من باب ضرب ونصر بمعنى احترام السبت وعظمه . والمعنى اعتدوا في حال تعظيم السبت أو في زمن تعظيم السبت . ويجوز أن تكون (في) للعلة أي اعتدوا اعتداء لأجل ما أوجبه احترام السبت من قطع العمل . ولعل تحريم الصيد فيه ليكون أمناً للدواب .

ويجوز أن تكون (في) ظرفية والسبت بمعنى اليوم وإنما جعل الاعتداء فيه مع أن الحفر في يوم الجمعة لأن أثره الذي ترتب عليه العصيان وهو دخول الحيتان للحياض يقع في يوم السبت .

وقوله «فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» كونوا أمر تكوين والقردة بكسر القاف وفتح الراء جمع قرد وتكوينهم قردة يحتمل أن يكون بتصيير أجسامهم أجسام قردة مع بقاء الإدراك الإنساني وهذا قول جمهور العلماء والمفسرين، ويحتمل أن يكون بتصيير عقولهم كعقول القردة مع بقاء الهيكل الإنساني وهذا قول مجاهد والعبرة حاصلة على كلا الاعتبارين والأول أظهر في العبرة لأن فيه اعتبارهم بأنفسهم واعتبار الناس بهم بخلاف الثاني وأقرب للتاريخ إذ لم ينقل مسخ في كتب تاريخ العبرانيين والقدرة صالحة للأمرين والكل معجزة للشريعة أولداود ولذلك قال الفخر ليس قول مجاهد ببعيد جداً لكنه بخلاف الظاهر من الآية وليس الآية صريحة في المسخ . ومعنى كونهم قردة أنهم لما لم يتلقوا الشريعة بفهم مقاصدها ومعانيها وأخذوا بصورة الألفاظ فقد أشبهوا العجماوات في وقوفها عند المحسوسات فلم يتميزوا عن العجماوات إلا بالشكل الإنساني وهذه القردة تشار كههم في هذا الشبه وهذا معنى قول مجاهد هو مسخ قلوب لا مسخ ذوات .

ثم إن القائلين بوقوع المسخ في الأجسام اتفقوا أو كادوا على أن المسوخ لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام وأنه لا يتناسل وروى ذلك ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم أنه قال «لم يهلك الله قومًا أو يعذب قومًا فيجعل لهم نسلًا» وهو صريح في الباب ومن العلماء من جوز تناسل المسوخ وزعموا أن الفيل والقرد والضب والخنزير من الأمم المسوخة وقد كانت العرب تعتقد ذلك في الضب قال أحد بني سليم وقد جاء لزوجه بضب فأبت أن تأكله :

قلت وكنت رجلا فطينا هذا لعمر الله إسرائيلينا

حتى قال بعض الفقهاء بحرمة أكل الفيل ونحوه بناء على احتمال أن أصله نسل آدمي قال ابن الحاجب «وأما ما يذكر أنه ممسوخ كالفيل والقرد والضب ففي المذهب الجواز لعموم الآية والتحريم لما يذكر» أي لعموم آية المأكولات، وصحح صاحب التوضيح عن مالك الجواز وقد روى مسلم في أحاديث متفرقة من آخر صحيحه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فقدت أمة من بني إسرائيل لا يدري ما فعلت ولا أراها إلا الفأر، ألا ترونها إذا وضع لها ألبان الإبل لم تشربه وإذا وضع لها ألبان الشاء شربته اهـ . وقد تأوله ابن عطية وابن رشد في البيان وغير واحد من العلماء بأن هذا قاله النبي صلى الله عليه وسلم عن اجتهد قبل أن يوقفه الله على أن المسوخ لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام ولا يتناسل كما هو صريح حديث ابن مسعود ، قلت يؤيد هذا أنه قاله عن اجتهد قوله «ولا أراها» . ولا شك أن هاته الأنواع من الحيوان موجودة قبل المسخ وأن المسخ إليها دليل على وجودها ومعرفة الناس بها .

وهذا الأمر التكويني كان لأجل العقوبة على ما اجتروا من الاستخفاف بالأمر الإلهي حتى تحيلوا عليه وفي ذلك دليل على أن الله تعالى لا يرضى بالحيل على تجاوز أوامره ونواهيه فإن شرائع الله تعالى مشروعة لمصالح وحكم فالتحليل على خرق تلك الحكم بإجراء الأفعال على صور مشروعة مع تحقق تعطيل الحكمة منها جراءة على الله تعالى، ولا حجة لمن ينتحل جواز الحيل بقوله تعالى في قصة أيوب «وخذ بيدك ضعفاً فاضرب به ولا تحنث» لأن تلك فتوى من الله تعالى لنبيه لتجنب الحنث الذي قد يتفادى عنه بالكفارة ولكن الله لم يرض أصل الحنث لنبيه لأنه خلاف الأولى فأفتاه بما قاله، وذلك مما يعين على حكمة اجتناب الحنث لأن فيه

محافظة على تعظيم اسم الله تعالى فلا فوات للحكمة في ذلك، ومسألة الحيل الشرعية لعلنا نتعرض لها في سورة ص وفيها تمحيص .

وقوله «فجعلناها نكالا» عاد فيه الضمير على العقوبة المستفادة من قوله «فقلنا لهم كونوا قردة» والنكال بفتح النون العقاب الشديد الذي يردع المعاقب عن العود للجناية ويردع غيره عن ارتكاب مثلها، وهو مشتق من نكل إذا امتنع ويقال نكل به تنكيلا ونكالا بمعنى عاقبه بما يمنعه من العود . والمراد بما بين يديها وما خلفها ما قارنها من معاصيهم وما سبق يعنى أن تلك الفعلة كانت آخر ما فعلوه فنزلت العقوبة عندها ولما بين يديها من الأمم القرية منها ولما خلفها من الأمم البعيدة . والموعظة ما به الوعظ وهو الترهيب من الشر .

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذَنَا هُزُوءًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ ٦٧

تمرضت هذه الآية لقصة من قصص بني إسرائيل ظهر فيها من قلة التوقير لنبيهم ومن الإعانت في المسألة والإلحاح فيها إما للتفصي من الإمتثال وإما لبعد أفهامهم عن مقصد الشارع ورومهم التوقيف على ما لا قصد إليه . قيل إن أول هذه القصة هو المذكور بقوله تعالى « وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها » الآيات وإن قول موسى «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» ناشئ عن قتل النفس المذكورة، وإن قول موسى قدم هنا لأن خطاب موسى عليه السلام لهم قد نشأ عنه ضرب من مذامهم في تلقى التشريع وهو الاستخفاف بالأمر حين ظنوه هزواً والإعانت في المسألة فأريد من تقديم جزء القصة تعدد تقريرهم هكذا ذكر صاحب الكشف والموجهون لكلامه ، ولا يخفى أن ما وجهوا به تقديم جزء القصة لا يقتضى إلا تفكيك القصة إلى قصتين تعنون كل واحدة منهما بقوله « وإذ » مع بقاء الترتيب، على أن المذام قد تعرف بحكايتها والتنبية عليها بنحو قوله « أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين - وقوله - وما كادوا يفعلون » .

فالذى يظهر لى أنهما قصتان أشارت الأولى وهى المحكية هنا إلى أمر موسى بإمام بذبح بقرة وهذه هى القصة التى أشارت إليها التوراة فى السفر الرابع وهو سفر التشريع الثانى (ثنية) فى الإصحاح ٢١ أنه « إذا وجد قتيل لا يعلم قاتله فإن أقرب القرى إلى موقع القتل

يخرج شيوخها ويخرجون عجلة من البقر لم يحرق عليها ولم تنجر بالنير فيأتون بها إلى واد دائم السيلان لم يحرق ولم يزرع ويقطعون عنقها هناك ويتقدم الكهنة من بني لاوى فيفسل شيوخ تلك القرية أيديهم على العجلة في الوادي ويقولون لم تسفك أيدينا هذا الدم ولم تبصر أعيننا سافكه فيغفر لهم الدم « اه . هكذا ذكرت القصة بإجمال أضاع المقصود وأبهم الغرض من هذا الذبح أهو إضاعة ذلك الدم باطلا أم هو عند تعذر معرفة المتهم بالقتل وكيفما كان فهذه بقرة مشروعة عند كل قتل نفس جهل قاتلها وهي المشار إليها هنا ، ثم كان ما حدث من قتل القتيل الذي قتله أبناء عمه وجاءوا مظهرين المطالبة بدمه وكانت تلك النازلة نزلت في يوم ذبح البقرة فأمرهم الله بأن يضربوا القتيل ببعض تلك البقرة التي شأنها أن تذبح عند جهل قاتل نفس . وبذلك يظهر وجه ذكرها قصتين وقد أجمل القرآن ذكر القصتين لأن موضع التذكير والعبرة منهما هو ما حدث في خلاهما لا تفصيل الوقائع فكانت القصة الأولى تشريعاً سبق ذكره لما قارنه من تلقيهم الأمر بكثرة السؤال الدال على ضعف الفهم للشريعة وعلى تطلب أشياء لا ينبغي أن يظن اهتمام التشريع بها ، وكانت القصة الثانية منه عليهم بآية من آيات الله ومعجزة من معجزات رسوله بينها الله لهم ليزدادوا إيماناً ولذلك ختمت بقوله « ويرىكم آياته لعلكم تعقلون » وأتبعته بقوله « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك » .

والتأكيد في قوله بيان الله يأمرهم بحكاية لما عبر به موسى من الاهتمام بهذا الخبر الذي لو وقع في العربية لوقع مؤكداً بأن .

وقولهم تتخذنا هزواً استفهام حقيق لظنهم أن الأمر بذبح بقرة للاستبراء من دم قتيل كاللعب وتخذنا بمعنى تجعلنا وسيأتي بيان أصل فعل اتخذ عند قوله تعالى « أتتخذ أصناماً آلهة » في سورة الأنعام والهزؤ بضم الهمزة والزاي وبسكون الزاي مصدر اهزأ به هزأ وهو هنا مصدر بمعنى الفعول كالصيد والخلق .

وقرأ الجمهور هزواً بضمين وهمز بعد الزاي وصلوا ووقفوا قرأ حمزه بسكون الزاي وبالهمز وصلوا ، ووقف عليه بتخفيف الهمز وإوا وقد رسمت في المصحف ، وإوا قرأ حفص بضم الزاي وتخفيف الهمز وإوا في الوصل والوقف .

وقول موسى « أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين » تبرؤ وتنزه عن الهزء لأنه لا يليق بالعقلاء الأفاضل فإنه أخص من الزح لأن في الهزؤ مزحاً مع استخفاف واحتقار للمزوح معه على أن الزح لا يليق في الجامع العامة والخطابة، على أنه لا يليق بمقام الرسول ولذا تبرأ منه موسى بأن نفى أن يكون من الجاهلين كناية عن نفى الزح بنفى ملزومه، وبالغ في التنزه بقوله أعوذ بالله أى منه لأن العياذ بالله أبلغ كلمات النفى فإن المرء لا يعوذ بالله إلا إذا أراد التغلب على أمر عظيم لا يغلبه إلا الله تعالى . وصيغة أن أكون من الجاهلين أبلغ في انتفاء الجهالة من أن لو قال أعوذ بالله أن أجهل كما سيأتى في سورة الأنعام عند قوله « وما أنا من المهتدين » .

والجهل ضد العلم وضد الحلم وقد ورد لهما في كلام العرب، فمن الأول قول عمرو بن كلثوم.
 ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
 ومن الثانى قول الحماسى * فليس سواء عالم وجهول * وقول النابغة :
 وليس جاهل شئ مثل من علما

﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالِ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ﴾ ٦٨

جىء في مراجعتهم لنبيهم بالطريقة المألوفة في حكاية المحاورات وهى طريقة حذف العاطف بين أفعال القول وقد بينها لكم في قصة خلق آدم .

ومعنى ادع لنا يحتمل أن يراد منه الدعاء الذى هو طلب بخضوع وحرص على إجابة المطلوب فيكون في الكلام رغبتهم في حصول البيان لتحصيل المنفعة المرجوة من ذبح بقرة مستوفية للصفات المطلوبة في القرابين المختلفة المقاصد، بنوه على ما ألفوه من الأمم عبدة الأوثان من اشتراط صفات وشروط في القرابين المقربة تختلف باختلاف المقصود من الذبيحة ويحتمل أنهم أرادوا مطلق السؤال فعبروا عنه بالدعاء لأنه طلب من الأدنى إلى الأعلى . ويحتمل أنهم أرادوا من الدعاء النداء الجهير بناء على وهمهم أن الله بعيد المكان ، فسائله يجهر بصوته . وقد نهى المسلمون عن الجهر بالدعاء في صدر الإسلام ، واللام في قوله لنا لام الأجل أى ادع

عنا ، وجزم يبين في جواب ادع لتزليل السبب منزلة السبب أى إن تدعه يسمع فيبين وقد تقدم .

وقوله « ما هي » حكى سؤالهم بما يدل عليه بالسؤال بما في كلام العرب وهو السؤال عن الصفة لأن (ما) يسأل بها عن الصفة كما يقول من يسمع الناس يذكرون حاتما أو الأحنف وقد علم أنهما رجلان ولم يعلم صفتيهما ما حاتم؟ أو ما الأحنف؟ فيقال كريم أو حلیم وليس (ما) موضوعة للسؤال عن الجنس كما توهمه بعض الواقفين على كلام الكشف فتكفوا لتوجيه حيث إن جنس البقرة معلوم بأنهم نزلوا هاته البقرة المأمور بذبحها منزلة فرد من جنس غير معلوم لقراءة حكمة الأمر بذبحها وظنوا أن الموقع هنا للسؤال بـ (أى) أو (كيف) وهو وهم نبه عليه التفيزاني في شرح الكشف واعتضده بكلام المفتاح إذ جعل الجنس والصفة قسمين للسؤال بما . والحق أن المقام هنا للسؤال بما لأن أيًا إنما يسأل بها عن مميز الشيء عن أفراد من نوعه التبيست به وعلامة ذلك ذكر المضاف إليه مع أى نحو « أى الفريقين خير » وأى البقرتين أعجبتك وليس لنا هنا بقرات معينات يراد تمييز إحداها .

وقوله « قال إنه يقول إنها بقرة » أكد مقول موسى ومقول الله تعالى بأن المحاكاة ما اشتمل عليه كلام موسى من الاهتمام بحكاية قول الله تعالى فأكد به ، وما اشتمل عليه مدلول كلام الله تعالى لموسى من تحقيق إرادته ذلك تنزيلا لهم منزلة المنكرين لما بدا من تعنتهم وتنصلهم ، ويجوز أن يكون التأكيد الذى فى كلام موسى لتنزيلهم منزلة أن يكون الله قال لموسى ذلك جريا على اهتمامهم السابق فى قولهم « أتتخذنا هزوا » جوابا عن قوله « إن الله يأمركم » .

ووقع قوله « لا فارض ولا بكر » موقع الصفة لبقرة وأفحم فيه حرف (لا) لكون الصفة بنى وصف ثم بنى آخر على معنى إثبات وصف واسطة بين الوصفين المنفيين فلما جرى لا أجرى الإعراب على ما بعده لأن لا غير عاملة شيئا فيعتبر ما قبل لا على عمله فيما بعدها سواء كان وصفا كما هنا وقوله تعالى « زيتونة لا شرقية ولا غربية » وقول جويرية أو حويرثة بن بدر الرامى :

وقد أدركتني والحوادثُ حجة أسنة قوم لا ضفاف ولا غزل

أو حالا كقول الشاعر وهو من شواهد النحو :
 قهرت العدا لا مستعينا بمُصبة ولكن بأنواع الخدائع والمكر^(١)
 أو مضافا كقول النابغة :

وشيمة لا وإن ولا وأمن القوى وجدَّ إذا خاب المفيدون صاعِدٍ

أو خبر مبتدأ كما وقع في حديث أم زرع قول الأولى « لا سهل فيرتقى ، ولا سمين فينتقل » على رواية الرفع أى هو أى الزوج لا سهل ولا سمين . وجمهور النحاة أن لا هذه يجب تكريرها في الخبر والنعت والحال أى بأن يكون الخبر ونحوه شيئين فأكثر فإن لم يكن كذلك لم يجوز إدخال (لا) في الخبر ونحوه وجعلوا بيت جويرية أو حويرثة ضرورة وخالف فيه المبرد . وليست (لا) في مثل هذا بعاملة عمل ليس ولا عمل إن ، وذكر النحاة لهذا الاستعمال في أحد هذين البابين لمجرد المناسبة . واعلم أن تقي وصفين بحرف (لا) قد يستعمل في إفادة إثبات وصف ثالث هو وسط بين حالى ذينك الوصفين مثل ما في هذه الآية بدليل قوله « عوان بين ذلك » ومثل قوله تعالى « مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء » وقد يستعمل في إرادة مجرد تقي ذينك الوصفين لأنهما مما يطلب في الفرض الواردين فيه ولا يقصد إثبات وصف آخر وسط بينهما وهو الغالب كقوله تعالى « في سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم » .

والفارض السنة لأنها فرضت سنها أى قطعها . والفرض القطع ويقال للقديم فارض .
 والبكر الفتية مشتقة من البكرة بالضم وهى أول النهار لأن البكر فى أول السنوات عمرها والعوان هى المتوسطة السن .

وإنما اختيرت لهم العوان لأنها أنقى وأقوى ولذلك جعلت العوان مثلا للشدة فى قول النابغة :

ومن يترى الحداث تنزل بمولاه عوان غير بكر
 أى مصيبة عوان أى عظيمة . ووصفوا الحرب الشديدة فقالوا حرب عوان .
 وقوله بين ذلك أى بين هذين السنين ، فالإشارة للمذكور المتعدد .

(١) بفتح التاء للخطاب .

ولهذا صحت إضافة بين لاسم الإشارة كما تضاف للضمير الدال على متعدد وإن كان كلمة واحدة في نحو بينها . وإفراد اسم الإشارة على التأويل بالذكور كما تقدم قريباً عند قوله تعالى « ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله » .

وجاء في جوابهم بهذا الإطناب دون أن يقول من أول الجواب إنها عنوان تعريضاً بغبائوتهم واحتياجهم إلى تسخير التوصيف حتى لا يترك لهم مجالاً لإعادة السؤال .

فإن قلت هم سألوا عن صفة غير معينة فمن أين علم موسى أنهم سألوا عن السن ومن أين علم من سؤلهم الآتى بما هي أيضاً أنهم سألوا عن تدريبها على الخدمة .

قلت يحتمل أن يكون ما هي اختصاراً لسؤلهم المشتغل على البيان وهذا الاختصار من إبداع القرآن اكتفاء بما يدل عليه الجواب، ويحتمل أن يكون ما حكى في القرآن مرادف سؤلهم فيكون جواب موسى عليه السلام بذلك لعلهم بأن أول ما تتعلق به أغراض الناس في معرفة أحوال الدواب هو السن فهو أهم صفات الدابة ولما سألوه عن اللون ثم سألوا السؤال الثانى المبهم علم أنهم يبق من الصفات التى تختلف فيها مقاصد الناس من الدواب غير حالة الكرامة أى عدم الخدمة لأن ذلك أمر ضعيف إذ قد تخدم الدابة النفيسة ثم يكرمها من يكتسبها بعد ذلك فتزول آثار الخدمة وشعثها .

وقوله « فافعلوا ما تؤمرون » الفاء للفصيحة وموقعها هنا موقع قطع العذر مع الحث على الامتثال كما هي في قول عباس بن الأحنف .

قالوا خراسانُ أقصى ما يراد بنا ثم القُفُولُ فقد جئنا خراسانا

أى فقد حصل ما تعللتم به من طول السفر . والمعنى فبادروا إلى ما أمرتم به وهو ذبح البقرة، وما موصولة والمائد محذوف بعد حذف جاره على طريقة التوسع لأنهم يقولون أمرتك الخير، فتوسلوا بحذف الجار إلى حذف الضمير .

وفى حث موسى إياهم على المبادرة بذبح البقرة بعد ما كافوا به من اختيارها عوانا دليل على أنهم مأمورون بذبح بقرة ما غير مراد منها صفة مقيدة لأنه لما أمرهم بالمبادرة بالذبح حينئذ علمنا وعلموا أن ما كافوا به بعد ذلك من طلب أن تكون صفراء فاقمة وأن تكون

سائلة من آثار الخدمة ليس مما أَرادَه الله تعالى عند تكليفهم أول الأمر وهو الحق إذ كيف تكون تلك الأوصاف مرادة مع أنها أوصاف طردية لا أثر لها في حكمة الأمر بالذبح لأنه سواء كان أمراً بذبحها للصدقة أو للقربان أو للرش على النجس أو للقسامة فليس لشيء من هاته الصفات مناسبة للحكم وبذلك يعلم أن أمرهم بهاته الصفات كلها هو تشريع طارىء قصد منه تأديبهم على سؤالهم فإن كان سؤالهم للمطل والتنصل فطلب تلك الصفات المشقة عليهم تأديب على سوء الخلق والتذرع للعصيان ، وإن كان سؤالاً ناشئاً عن ظنهم أن الاهتمام بهاته البقرة يقتضى أن يراد منها صفات نادرة كما هو ظاهر قولهم بعد « وإنا إن شاء الله لمهتدون » فتكليفهم بهاته الصفات العسير وجودها مجتمعة تأديب علمي على سوء فهمهم في التشريع كما يؤدّب طالب العلم إذا سأل سؤالاً لا يليق برتبته في العلم . وقد قال عمر لأبي عبيدة في واقعة الفرار من الطاعون « لو غيرك قالها يا أبا عبيدة » . ومن ضروب التأديب الحمل على عمل شاق ، وقد أدب رسول الله صلى الله عليه وسلم عمه عباساً رضى الله عنه على الحرص حين حمل من خمس مال المغنم أكثر من حاجته فلم يستطع أن يقله فقال له مرأحداً رفعه لى فقال لا آمر أحداً فقال له إرفعه أنت لى فقال لا ، حتى جعل العباس يحثو من المال ويرجعه لصبرته إلى أن استطاع أن يحمل ما بقى فذهب والنبي صلى الله عليه وسلم يتبعه بصره تعجباً من حرصه كما في صحيح البخارى .

ومما يدل على أنه تكليف لقصد التأديب أن الآية سيقّت مساق الذم لهم وعدت القصة في عداد قصص مساوئهم وسوء تلقّهم للشرعة بأصناف من التقصير عملاً وشكراً وفهماً بدليل قوله تعالى آخر الآيات « وما كادوا يفعلون » مع ما روى عن ابن عباس أنه قال: لو ذبحوا أى بقرة أجزأتهم ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم .

وبهذا تعلمون أن ليس في الآية دليل على تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا على وقوع النسخ قبل التمكن لأن ما طرأ تكليف خاص للإعنات على أن الزيادة على النص ليست بنسخ عند المحققين وتسميتها بالنسخ اصطلاح القدماء .

﴿ قَالُوا اَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّظِيرِينَ ﴾ ٦٩

سألوا بما عن ماهية اللون وجنسه لأنه ثانی شيء تتعلق به أغراض الراغبين في الحيوان . والقول في جزم «يبين» وفي تأكيد «إنه يقول إنها بقرة» كالقول في الذي تقدم . وقوله « صفراء فاقع لونها » احتيج إلى تأكيد الصفرة بالفقوع وهو شدة الصفرة لأن صفرة البقر تقرب من الحمرة غالباً فأكد بفاعق والفقوع خاص بالصفرة ، كما اختص الأحمر بقان والأسود بحالك ، والأبيض بيقق ، والأخضر بمدهام ، والأورق بخطباني (نسبة إلى الخطبان بضم الخاء وهو نبت كالهليون) ، والأرمك وهو الذي لونه لون الرماد بُرداني (براء في أوله) والردان الزعفران كذا في الطيبي (ووقع في الكشف والطبي بألف بعد الدال ووقع في القاموس أنه بوزن صاحب) وضبط الراء في نسخة من الكشف ونسخة من حاشية القطب عليه ونسخة من حاشية الهمداني عليه بشكل ضمة على الراء وهو مخالف لما في القاموس .

والنصوع يعم جميع الألوان وهو خلوص اللون من أن يخالطه لون آخر

ولونها إما فاعل بفاعق أو مبتدأ مؤخر وإضافته لضمير البقرة دلت على أنه اللون الأصفر فكان وصفه بفاعق وصفاً حقيقياً ولكن عدل عن أن يقال صفراء فاقعة إلى صفراء فاقع «لونها» ليحصل وصفها بالفقوع مرتين إذ وُصف اللون بالفقوع، ثم لما كان اللون مضافاً للضمير الصفراء كان ما يجري عليه من الأوصاف جارياً على سببيه (على نحو ما قاله صاحب المفتاح في كون المسند فعلاً من أن الفعل يستند إلى الضمير ابتداءً ثم بواسطة عود ذلك الضمير إلى المبتدأ يستند إلى المبتدأ في الدرجة الثانية) وقد ظن الطيبي في شرح الكشف أن كلام صاحب الكشف مشير إلى أن إسناد فاعق لونها مجاز عقلي وهو وهم إذ ليس من المجاز العقلي في شيء . وأما تمثيل صاحب الكشف بقوله جد جده فهو تنظير في مجرد إفادة التأكيد .

وقوله «تسر الناظرين» أي تدخل رؤيتها عليهم مسرة في نفوسهم . والمسرة لذة نفسية تنشأ عن الإحساس بالملائم أو عن اعتقاد حصوله ومما يوجبها التعجب من الشيء . والإعجاب به . وهذا اللون من أحسن ألوان البقر فلذلك أسند فعل تسر إلى ضمير البقرة لا إلى ضمير اللون فلا يقتضي أن لون الأصفر مما يسر الناظرين مطلقاً . والتعبير بالناظرين دون الناس ونحوه

للإشارة إلى أن المسرة تدخل عليهم عند النظر إليها من باب استفادة التعليل من التعليق بالمشتق.

﴿ قَالُوا أَدْعُنَا رَبَّكَ يَبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذُلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْتَزَّجَتْ بِالْحَقِّ ﴾

القول في ما هي كالقول في نظيره فإن كان الله تعالى حكى مرادف كلامهم بلغة العرب فالجواب لهم بأنها «بقرة لا ذلول» لما علم من أنه لم يبق من الصفات التي تتعلق الأغراض بها إلا الكرامة والنفاسة، وإن كان المحكى في القرآن اختصاراً لكلامهم فالأمر ظاهر. على أن الله قد علم مرادهم فأنبأهم به.

وجملة إن البقر تشابه علينا مستأنفة استئنافاً بيانياً لأنهم علموا أن إعادتهم السؤال توقع في نفس موسى تساؤلاً عن سبب هذا التكرير في السؤال وقولهم إن البقر تشابه علينا اعتذار عن إعادة السؤال، وإنما لم يعتذروا في المرتين الأوليين واعتذروا الآن لأن الثالثة في التكرير وقعا من النفس في التأكيد والسأمة وغير ذلك ولذلك كثر في أحوال البشر وشرائعهم التوقيت بالثلاثة. وقد جرى بحرف التأكيد في خبر لا يشك موسى في صدقه فتعين أن يكون الإتيان بحرف التأكيد لمجرد الاهتمام ثم يتوسل بالاهتمام إلى إفادة معنى التفريع والتعليل فتفيد إن مفاد فاء التفريع والتسبب وهو ما اعتنى الشيخ عبد القاهر بالتنبيه عليه في دلائل الإعجاز ومثله بقول بشار:

بَكَرًا صَاحِبِيَّ قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنْ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

تقدم ذكرها عند قوله تعالى «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» في هذه السورة وذكر فيه قصة. وقولهم «وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ» تنشيط لموسى ووعدله بالامتثال لينشط إلى دعاء ربه بالبيان ولتندفع عنه سآمة مراجعتهم التي ظهرت بوارقها في قوله «فافعلوا ما تؤمرون» ولإظهار حسن المقصد من كثرة السؤال وأن ليس قصدهم الإعنات. تفادياً من غضب موسى عليهم. والتعليق بإن شاء الله للتأدب مع الله في رد الأمر إليه في طلب حصول الخير. والقول في وجه التأكيد في أنه يقول إنها بقرة كالقول في نظيره الأول

والذلول بفتح الذال فعول من ذل ذلا بكسر الذال في المصدر بمعنى لان وسهل . وأما الذل بضم الذال فهو ضد العز وهما مصدران لفعل واحد خص الاستعمال أحد المصدرين بأحد المعنيين . والمعنى أنها لم تبلغ سن أن يحرث عليها وأن يسقى بجرها أى هى عجلة قاربت هذا السن وهو الموافق لما حدد به سنها في التوراة .

ولا ذلول صفة لبقرة . وجملة تثير الأرض حال من ذلول .

وإثارة الأرض حرثها وقلب داخل ترابها ظاهرا وظاهرا باطنا أطلق على الحرث فعل الإثارة تشبيها لا انقلاب أجزاء الأرض بشورة الشيء من مكانه إلى مكان آخر كما قال تعالى «فتثير سحابا» أى تبعثه وتنقله ونظير هذا الاستعمال قوله في سورة الروم «وأثاروا الأرض» ولا تسقى الحرث في محل نصب على الحال .

وإقحام لا بعد حرف العطف في قوله ولا تسقى الحرث مع أن حرف العطف على المنفى بها يغنى عن إعادتها إنما هو لمراعاة الاستعمال الفصيح في كل وصف أو ما في معناه أدخل فيه حرف لا كما تقدم في قوله تعالى « لا فارض ولا بكر » فإنه لما قيدت صفة ذلول بجملة تسقى الحرث صار تقدير الكلام أنها بقرة لا تثير الأرض ولا تسقى الحرث فجرت الآية على الاستعمال الفصيح من إعادة لا وبذلك لم تسكن في هذه الآية حجة للمبرد كما يظهر بالتأمل .

واختير الفعل المضارع في تثير وتسقى لأنه الأنسب بذلول إذ الوصف شبيه بالمضارع ولأن المضارع دال على الحال . و«مسلمة» أى سليمة من عيوب نوعها فهو اسم مفعول من سلمت المبني للمفعول وكثيرا ما تذكر الصفات التي تعرض في أصل الحلقة بصيغة البناء للمجهول في الفعل والوصف إذ لا يخطر على بال المتكلم تعيين فاعل ذلك ومن هذا معظم الأفعال التي التزم فيها البناء للمجهول .

وقوله « لاشية فيها » صفة أخرى تميز هذه البقرة عن غيرها . والاشية العلامة وهى بزنة فعلة منى وشى الثوب إذا نسجه ألوانا وأصل شية وشية ويقول العرب ثوب موشى وثوب موشى، ويقولون ثور موشى الأكارع لأن في أكارع ثور الوحش سواد يخالط صفوته فهو ثور أشبه ونظائره قولهم فرس أبلق . وكبش أدرع . وتيس أزرق وغراب أبقع . بمعنى مختلط لونين . وقوله « قالوا الآن جئت بالحق » أرادوا بالحق الأمر الثابت الذي لا احتمال فيه كما تقول جاء بالأمر على وجهه، ولم يريدوا من الحق ضد الباطل لأنهم ما كانوا يكذبون نبينهم فإن

قلت لماذا ذكر هنا بلفظ الحق وهلا قيل قالوا الآن جئت بالبيان أو بالثبوت .
 قلت لعل الآية حكمت معنى ما عبر عنه اليهود لموسى بلفظ هو في لغتهم محتمل للوجهين
 فحكى بما يرادفه من العربية تنبيها على قلة اهتمامهم بانتقاء الألفاظ النزيهة في مخاطبة أنبيائهم
 وكبرائهم كما كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم راعنا ، فنهينا نحن عن أن نقوله بقوله
 تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا » وهم لقلة جدارتهم بفهم الشرائع
 قد توهموا أن في الأمر بذبح بقرة دون بيان صفاتها تقصيرا كأنهم ظنوا الأمر بالذبح كالأمر
 بالشراء فجعلوا يستوصفونها بجميع الصفات واستكملوا موسى لما بين لهم الصفات التي تختلف
 بها أغراض الناس في الكسب للبقر ظنا منهم أن في علم النبي بهذه الأغراض الدنيوية كالا
 فيه ، فلذا مدحوه بعد البيان بقولهم الآن جئت بالحق كما يقول المتحنن للتلميذ بعد جمع صور
 السؤال الآن أصبت الجواب ، ولعلمهم كانوا لا يفرقون بين الوصف الطردى وغيره في التشريع .
 فليحذر المسلمون أن يقعوا في فهم الدين على شيء مما وقع فيه أولئك واذموا لأجله .

﴿ فذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ ٧١

عطف الفاء جملة فذبحوها ، على مقدر معلوم وهو فوجدوها أو فظفروا بها أو نحو ذلك
 وهذا من إيجاز الحذف الاقتصاري ولما ناب المطفوف في الموقع عن المطفوف عليه صح أن
 نقول الفاء فيه للفصيحة لأنها وقعت موقع جملة محذوفة فيها فاء للفصيحة ولك أن تقول إن
 فاء الفصيحة ما أفصحت عن مقدر مطلقا كما تقدم وقوله « وما كادوا يفعلون » تعريض بهم
 بذكر حال من سوء تلقيهم الشريعة تارة بالإعراض والتفريط ، وتارة بكثرة التوقف والإفراط
 وفيه تعليم للمسلمين بأصول التفقه في الشريعة ، والأخذ بالأوصاف المؤثرة في معنى التشريع
 دون الأوصاف الطردية ، ولذلك قال ابن عباس لو ذبحوا أية بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا
 فشد الله عليهم . وروى ابن مردويه والبراء وابن أبي حاتم بسندهم إلى الحسن البصري عن
 رافع عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لو اعترضوا أدنى بقرة فذبحوها
 لكفتمهم ولكن شددوا فشد الله عليهم » وفي سنده عبادة بن منصور وهو ضعيف ، وكان
 النبي صلى الله عليه وسلم ينهى أصحابه عن كثرة السؤال وقال « فإنما أهلك الذين من قبلكم
 كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » وبين للذي سأله عن اللقطة ما يفعله في شأنها فقال

السائل: فضالة الغنم - قال - « هي لك، أو لأخيك أو للذئب، قال السائل فضالة الإبل فغضب رسول الله وقال مالك ولها معها حذاؤها وسقاؤها تشرب الماء وترعى الشجر حتى يأتها ربها » .

وجملة وما كادوا يفعلون تحتمل الحال والاستئناف والأول أظهر لأنه أشد ربطاً للجملة وذلك أسل الجمل أى ذبحوها فى حال تقرب من حال من لا يفعل، والمعنى أنهم ذبحوها مكرهين أو كالمكرهين لما أظهروا من الماطلة وبذلك يكون وقت الذبح ووقت الاتصاف بمقاربة انتفائه وقتاً متحداً اتحاداً عرفياً بحسب المقامات الخطائية للإشارة إلى أن مماطلتهم قارنت أول أزمنة الذبح . وعلى الاستئناف يصح اختلاف الزمنين أى فذبحوها عند ذلك أى عند إتمام الصفات وكان شأنهم قبل ذلك شأن من لم يقارب أن يفعل ثم إن « ما كادوا يفعلون » يقتضى بحسب الوضع نفي مدلول كاد فإن مدلولها المقاربة ونفي مقاربة الفعل يقتضى عدم وقوعه بالأولى فيقال أنى يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله « فذبحوها » فأما على وجه الاستئناف فيمكن الجواب بأن نفي مقاربة الفعل كان قبل الذبح حين كرروا السؤال وأظهروا المطال ثم وقع الذبح بعد ذلك وقد أجاب بمثل هذا جماعة يعنون كأن الفعل وقع فجأة بعد أن كانوا يمزحل عنه على أنه مبنى على جعل الواو استئنافاً وقد علمتم بعده . فالوجه القالع للإشكال هو أن أئمة العربية قد اختلفوا فى مفاد كاد المنفية فى نحو ما كاد يفعل فذهب قوم منهم الزجاجى إلى أن نفيها يدل على نفي مقاربة الفعل وهو دليل على انتفاء وقوع الفعل بالأولى فيكون إثبات كاد نفيًا لوقوع الخبر الذى فى قولك كاد يقوم أى قارب فإنه لا يقال إلا إذا قارب ولم يفعل ونفيها نفيًا للفعل بطريق فحوى الخطاب فهو كالمنطوق وأن ماورد مما يؤهم خلاف ذلك مؤول بأنه باعتبار وقتين فيكون بمنزلة كلامين ومنه قوله تعالى وما كادوا يفعلون فى هذه الآية أى فذبحوها الآن وما كادوا يفعلون قبل ذلك ولعلمهم يجعلون الجمع بين خبرين متنافيين فى الصورة قرينة على قصد زمانين وإلى هذا ذهب ابن مالك فى الكافية إذ قال :

وبُشِيتْ كَادُ يُنْفَى الْخَبْرُ وَحِينَ يَنْفَى كَادَ ذَلِكَ أَجْدَرُ
وغير ذَا على كَلَامَيْنِ يَرُدُّ كَوَلَدَتْ هَنْدٌ وَلَمْ تَكْدَ تَلِدْ

وهذا المذهب وقوف مع قياس الوضع . وذهب قوم إلى أن إثبات كاد يستلزم نفي الخبر على الوجه الذي قررناه في تقرير المذهب الأول وأن نفيها يصير إثباتاً على خلاف القياس وقد اشتهر هذا بين أهل الأعراب حتى ألفز فيه أبو العلاء المعري بقوله :

أَنْحَوِيَّ هَذَا الْعَصْرَ مَا هِيَ لَفْظَةٌ أَتَتْ فِي لِسَانِي جُرْهُمُ وَثَمُودُ
إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي صُورَةِ الْجُحْدِ أُثْبِتَتْ وَإِنْ أُثْبِتَتْ قَامَتْ مَقَامَ جُحُودِ

وقد احتجوا لذلك بقوله تعالى « فذبجوها وما كادوا يفعلون » وهذا من غرائب الاستعمال الجاري على خلاف الوضع اللغوي . وقد جرت في هذا نادرة أدبية ذكرها الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز وهي أن عنبسة العنسي الشاعر قال : قدم ذو الرمة الكوفة فوقف على ناقته بالكناسة^(١) ينشد قصيدته الحائية التي أولها :

أَمْتَرَلْتِي حَتَّى سَلَامَ عَلِمَكَا عَلَى النَّأْيِ وَالنَّأْيِ يَوَدُّ وَيَنْصَحُ

حتى بلغ قوله فيها :

إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْمُحِبِّينَ لَمْ يَكْدُ رَسِيسُ الْهَوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ

وكان في الحاضرين ابن شبرمة فناده ابن شبرمة يا غيلان أراه قد برح قال فشئق ناقته وجعل يتأخر بها ويتفكر ثم قال « لم أجد » عوض « لم يكد » قال عنبسة فلما انصرفت حدثت أبي فقال لي أخطأ ابن شبرمة حين أنكر على ذي الرمة ، وأخطأ ذو الرمة حين غيّر شعره لقول ابن شبرمة إنما هذا كقول الله تعالى « ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يَكْدُ يراها » وإنما هو لم يرها ولم يكد .

وذهب قوم منهم أبو الفتح بن جني وعبد القاهر وابن مالك في التسهيل إلى أن أصل كاد أن يكون نفي الفعل بالأولى كما قال الجمهور إلا أنها قد يستعمل نفيها للدلالة على وقوع الفعل بعد بقاء وجهه وبعد أن كان بعيداً في الظن أن يقع وأشار عبد القاهر إلى أن ذلك استعمال جرى في العرف وهو يريد بذلك أنها مجاز تشبيلي بأن تشبه حالة من فعل الأمر بعد عناء بحالة من بعد عن الفعل فاستعمل المركب الدال على حالة المشبه به في حالة المشبه ، ولعلمهم يجعلون نحو قوله فذبجوها قرينة على هذا القصد . قال في التسهيل « وتنفي كاد إعلماً

(١) الكناسة: بضم الكاف أصله اسم لا يكنس، وسمي بها ساحة بالكوفة مثل المربد بالبصرة

بوقوع الفعل عسيراً أو بعدمه وعدم مقاربتة « واعتذر في شرحه للتسهيل عن ذى الرمة في تغييره بيته بأنه غيره لدفع احتمال هذا الاستعمال . وذهب قوم إلى أن كاد إن تقيت بصيغة المضارع فهي لنفى المقاربة وإن تقيت بصيغة الماضي فهي للإثبات وشبهته أن جاءت كذلك في الآيتين «لم يكديراها - وما كادوا يفعلون» وأن تقي الفعل الماضي لا يستلزم الاستمرار إلى زمن الحال بخلاف تقي المضارع . وزعم بعضهم أن قولهم ما كاد يفعل وهم يريدون أنه كاد ما يفعل إن ذلك من قبيل القلب الشائع . وعندى أن الحق هو المذهب الثانى وهو أن تقيها في معنى الإثبات وذلك لأنهم لما وجدوها في حالة الإثبات مفيدة معنى النفى جعلوا تقيها بالعكس كما فعلوا في لو ولولا ويشهد لذلك مواضع استعمال تقيها فإنك تجد جميعها بمعنى مقاربة النفى لا تقي المقاربة ولعل ذلك من قبيل القلب المطرد فيكون قولهم ما كاد يفعل ولم يكدي يفعل بمعنى كاد ما يفعل، ولا يبعد أن يكون هذا الاستعمال من بقايا لغة قديمة من العربية تحمل حرف النفى الذى حقه التأخير مقدماً ولعل هذا الذى أشار إليه المعرى بقوله « جرت في لسانى جرهم وثمود » ويشهد لكون ذلك هو المراد تغيير ذى الرمة بيته وهو من أهل اللسان وأصحاب الذوق فإنه وإن كان من عصر المولدين إلا أنه لا تقطاعه إلى سكنى باديته كان في مرتبة شعراء العرب حتى عد فيمن يحتج بشعره وما كان مثله ليغير شعره بعد التفكير لو كان لصحته وجه فما اعتذر به عنه ابن مالك في شرح التسهيل ضعيف . وأما دعوى المجاز فيه فيضعفها اطراد هذا الاستعمال حتى في آية لم يكديراها فإن الواقف في الظلام إذا مد يده يراها بعناء وقال تأبط شرا « فأبى إلى فهم وما كدت آيا » وقال تعالى « ولا يكاد يبين » .

وإنما قال وما كادوا يفعلون ولم يقل يذبحون كراهية إعادة اللفظ تفننا في البيان .

﴿ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ⁷² فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ⁷³ ﴾

تصديره ياذ على طريقة حكاية ماسبق من تعداد النعم والألطف ومقابلتهم إياها بالكفران والاستخفاف يومئذ إلى أن هذه قصة غير قصة الذبح ولكنها حدثت عقب الأمر بالذبح

لإظهار شيء من حكمة ذلك الأمر الذي أظهروا استنكاره عند سماعه إذ قالوا أنتخذنا هزواً وفي ذلك إظهار معجزة لموسى . وقد قيل إن ما حكى في هذه الآية هو أول القصة وإن ما تقدم هو آخرها وذكروا للتقديم نكتة تقدم القول في بيانها وتوهينها .

وليس فيما رأيت من كتب اليهود ما يشير إلى هذه القصة فلعلها مما أدمج في قصة البقرة المتقدمة لم تتعرض السورة لذكرها لأنها كانت معجزة لموسى عليه السلام ولم تكن تشرعاً بعده .

وأشار قوله « قتلتم » إلى وقوع قتل فيهم وهي طريقة القرآن في إسناد أفعال البعض إلى الجميع جرياً على طريقة العرب في قولهم قتل بنو فلان فلاناً قال النابغة يذكر بنى حن^(١) .
وهم قتلوا الطائي بالجوع عنة أبا جابر واستنكحوا أم جابر

وذلك أن نفرا من اليهود قتلوا ابن عمهم الوحيد ليرثوا عمهم وطرحوه في محلة قوم وجاءوا موسى يطالبون بدم ابن عمهم بهتاناً وأنكر المتهمون فأمره الله بأن يضرب القليل ببعض تلك البقرة فينطق ويخبر بقاتله، والنفوس الواحد من الناس لأنه صاحب نفس أى روح وتنفس وهي مأخوذة من التنفس وفي الحديث ما من نفس منفوسة ولا شعارها بمعنى انتنفس اختلف في جواز إطلاق النفس على الله وإضافتها إلى الله فقيل يجوز لقوله تعالى حكاية عن كلام عيسى « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك » ولقوله في الحديث القدسي « وإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي » وقيل لا يجوز إلا للمشكاة كما في الآية والحديث القدسي والظاهر الجواز ولا عبرة بأصل مأخذ الكلمة من التنفس فالنفس الذات قال تعالى « يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها » . وتطلق النفس على روح الإنسان وإدراكه ومنه قوله تعالى « تعلم ما في نفسي » وقول العرب قلت في نفسي أى في تفكرى دون قول لفظي، ومنه إطلاق العلماء الكلام النفسي على المعاني التي في عقل المتكلم التي يعبر عنها باللفظ . وإداراتم افتعال، وإداراتم أصله تداراتم تفاعل من الدراء وهو الدفع لأن كل فريق يدفع الجناية عن نفسه فلما أريد إدغام التاء في الدال على قاعدة تاء الافتعال مع الدال والذال جلبت همزة الوصل لتيسير التسكين للإدغام .

وقوله « والله يخرج » جملة حالية من إداراتم أى تداراتم في حال أن الله سيخرج ما كتمتموه فاسم الفاعل فيه للمستقبل باعتبار عامله وهو إداراتم .

(١) بجاء مهملة مضمومة ونون مشددة حي من عذرة .

والخطاب هنا على نحو الخطاب في الآيات السابقة المبني على تنزيل المخاطبين منزلة أسلافهم لئلا تبعثهم عليهم بناء على ما تقرر من أن خلق السلف يسرى إلى الخلف كما يبناه فيما مضى وسنبينه إن شاء الله تعالى عند قوله « أفنتطمعون أن يؤمنوا لكم » .

وإنما تعلقت إرادة الله تعالى بكشف حال قاتلي هذا القتيل مع أن دمه ليس بأول دم طل في الأمم إكراماً لموسى عليه السلام أن يضيع دم في قومه وهو بين أظهرهم وجرأى منه ومسمع لاسيما وقد قصد القاتلون استغفال موسى ودبروا المكيدة في إظهارهم المطالبة بدمه فلم يظهر الله تعالى هذا الدم في أمة لضعف يقينها برسولها وكان ذلك مما يزيدهم شكاً في صدقه فينقلبوا كافرين فكان إظهار هذا الدم كرامة لموسى ورحمة بالامة لئلا تضل فلا يشكل عليكم أنه قد ضاع دم في زمن نبينا صلى الله عليه وسلم كما في حديث حويصة ومحبيصة الآتي لظهور الفرق بين الحالين بانتفاء تدير المكيدة وانتفاء شك الأمة في رسولها وهي خير أمة أخرجت للناس .

وقوله كذلك يحيى الله الموتى الإشارة إلى محذوف لا يجاز أى فضر به فحي فأخبر بمن قتله أى كذلك الإحياء يحيى الله الموتى فالتشبيه في التحقق وإن كانت كيفية المشبه أقوى وأعظم لأنها حياة عن عدم بخلاف هاته فالتشبيه بيان إمكان المشبه كقول المتنبي :

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

وقوله كذلك يحيى الله الموتى من بقية القول لبنى إسرائيل فيتمين أن يقدر وقتلناهم كذلك يحيى الله الموتى لأن الإشارة لشيء مشاهد لهم وليس هو اعتراضاً أريد به مخاطبة الأمة الإسلامية لأنهم لم يشاهدوا ذلك الإحياء حتى يشبه به إحياء الله الموتى .

وقوله « لعلمكم تعقلون » رجا لأن يعقلوا فلم يبلغ الظن بهم مبلغ القطع مع هذه الدلائل

كأها .

وقد جرت عادة فقهاءنا أن يحتجوا بهذه الآية على مشروعية اعتبار قول المقتول دعى عند فلان موجباً للقسامة ويجعلون الاحتجاج بها لذلك متفرعاً على الاحتجاج بشرع من قبلنا وفي ذلك تنبيه على أن محل الاستدلال بهذه الآية على مشروعية ذلك هو أن إحياء الميت لم يقصد منه إلا سماع قوله فدل على أن قول المقتول كان معتبراً في أمر الدماء . والتوراة قد أجمت أمر الدماء إجمالا شديداً في قصة ذبح البقرة التي قدمناها، نعم إن الآية لا تدل على

وقوع القسامة مع قول المقتول ولكنها تدل على اعتبار قول المقتول سبباً من أسباب القصاص ولما كان الظن بتلك الشريعة أن لا يقتل أحد بمجرد الدعوى من المطعون تعين أن هنالك شيئاً تقوى به الدعوى وهو القسامة وقد أورد على احتجاج المالكية بها أن هذا من خوارق العادات وهي لا تفيد أحكاماً وأجاب ابن العربي بأن المعجزة في إحياء الميت فلما حي صار كلامه ككلام سائر الأحياء وهو جواب لطيف لكنه غير قاطع، والخلاف في القضاء بالقسامة إثباتاً ونقياً وفي مقدار القضاء بها مبسوط في كتب الفقه وقد تقصاه القرطبي وليس من أغراض الآية .

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنْ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ ٧٤

ثم هنا للترتيب الرتبي الذي تهيأ له ثم إذا عطفت الجمل أى ومع ذلك كله لم تلن قلوبكم ولم تنفعكم الآيات فقصت قلوبكم « وكان من البعيد قسوتها . وقوله « من بعد ذلك » زيادة تعجيب من طرق القساوة للقلب بعد تكرار جميع الآيات السابقة المشار إلى مجموعها بذلك على حد قول القطامي :

أَكْفَرَا بَعْدَ رَدِّ الْمَوْتِ عَنِ وَبَعْدَ عَطَائِكَ الْمَائَةِ الرَّثَاغَا

أى كيف أكفر نعمتك أى لا أكفرها مع إنجائك لى من الموت إلخ . ووجه استعمال بعد في هذا المعنى أنها مجاز في معنى (مع) لأن شأن المسبب أن يتأخر عن السبب ولما لم يكن المقصد التنبيه على تأخره للعلم بذلك وأريد التنبيه على أنه معه إثباتاً أو نقياً عبر ببعد عن معنى (مع) مع الإشارة إلى التأخر الرتبي .

والقسوة والقساوة توصف بها الأجسام وتوصف بها النفوس المعبر عنها بالقلوب فالمعنى الجامع للوصفين هو عدم قبول التحول عن الحالة الموجودة إلى حالة تخالفها . وسواء كانت القساوة موضوعة للقدر المشترك بين هذين المعنيين الحسى والقلبى وهو احتمال ضعيف ، أم كانت موضوعة للأجسام حقيقة واستعملت في القلوب مجازاً وهو الصحيح ، فقد شاع هذا

المجاز حتى ساوى الحقيقة وصار غير محتاج إلى القرينة فآل اللفظ إلى الدلالة على القدر المشترك بالاستعمال لا بأصل الوضع وقد دل على ذلك العطف في قوله « أو أشد قسوة » كما سيأتى .

وقوله « فهى كالحجارة » تشبيه فرع بالفاء لإرادة ظهور التشبيه بعد حكاية الحالة المعبر عنها بقست لأن القسوة هى وجه الشبه ولأن أشهر الأشياء فى هذا الوصف هو الحجر فإذا ذكرت القسوة فقد تهيا التشبيه بالحجر ولذا عطف بالفاء أى إذا علمت أنها قاسية فشبهها بالحجارة كقول النابغة يصف الحجيح :

عليهن شعثٌ عامدون لربهم فهن كأطراف الحنى خواشع

وقد كانت صلابة الحجر أعرف للناس وأشهر لأنها محسوسة فلذلك شبه بها . وهذا الأسلوب يسمى عندى تهية التشبيه وهو من محاسنه ، وإذا تتبعت أساليب التشبيه فى كلامهم تجدها على ضربين ضرب لا يهيا فيه التشبيه وهو الغالب وضرب يهيا فيه كما هنا والعطف بالفاء فى مثله حسن جدا وأما أن يأتى التكلم بما لا يناسب التشبيه فذلك عندى يعد مذموما وقد رأيت بيتاً جمع تهية التشبيه والبعد عنه وهو قول ابن نباتة :

فى الریق مُسكر وفى الأصداغ تجعید هذا المدام وهاتيك العناقید

فإنه لما ذكر السكر تهيا التشبيه بالخمر ولكن قوله تجعید لا يناسب العناقید

فإن قلت لم عدده مذموما وما هو إلا كتجريد الاستعارة .

قلت لا لأن التجريد يحىء بعد تكرار الاستعارة وعلم بها فيكون تفننا لطيفا بخلاف ما يحىء

قبل العلم بالتشبيه .

وقوله « أو أشد قسوة » مرفوع على أنه خبر مبتدأ دل عليه قوله « فهى كالحجارة »

وأو بمعنى بل الانتقالية لتوفر شرطها وهو كون معطوفها جملة .

وهذا المعنى متولد من معنى التخيير الموضوع له أو لأن الانتقال ينشأ عن التخيير فإن

القلوب بعد أن شبهت بالحجارة وكان الشأن أن يكون المشبه أضعف فى الوصف من المشبه به

يبنى على ذلك ابتداء التشبيه بما هو أشهر ثم عقب التشبيه بالترقى إلى التفضيل فى وجه الشبه

على حد قول ذى الرمة (١) :

(١) نسبه إليه ابن جنى وقال البغدادى لم أجده فى ديوان ذى الرمة .

بَدَتْ مثل قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها أو أنت في العين أَمَلَحَ
 فليست أو للتخيير في التشبيه أى ليست عاطفة على قوله الحجارة المجرورة بالكاف لأن
 تلك لها موقع ما إذا كرر المشبه به كما قدمناه عند قوله تعالى « أو كصيب من السماء » .
 ويجوز أن تكون للتخيير في الأخبار عطفًا على الخبر الذى هو كالحجارة أى فهى مثل
 الحجارة أو هى أقوى من الحجارة والمقصود من التخيير أن المتكلم يشير إلى أنه لا يرى
 بكلامه جزافًا ولا يذمهم تحاملاً بل هو مثبت متحرر في شأنهم فلا يُثَبِّت لهم إلا ما تبين له
 بالاستقراء والتقصى فإنه ساواهم بالحجارة في وصف ثم تَقَهَّى فرأى أنهم فيه أقوى فكأنه
 يقول للمخاطب إن شئت فسوّهم بالحجارة في القسوة ولك أن تقول هم أشد منها وذلك يفيد
 مفاد الانتقال الذى تدل عليه بل وهو إنما يحسن في مقام الذم لأن فيه تلطفاً وأما في مقام
 المدح فالأحسن هو التعبير ببيل كقول الفرزدق :

فَقَالَ لَنَا أَهْلًا وَسَهْلًا وَزَوَّدَتْ جَنَى النَّحْلِ بِلَ مَا زَوَّدَتْ مِنْهُ أَطِيبَ

ووجه تفضيل تلك القلوب على الحجارة في القساوة أن القساوة التى اتصفت بها القلوب
 مع كونها نوعاً مغايراً لنوع قساوة الحجارة قد اشتركا في جنس القساوة الراجعة إلى معنى
 عدم قبول التحول كما تقدم فهذه القلوب قساوتها عند التخصيص أشد من قساوة الحجارة لأن
 الحجارة قد يعتريها التحول عن صلابتها وشدتها بالتفرق والتشقق وهذه القلوب لم تُجَدِّ فيها
 محاولة .

وقوله « وإن من الحجارة لما يتفجر » إلخ تعليل لوجه التفضيل إذ من شأنه أن
 يُستغرب ، وموقع هذه الواو الأولى في قوله « وإن من الحجارة » عسير فقيل هى للحال من
 الحجارة المقدرة بعد أشد أى أشد من الحجارة قسوة ، أى تفضيل القلوب على الحجارة في
 القسوة يظهر في هذه الأحوال التى وُصِفَتْ بها الحجارة ومعنى التقييد أن التفضيل أظهر في
 هذه الأحوال ، وقيل هى الواو للمطف على قوله رفهى كالحجارة أو أشد قسوة ، قاله
 التفترانى ، وكأنه يجعل مضمون هذه المعطوفات غير راجع إلى معنى تشبيه القلوب بالحجارة
 في القساوة بل يجعلها إخباراً عن مزايا فضلت بها الحجارة على قلوب هؤلاء بما يحصل عن
 هذه الحجارة من منافع فى حين تعطل قلوب هؤلاء من صدور النفع بها ، وقيل الواو
 استئنافية وهو تذييل للجملة السابقة وفيه بعد كما صرح به ابن عرفة ، والظاهر أنها الواو

الاعتراضية وأن جملة وإن من الحجارة وما عطف عليها معترضة بين قوله ثم قست قلوبكم وبين جملة الحال منها وهي قوله « وما الله بغافل عما تعملون » .

والتوكيد بأن للاهتمام بالخبر وهذا الاهتمام يؤذن بالتعليل ووجود حرف العطف قبلها لا ينفي كد ذلك كما تقدم عند قوله تعالى « فإن لكم ما سألتم » .

ومن بديع التخلص تأخر قوله تعالى « وإن منها لما يهبط من خشية الله » والتعبير عن التسخر لأمر التكوين بالخشية ليم ظهور تفضيل الحجارة على قلوبهم في أحوالها التي نهايتها الامتثال للأمر التكويني مع تعاضد قلوبهم عن الامتثال للأمر التكليفي ليتأتى الانتقال إلى قوله « وما الله بغافل عما تعملون » وقوله « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » .

وقد أشارت الآية إلى أن انفجار الماء من الأرض من الصخور منحصر في هذين الحالين وذلك هو ما تقرر في علم الجغرافيا الطبيعية أن الماء النازل على الأرض يخرق الأرض بالتدريج لأن طبع الماء النزول إلى الأسفل جريا على قاعدة الجاذبية فإذا اضغط عليه بشقل نفسه من تكاثره أو بضاغطة آخر من أهوية الأرض تطلب الخروج حتى إذا بلغ طبقة صخرية أو صلصالية طفا هناك فالحجر الرمل يشرب الماء والصخور والصلصال لا يخرقها الماء إلا إذا كانت الصخور مركبة من مواد كلسية وكان الماء قد حمل في جريته أجزاء من معدن الحامض الفحمي فإن له قوة على تحليل الكلس فيحدث ثقباً في الصخور الكلسية حتى يخرقها فيخرج منها نابعا كالعيون . وإذا اجتمعت العيون في موضع نشأت عنها الأنهار كالنيل النابع من جبال القمر ، وأما الصخور غير الكلسية فلا يفتتها الماء ولكن قد يعرض لها انشقاق بالزلازل أو بفلق الآلات فيخرج منها الماء إما إلى ظاهر الأرض كما نرى في الآبار وقد يخرج منها الماء إلى طبقة تحتها فيختزن تحتها حتى يخرج بحالة من الأحوال السابقة . وقد يجد الماء في سيره قبل الدخول تحت الصخر أو بعده منفذا إلى أرض ترابية فيخرج طافيا من سطح الصخور التي جرى فوقها . وقد يجد الماء في سيره منخفضات في داخل الأرض فيستقر فيها ثم إذا انضمت إليه كميات أخرى تطلب الخروج بطريق من الطرق المتقدمة ولذلك يكثر أن تنفجر الأنهار عقب الزلازل .

والخشية في الحقيقة الخوف الباعث على تقوى الخائف غيره . وهي حقيقة شرعية في امتثال الأمر التكليفي لأنها الباعث على الامتثال . وجعلت هنا مجازا عن قبول الأمر التكويني

إما مرسلا بالإطلاق والتقييد ، وإما تمثيلا للهيئة عند التكوين بهيئة الكلف إذ ليست للحجارة خشية إذ لا عقل لها . وقد قيل إن إسناد يهبط للحجر مجاز عقلي والمراد هبوط القلوب أى قلوب الناظرين إلى الصخور والجبال أى خضوعها فأسند الهبوط إليها لأنها سببه كما قالوا ناقة تاجرة أى تبت من يراها على المساومة فيها^(١) .

وقوله « وما الله بغافل عما تعملون » تذييل في محل الحال أى فعلتم ما فعلتم وما الله بغافل عن كل صنعكم وقد قرأه الجمهور بالتاء الفوقية تكملة خطاب بنى إسرائيل ، وقرأ ابن كثير ويعقوب وخلف يعملون بالياء التحتية وهو انتقال من خطابهم إلى خطاب المسلمين فلذلك غير أسلوبه إلى الغيبة وليس ذلك من الالتفات لاختلاف مرجع الضميرين لأن تفريع قوله « أفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ » عليه دل على أن الكلام نقل من خطاب بنى إسرائيل إلى خطاب المسلمين . وهو خبر مراد به التهديد والوعيد لهم مباشرة أو تعريضا .

﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ 75

هذا اعتراض استطرادى بين القصة الماضية والقصة التى أولها « وإذا أخذنا ميثاق بنى إسرائيل لا تعبدون » فجميع الجمل من قوله تعالى « أفَتَطْمَعُونَ » - إلى قوله - « وإذا أخذنا » داخلة في هذا الاستطراد . والفاء لتفريع الاستفهام الإنكارى أو التعجيبى على جملة « ثم قست » أو على مجموع الجمل السابقة لأن جميعها مما يقتضى اليأس من إيمانهم بما جاء به النبىء صلى الله عليه وسلم فكأنه قيل فلا تطمعوا أن يؤمنوا لكم أو فأعجبوا من طمعكم وسيأتى تحقيق موقع الاستفهام مع حرف المطف في مثله عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم » . والطمع ترقب حصول شيء محبوب وهو يرادف الرجاء وهو ضد اليأس ، والطمع يتعدى بنى حذف هنا قبل (أَنْ) .

(١) قال النابغة يصف نغلا :

بزاخية ألوت بليغ كانه عفاء قلاص طار عنها تواجر

فإن قلت كيف يُنهي عن الطمع في إيمانهم أو يُعَجِّب به والنبيء والمسلمون مأمورون بدعوة أولئك إلى الإيمان دائماً وهل لمعنى هذه الآية ارتباط بمسألة التكليف بالحال الذي استحالة لتعلق علم الله بعدم وقوعه .

قلت : إنما نُهيئنا عن الطمع في إيمانهم لا عن دعائهم للإيمان لأننا ندعوهم للإيمان وإن كنا آيسين منه لإقامة الحجة عليهم في الدنيا عند إجراء أحكام الكفر عليهم وفي الآخرة أيضاً ولأن الدعوة إلى الحق قد تصادف تقساً نيرة فتتفعها فإن استبعاد إيمانهم حُكم على غالبهم وجمهرتهم أما الدعوة فإنها تقع على كل فرد منهم والمسألة أخص من تلك المسألة لأن مسألة التكليف بالحال لتعلق العلم بعدم وقوعه مفروضة فيما عِلِمَ الله عدم وقوعه وتلك قد كنا أجبناً لكم فيها جواباً واضحاً وهو أن الله تعالى وإن عِلِمَ عدم إيمان مثل أبي جهل إلا أنه لم يطلعننا على ما علمه فيه والأوامر الشرعية لم تجب بتخصيص أحد بدعوة حتى يقال كيف أمر مع علم الله بأنه لا يؤمن ، وأما هذه الآية فقد أظهرت نفي الطمعية في إيمان من كان دأبهم هذه الأحوال فالجواب عنها يرجع إلى الجواب الأعم وهو أن الدعاء لأجل إقامة الحجة وهو الجواب الأعم لأصحابنا في مسألة التكليف بما علم الله عدم وقوعه على أن بعض أحوالهم قد تتغير فيكون للطمعية بعد ذلك حظ .

واللام في قوله « لكم » لتضمنين يؤمنوا معنى يُقرُّوا وكأن فيه تلميحاً إلى أن إيمانهم بصدق الرسول حاصل ولكنهم يكابرون ويحجدون على نحو قوله تعالى « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » الآية فما أبدع نسج القرآن . ويجوز حمل اللام على التعليل وجعل يؤمنوا منزلاً منزلة اللازم تعريضاً بهم بأنهم لم يؤمنوا بالحق الذي جاءهم على ألسنة أنبيائهم وهم أخص الناس بهم أفتطمعون أن يعترفوا به لأجلكم .

وقوله « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله » جملة حالية هي قيد إنكار الطمع في إيمانهم فيكون قد علل هذا الإنكار بعلمتين إحداهما بالتفريع على ما علمناه ، والثانية بالتقييد بما علمناه .

وقوله « فريق منهم » يحتمل أن يريد من قومهم الأقدمين أو من الحاضرين في زمن

نزول الآية . وسماهم كلام الله على التقديرين هو سماع الوحي بواسطة الرسول إن كان الفريق من الذين كانوا زمن موسى أو بواسطة النقل إن كان من الذين جاءوا من بعده . أما سماع كلام الله مباشرة فلم يقع إلا لموسى عليه السلام وأياً ما كان فالمقصود بهذا الفريق جمع من علمائهم دون عامتهم . والتحريف أصله مصدر حَرَّفَ الشيء إذا مال به إلى الحرف وهو يقتضى الخروج عن جادة الطريق . ولما شاع تشبيه الحق والصواب والرشد والمكارم بالجادة وبالصرط المستقيم شاع في عكسه تشبيه ما خالف ذلك بالانحراف وبينيات الطريق . قال الأشر :

بَقِيتُ وَفَرَى وَانْحَرَفْتُ عَنْ الْعُلَمَاءِ وَلَقِيتُ أَضْيَافِي بِوَجْهِ عَبُوسٍ

ومن فروع هذا التشبيه قولهم : زَاغَ ، وَحَادَ ، وَمَرَقَ ، وَأَلْحَدَ . وقوله تعالى « ومن الناس من يعبد الله على حرف » . فالمراد بالتحريف إخراج الوحي والشريعة عما جاءت به إما بتبديل وهو قليل وإما بكتمان بعض وتناسيه وإما بالتأويل البعيد وهو أكثر أنواع التحريف .

وقوله « وهم يعلمون » حال من فريق وهو قيد في القيد يعنى يسمعون ثم يعقلونه ثم يحرفونه وهم يعلمون أنهم يحرفون ، وأن قوما توارثوا هذه الصفة لا يطمع في إيمانهم لأن الذين فعلوا هذا إما أن يكونوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو بنى عمهم فالغالب أن يكون خلقهم واحداً وطباعهم متقاربة كما قال نوح عليه السلام « ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا » وللعرب والحكماء في هذا المعنى أقوال كثيرة مرجعها إلى أن الطباع تورث ، ولذلك كانوا يصفون القبيلة بصفات جمهورها أو أراد بالفريق علماءهم وأخبارهم ، فالمراد لا طمع لكم في إيمان قوم هذه صفات خاصتهم وعلمائهم فكيف ظنكم بصفات دعاتهم لأن الخاصة في كل أمة هم مظهر محامدها وكلماتها فإذا بلغت الخاصة في الأخطاط مبلغاً شنيعاً فاعلم أن العامة أظفح وأشنع وأراد بالعامة الموجودين منهم زمن القرآن لأنهم وإن كان فيهم علماء إلا أنهم كالعامة في سوء النظر ووهن الوازع .

﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَضُفِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَنُحَدِّثُوكُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ⁷⁶﴾
 أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ⁷⁷﴾

الأظهر أن الضمير في لقوا عائد على بنى إسرائيل على نسق الضمائر السابقة في قوله « أفقطمعون أن يؤمنوا » وما بعده، وأن الضمير المرفوع بقالوا عائد عليهم باعتبار فريق منهم وهم الذين أظهروا الإيمان نفاقاً أو تفادياً من مر المقارعة والحاجة بقرينة قوله « آمنة » وذلك كثير في ضمائر الأمم والقبائل ونحوها نحو قوله تعالى « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » لأن ضمير طلقتم للمطلقين وضمير تعضلوهن للأولياء لأن الجميع راجع إلى جهة واحدة وهى جهة المخاطبين من المسلمين لاشتمالهم على الصنفين، ومنه أن تقول لئن نزلت بيني فلان ليكرمك وإنما يكرمك سادتهم وكرماؤهم ويكون الضمير في قوله « بعضهم » عائد إلى الجميع أى بعض الجميع إلى بعض آخر ومعلوم أن القائل من لم ينافق لمن نافق، ثم تلتئم الضمائر بمد ذلك في يعلمون ويسرون ويعلمون بلا كلفة وإلى هذه الطريقة ذهب صاحب الكشف ويرجحها عندى أن فيها الاقتصار على تأويل ما به الحاجة والتأويل عند وجود دليله بجنبه وهو آمنة.

وجملة إذا لقوا معطوفة على جملة « وقد كان فريق منهم » على أنها حال مثلها من أحوال اليهود وقد قصد منها تقييد النهى أو التعجيب من الطمع في إيمانهم فهو معطوف على الحال بتأويل وقد كان فريق منهم آخر إذا لقوا . وقوله « وإذا خلا بعضهم » معطوف على إذا لقوا وهو المقصود من الحالية أى والحال أنهم يحصل منهم مجموع هذا لأن مجرد قولهم آمنة لا يكون سبباً للتعجب من الطمع في إيمانهم فضمير بعضهم راجع إلى ما رجع إليه لقوا وهم عموم اليهود . ونكتة التعبير بقالوا آمنة مثلها في نظيره السابق في أوائل السورة .

وقوله « أنحدثونهم » استفهام للإنكار أو التقرير أو التوبيخ بقرينة أن المقام دل على أنهم جرى بينهم حديث فى ما ينزل من القرآن فاضحاً لأحوال أسلافهم ومثالب سيرتهم مع أنبيائهم وشريعتهم . والظاهر عندى أن معناه أنهم لما سمعوا من القرآن ما فيه فضيحة أحوالهم وذكر

ما لا يعلمه إلا خاصتهم ظنوا أن ذلك خلص للنبيء من بعض الذين أظهروا الإيمان من أتباعهم وأن ثقافتهم كان قد بلغ بهم إلى أن أخبروا المسلمين ببعض قصص قومهم سترأ لكفرهم الباطن فوبخوهم على ذلك توبيخ إنكار أى كيف يبلغ بكم النفاق إلى هذا وأن في بعض إظهار المودة للمسلمين كفاية على حد قول المثل الذى حكاه بشار بقوله :

واسعد بما قال في الحلم ابنُ ذي يزن يلهو الكرام ولا ينسون أحسابا

فحكى الله ذلك عنهم حكاية لحيرتهم واضطراب أمرهم لأنهم كانوا يرسلون تقرأ من قومهم جواسيس على النبيء والمسلمين يظهرون الإسلام ويبطنون اليهودية ثم اتهموهم بخرق الرأى وسوء التدبير وأنهم ذهبوا يتجسسون فكشفوا أحوال قومهم ويدل لهذا عندى قوله تعالى بعد «أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون» وأخبار مروية عن بعض التابعين بأسانيد لبيان التحدث به، فمن السدى كان بعض اليهود يتحدث المسلمين بما عذب به أسلافهم وعن أبى العالية قال بعض المنافقين إن النبيء مذكور في التوراة وعن ابن زيد كانوا يخبرون عن بعض قصص التوراة .

والمراد « بما فتح الله » إما ما قضى الله به من الأحوال والمصائب فإن الفتح بمعنى القضاء وعليه قوله تعالى « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق » والفتح القاضى بلفظة اليمين ، وإما بمعنى البيان والتعليم ، ومنه الفتح على الإمام في الصلاة بإظهار الآية له وهو كناية مشهورة لأن القضاء يستلزم بيان الحق ، ومنه قوله تعالى « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا » أى يسألونهم العلم بالأمور التشريعية على أحد وجهين فالعنى بما علمكم الله من الدين . وقوله « ليحاجوكم به عند ربكم » صيغة المفاعلة غير مقصود بها حصول الفعل من جانبين بل هى لتأكيد الاحتجاج أى ليحتجوا عليكم به أى بما فتح الله عليكم . واللام في قوله تعالى « ليحاجوكم » لام التعليل لكنها مستعملة في التعقيب مجازاً أو ترشيحاً لاستعمال الاستفهام في الإنكار أو التقرير مجازاً فإنه لما كان الاستفهام الموضوع لطلب العلم استعمل هنا في الإنكار أو التقرير مجازاً لأن طلب العلم يستلزم الإقرار والمقرر عليه يقتضى الإنكار لأن المقر به مما ينكر بداهة وكانت الحاجة به عند الله فرعاً عن التحديث بما فتح الله عليهم جعل فرع وقوع التحديث المنكر كأنه علة مسؤول عنها أى لكان فعلكم هذا معللاً بأن يحاجوكم وهو غاية في الإنكار إذ كيف يسمى أحد في إيجاد شيء تقوم به عليه الحجة فالقرينة هى

كون المقام للإِنْكار لا للاستفهام ولذلك كانت اللام ترشيحاً متميزاً به أيضاً . والأظهر أن قوله «عند ربكم» ظرف على بابه مراد منه عندية التحاكم المناسب لقوله يحاجوكم وذلك يوم القيامة لا محالة أى يحملون ذلك حجة عليكم أمام الله على صدق رسولهم وعلى تبعثكم في عدم الإيمان به وذلك جار على حكاية حال عقيدة اليهود من تشبيههم الرب سبحانه وتعالى بحكام البشر في تمشي الحيل عليه وفي أنه إنما يأخذ المسببات من أسبابها الظاهرية فلذلك كانوا يرتكبون التحيل في شرعهم وتجد كتبهم ملاءى بما يدل على أن الله ظهر له كذا وعلم أن الأمر الفلاني كان على خلاف المظنون وكقولهم في سفر التكوين « وقال الرب هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا يعرف الخير والشر » وقال فيه « ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر فحزن الرب انه عمل الإنسان في الأرض وتأسف في قلبه فقال أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذى خلقته » وجاء في التكوين أيضاً « لما شاخ إسحاق وكنت عيناه عن النظر دعا ابنه الأكبر عيسو وقال له إني شخت ولست أعرف يوم وفاتي فالآن خذ عدتك واخرج إلى البرية فتصيد لي صيداً واصنع لي أطعمة حتى أباركك قبل أن أموت فسمعت (رفقة) أمهما ^(١) ذلك فكلمت ابنها يعقوب وقالت اذهب إلى النعم وخذ جديدين جيدين من المعزى فاصنعهما أطعمة لأبيك حتى يباركك قبل وفاته فقال يعقوب لأمه إن عيسو أخى رجل أشمر وأنا رجل أملس ربما يجسنى أبى فأكون في عينيه كمتهاون واجلب على نفسى لعنة فقالت اسمع لقولى فذهب وصنعت له أمه الطعام وأخذت ثياب ابنها الأكبر عيسو وألبستها يعقوب وألبست يديه وملاسة عنقه جلود الجديدين فدخل يعقوب إلى أبيه وقال يا أبى أنا ابنك الأكبر قد فعلت كما كلمتني فحسه إسحاق وقال الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين يدا عيسو فباركه (أي جعله نبياً) وجاء عيسو وكلم أباه وعلم الحيلة ثم قال لأبيه باركني أنا فقال قد جاء أخوك بكرة وأخذ بركتك إلخ » فساظنك بقوم هذه مبالغ عقائدهم أن لا يقولوا لا تعلموهم لئلا يحاجوكم عند الله يوم القيامة وبهذا يندفع استبعاد البيضاوى وغيره أن يكون المراد بعند ربكم يوم القيامة بأن إخفاء الحقائق يوم القيامة لا يفيد من يحاوله حتى سلكوا في تأويل معنى قوله عند ربكم مسالك في غاية التكلف قياساً منهم لحال اليهود على حال عقائد

(١) رفقة هى أم عيسو ويعقوب ولكنها تميل إلى يعقوب لأن عيسو كان قد تزوج امرأتين من

بنى حث فكانت رفقة ساخطة على عيسو .

الإسلام ففسروا (عند) بمعنى الكتاب أو على حذف مضاف أو حذف موصول ثم سلك متعقوبهم في إعرابه غاية الإغراب .

وقوله « أفلا تعقلون » من بقية مقولهم لقومهم ولا يصح جعله خطابا من الله للمسلمين تذيلا لقوله « أفطمعون أن يؤمنوا لكم » لأن المسلمين وفيهم الرسول صلى الله عليه وسلم ليسوا جديرين بمثل هذا التوبيخ وحسبهم ما تضمنه الاستفهام من الاستغراب أو النهي . فإن قلت لم يذكّر في الآية جواب المخاطبين بالتبرؤ من أن يكونوا حدثوا المؤمنين بما فتح الله عليهم كما ذكر في قوله المتقدم « وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون »؟ قلت ليس القرآن بصدد حكاية مجادلاتهم وأحوالهم فإنها أقل من ذلك وإنما يحكى منها ما فيه شناعة حالهم وسوء سلوكهم ودوام إصرارهم وانحطاط أخلاقهم فتبريهم مما نسب إليه كبرائهم من التهمة معلوم ، للقطع بأنهم لم يحدثوا المسلمين بشيء ولما دل عليه قوله الآتي « أو لا يعلمون أن الله يعلم » إلخ . وأما ما في الآية المتقدمة من تنصلهم بقولهم إنا معكم فلا نفيه التسجيل عليهم في قولهم فيه . إنما نحن مستهزئون

وقوله « أو لا يعلمون » الآية ، الاستفهام فيه على غير حقيقته فهو إما مجاز في التقرير أي ليسوا يعلمون ذلك والمراد التقرير بلازمه وهو أنه إن كان الله يعلمه فقد علمه رسوله وهذا لزوم عرفي ادعائي في المقام الخطابي أو مجاز في التوبيخ والمعنى هو هو . أو مجاز في التحضيض أي هل كان وجود أسرار دينهم في القرآن موجبا لعلمهم أن الله يعلم ما يسرون والمراد لازم ذلك أي يعلمون أنه منزل عن الله أي هلا كان ذلك دليلا على صدق الرسول عوض عن أن يكون موجبا لتهمة قومهم الذين تحققوا صدقهم في اليهودية وهذا الوجه هو الظاهر لي ويرجحهُ التعبير بـ « يعلمون » بالمضارع دون علموا . وموقع الاستفهام مع حرف العطف في قوله « أفلا تعقلون » وقوله « أو لا يعلمون » سيأتي الكلام على نظائره وخلاف علماء العربية فيه عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم »

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^{٧٨}

معطوف على قوله، وقد كان فريق منهم يسمعون عطف الحال على الحال ومنهم خبر مقدم وتقديمه للتشويق إلى المسند إليه كما تقدم في قوله تعالى «ومن الناس من يقول» والمعنى كيف تطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم محرفين وفريق جهلة وإذا اتقى إيمان أهل العلم منهم المظنون بهم تطلب الحق النجى والاهتداء إلى التفرقة بينه وبين الباطل فمكناوا يحرفون الدين ويكبرون فيما يسمعون من معجزة القرآن في الإخبار عن أسرار دينهم فكيف تطمعون أيضا في إيمان الفريق الأميين الذين هم أبعد عن معرفة الحق وألهم عن تطلبه وأضل في التفرقة بين الحق والباطل وأجدر بالافتداء بأنتمهم وعلماهم فالفريق الأول هم الماضون . وعلى هذا فجملة «ومنهم أميون» معطوفة على جملة «وقد كان فريق منهم» إلخ باعتبار كونها معادلا لها من جهة ما تضمنته من كونها حالة فريق منهم وهذه حالة فريق آخر . وأما قوله «وإذا لقوا» وقوله «وإذا خلا» فتلك معطوفات على جملة «وقد كان فريق» عطف الحال على الحال أيضا لكن باعتبار ما تضمنته الجملة الأولى من قوله «يسمعون» الذي هو حال من أحوال اليهود وبهذا لا يجيء في جملة «ومنهم أميون» التخيير المبني على الخلاف في عطف الأشياء المتعددة بعضها على بعض هل يجعل الأخير معطوفاً على ما قبله من المعطوفات أو معطوفاً على الممول الأول لأن ذلك إذا كان مرجع العطف جهة واحدة وهنا قد اختلفت الجهة .

والأمر من لا يعرف القراءة والكتابة والأظهر أنه منسوب إلى الأمة بمعنى عامة الناس فهو يرادف العامى ، وقيل منسوب إلى الأم وهي الوالدة أى أنه بقى على الحالة التي كان عليها مدة حضانة أمه إياه فلم يكتسب علما جديدا ولا يعكر عليه أنه لو كان كذلك لكان الوجه في النسب أن يقولوا أمهى بناء على أن النسب يرد الكلمات إلى أصولها وقد قالوا في جمع الأم أمهات فردوا المفرد إلى أصله فدلوا على أن أصل أم أمهة لأن الأسماء إذا نقلت من حالة الاشتقاق إلى جعلها أعلاما قد يقع فيها تغيير لأصلها . وقد اشتهر اليهود عند العرب بوصف أهل الكتاب فلذلك قيل هنا «ومنهم أميون» أى ليس جميعهم أهل كتاب . ولم تكن الأمية في العرب وصف ذم لكنها عند اليهود وصف ذم كما أشار إليه قوله تعالى «ذلك بأنهم

قالوا ليس علينا في الأميين سبيل » وقال ابن صبياد للنبي صلى الله عليه وسلم « أشهد أنك رسول الأميين » وذلك لما تقتضيه الأمية من قلة المعرفة ومن أجل ذلك كانت الأمية معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم حيث كان أعلم الناس مع كونه نشأ أمياً قبل النبوة وقد قال أبو الوليد الباجي : إن الله علم نبيه القراءة والكتابة بعد تحقق معجزة الأمية بأن يطلعه على ما يعرف به ذلك عند الحاجة استناداً لحديث البخاري في صلح الحديبية وأيده جماعة من العلماء في هذا وأنكر عليه أكثرهم مما هو مبسوط في ترجمته من كتاب المدارك لمياض وما أراد إلا إظهار رأيه .

والكتاب إما بمعنى التوراة اسم للمكتوب وإما مصدر كتب أى لا يعلمون الكتابة ويبيده قوله بعده « إلا أمانى » فعلى الوجه الأول يكون قوله « لا يعلمون الكتاب » أثراً من آثار الأمية أى لا يعلمون التوراة إلا علماً مختلطاً حاصلًا مما يسمعون ولا يتقنونه ، وعلى الوجه الثانى تكون الجملة وصفاً كاشفاً لمعنى الأميين كقول أوس بن حجر :

الأمى الذى يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمع

والأمانى بالتشديد جمع أُمْنِيَّة على وزن أفاعيل وقد جاء بالتخفيف فهو جمع على وزن أفاعل عند الأخفش كما جمع مفتاح على مفاتيح ومفاتيح ، والأمنية كَأَثْفِيَّة وأضحية أفعولة كالأنجوبة والأضحوة والأكذوبة والأغلوطة ، والأمانى كالأعاجيب والأضاحيك والأكاذيب والأغاليط ، مشتقة من مَنَى كرمى بمعنى قَدَّر الأمر ولذلك قيل تمنى بمعنى تكلف تقدير حصول شيء متعذر أو متعسر ، ومنه أى جملة ما نيا أى مقدراً كناية عن الوعد الكاذب لأنه ينقل الموعد من تقدير حصول الشيء اليوم إلى تقدير حصوله غداً ، وهكذا كما قال كعب بن زهير :

فلا يَفْرُنْكَ ما مَنَّت وما وعدت إن الأمانى والأحلام تضليل

ولأن الكاذب ما كذب إلا لأنه يتمنى أن يكون ما في نفس الأمر موافقاً لخبره فمن أجل ذلك حدثت العلاقة بين الكذب والتمنى فاستعملت الأمنية في الأكذوبة ، فالأمانى هى التقادير النفسية أى الاعتقادات التى يحسبها صاحبها حقاً وليست بحق أو هى الفعال التى يحسبها العامة من الدين وليست منه بل ينسون الدين ويحفظونها ، وهذا دأب الأمم الضالة عن شرعها أن تعتقد ما لها من العوائد والرسوم والمواسم شرعاً ، أو هى التقادير التى

وضعها الأحبار موضع الوحي الإلهي إما زيادة عليه حتى أنستهم الأصل وإما تضليلا وهذا أظهر الوجوه ، وقيل الأمانى هنا الأكاذيب أى ما وضعه لهم الذين حرفوا الدين ، وقد قيل الأمانى القراءة أى لا يعلمون الكتاب إلا كلمات يحفظونها ويدرسونها لا يفقهون منها معنى كما هو عادة الأمم الضالة إذ تقتصر من الكتب على السرد دون فهم وأنشدوا على ذلك قول حسان في رثاء عثمان رضى الله عنه .

تَمَنَّى كِتَابَ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلِهِ وَآخِرَهُ لَاقَى حَمَامَ الْمَقَادِرِ

أى قرأ القرآن في أول الليل الذى قُتل في آخره ، وعندى أن الأمانى هنا التمنيات وذلك نهاية في وصفهم بالجهل المركب أى هم يزعمون أنهم يعلمون الكتاب وهم أميون لا يعلمونه ولكنهم يدعون ذلك لأنهم تمنوا أن يكونوا علماء فلما لم ينالوا العلم ادعوه باطلا فإن غير العالم إذا اتهم بميسم العلماء دل ذلك على أنه يتمنى لو كان عالما ، وكيفما كان المراد فلا استثناء منقطع لأن واحدا من هاتيه المعانى ليس من علم الكتاب .

﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَ شَيْءٌ بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ 79

الفاء للترتيب والتسبب فيكون ما بعدها مترتبا على ما قبلها والظاهر أن ما بعدها مترتب على قوله « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » الدال على وقوع تحريف منهم عن عمد فرُتب عليه الإخبار باستحقاقهم سوء الحالة . أو رتب عليه إنشاء استفظاع جاهلهم ، وأعيد في خلال ذلك ما أجمل في الكلام المعطوف عليه إعادة تفصيل .

ومعنى « يكتبون الكتاب بأيديهم » أنهم يكتبون شيئا لم يأتهم من رسلهم بل يضعونه ويتكبرونه كما دل عليه قوله، ثم يقولون هذا من عند الله المشعر بأن ذلك قولهم بأفواههم ليس مطابقا لما في نفس الأمر .

وتم للترتيب الرتبى لأن هذا القول أدخل في استحقاقهم الويل من كتابة الكتاب

بأيديهم إذ هو المقصود . وليس هذا القول متراخيا عن كتابتهم ما كتبوه في الزمان بل هما متقارنان .

والويل لفظ دال على الشر أو الهلاك ولم يسمع له فعل من لفظه فلذلك قيل هو اسم مصدر، وقال ابن جني هو مصدر امتنع العرب من استعمال فعله لأنه لو صُرِّف لوجب اعتلال فائه وعينه بأن يجتمع فيه إعلالان أي فيكون ثقيلا ، والويلة : البلية . وهي مؤنث الويل قال تعالى « قالوا يا ويلتنا » وقال امرؤ القيس :

* فقلت لك الويلات إنَّك مُرْجَلِي *

ويستعمل الويل بدون حرف نداء كما في الآية ويستعمل بحرف النداء كقوله تعالى « قالوا يا ويلنا إنا كنا ظالمين » كما يقال يا حسرتنا .

فأما موقعه من الإعراب فإنه إذا لم يضاف أُعْرِبَ إعرابَ الأسماء المبتدأ بها وأُخْبِرَ عنه بلام الجر كما في هذه الآية وقوله « ويل للمطففين » قال الجوهري وينصب فيقال ويلاً لزيد وجعل سيبويه ذلك قبيحا وأوجب إذا ابتدئ به أن يكون مرفوعا ، وأما إذا أضيف فإنه يضاف إلى الضمير غالبا كقوله تعالى « وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَن آمَنَ » وقوله « وَيَلَّكَ آمِنَ » فيكون منصوبا وقد يضاف إلى الاسم الظاهر فيعرب إعراب غير المضاف كقول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بصير « وَيَلُ أُمَّهُ مِسْعَرَ حَرْبٍ » .

ولما أشبه في إعرابه المصادر الآتية بدلا من أفعالها نصبا ورفعاً مثل : حمداً لله وصبرا جميل كما تقدم عند قوله تعالى « الحمد لله » قال أكثر أئمة العربية إنه مصدر أميت فعله ، ومنهم من زعم أنه اسم وجعل نصبه في حالة الإضافة نصبا على النداء بحذف حرف النداء لكثرة الاستعمال فأصل وَيَلَهُ يا ويله بدليل ظهور حرف النداء معه في كلامهم . وربما جعلوه كالندوب فقالوا وَيَلَاهُ وقد أعربه الزجاج كذلك في سورة طه . ومنهم من زعم أنه إذا نصب فعلى تقدير فعل ، قال الزجاج في قوله تعالى « وَيَلَكُمْ لا تفترؤا على الله كذبا » في طه يجوز أن يكون التقدير ألزمكم الله ويلا . وقال الفراء إن ويل كلمة مركبة من وَيَ بمعنى الحزن ومن مجرور باللام المكسورة فلما كثر استعمال اللام مع وَيَ صيروها حرفا واحدا فاختاروا فتح اللام كما قالوا يَالَ ضَبَّةً ففتحوا اللام وهي في الأصل مكسورة . وهو يستعمل دعاء وتعجبا وزجرا مثل قولهم : لا أب لك ، وثكلتك أمك . ومعنى « فويل للذين يكتبون الكتاب »

دعاء مستعمل في إنشاء الغضب والجزر ، قال سيبويه : لا ينبغي أن يقال ويل للمطففين دعاء لأنه قبيح في اللفظ ولكن العباد كلّموا بكلامهم وجاء القرآن على لغتهم على مقدار فهمهم أي هؤلاء ممن وجب هذا القول لهم . وقد جاء على مثال ويل ألفاظ وهي وَيَح وَيُؤْس وَيُؤِب وَيُؤِي وَيُؤِك .

وذكر « بأيديهم » تأكيد مثل نَظَرْتُهُ بمعنى ومثل « يقولون بأفواههم » وقوله « ولا طائر يطير بجناحيه » . والقصد منه تحقيق وقوع الكتابة ورفع المجاز عنها وأنهم في ذلك عامدون قاصدون . وقوله « ليشتروا به ثمنا قليلا » هو كقوله « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » والتمن المقصود هنا هو إرضاء العامة بأن غيروا لهم أحكام الدين على ما يوافق أهواءهم أو انتحال العلم لأنفسهم مع أنهم جاهلون فوضعوا كتباً تافهة من القصص والمعلومات البسيطة ليتفهموها بها في الجامع لأنهم لما لم تصل عقولهم إلى العلم الصحيح وكانوا قد طمعوا في التصدر والرئاسة الكاذبة لفقوا تنفا سطحية وجمعوا موضوعات وفراغات لا تثبت على محك العلم الصحيح ثم أشاعوها ونسبوها إلى الله ودينه وهذه شنشنة الجهلة المتطلعين إلى الرئاسة عن غير أهلية ليظهروا في صور العلماء لدى أنظار العامة ومن لا يميز بين الشحم والورم .

وقوله « فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون » تفصيل لجنس الويل إلى ويلين وهما ما يحصل لهم من الشر لأجل ما وضعوه وما يحصل لهم لأجل ما اكتسبوه من جراء ذلك فهو جزاء بالشر على الوسيلة وعلى المقصد وليس في الآية ثلاث ويلات كما قد توهم ذلك .

وكان هذه الآية تشير إلى ما كان في بني إسرائيل من تلاشي التوراة بعد تخريب بيت المقدس في زمن بختنصر ثم في زمن طيطس القائد الروماني وذلك أن التوراة التي كتبها موسى عليه السلام قد أمر بوضعها في تابوت العهد حسبما ذلك مذكور في سفر التثنية وكان هذا التابوت قد وضعه موسى في خيمة الاجتماع ثم وضعه سليمان في الهيكل فلما غزاهم بختنصر سنة ٥٨٨ قبل المسيح أحرق الهيكل والمدينة كلها بالنار وأخذ معظم اليهود فباعهم عبيداً في بلده وترك فئة قليلة بأورشليم قصرهم على الفراسة والزراعة ثم ثاروا على بختنصر وقتلوا نائبه وهربوا إلى مصر ومعهم أرميا فخربت مملكة اليهود . ومن المعلوم أنهم لم يكونوا

يومئذ يستطيعون إنقاذ التوراة وهم لم يكونوا من حفظها لأن شريعتهم جعلت التوراة أمانة بأيدي اللاويين كما تضمنه سفر التثنية وأمر موسى القوم بنشر التوراة لهم بعد كل سبع سنين تمضي وقال موسى ضموا هذا الكتاب عند تابوت العهد ليكون هناك شاهداً عليكم لأنى أعرف تمردكم وقد صرتم تقاومون ربكم وأنا حى فأحرى أن تفعلوا ذلك بعد موتى ولا يخفى أن اليهود قد نبذوا الديانة غير مرة وعبدوا الأصنام في عهد رحبعام بن سليمان ملك يهوذا وفي عهد يوربعام غلام سليمان ملك إسرائيل قبل تخريب بيت المقدس وذلك مؤذن بتناسى الدين ثم طراً عليه التخريب المشهور ثم أعقبه التخريب الرومانى فى زمن طيطس سنة ٤٠ للمسيح ثم فى زمن أدريان الذى تم على يده تخريب بلد أورشليم بحيث صيرها مزرعة وتفرق من أبقاه السيف من اليهود فى جهات العالم . ولهذا اتفق المحققون من العلماء الباحثين عن تاريخ الدين على أن التوراة قد دخلها التحريف والزيادة والتلاشى وأنهم لما جمعوا أمرهم عقب بعض مصائبهم الكبرى افتقدوا التوراة فأرادوا أن يجمعوها من متفرق أوراقهم وبقايا مكاتبهم . وقد قال (لنجرك) أحد اللاهوتيين من علماء الإفرنج إن سفر التثنية كتبه يهودى كان مقيماً بمصر فى عهد الملك يوشيا ملك اليهود وقال غيره إن الكتب الخمسة التى هى مجموع التوراة قد دخل فيها تحريفه كثير من علم صموئيل أو عزير (عزرا) . ويذكر علماءنا أن اليهود إنما قالوا عزير ابن الله لأنه ادعى أنه ظفر بالتوراة . وكل ذلك يدل على أن التوراة قد تلاشت وتمزقت والموجود فى سفر الملوك الثانى من كتبهم فى الإصحاح الحادى والعشرين أنهم بينما كانوا بصدد ترميم بيت المقدس فى زمن يوشيا ملك يهوذا ادعى حلقيا الكاهن أنه وجد سفر الشريعة فى بيت الرب وسلمه الكاهن لكاتب الملك فلما قرأه الكاتب على الملك مزق ثيابه وتاب من ارتداده عن الشريعة وأمر الكهنة بإقامة كلام الشريعة المكتوب فى السفر الذى وجده حلقيا الكاهن فى بيت الرب اه . فهذا دليل قوى على أن التوراة كانت مجهولة عندهم منذ زمان .

﴿وَقَالُوا لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ⁸⁰ بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ⁸¹ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ⁸²﴾

قيل الواو لعطف الجملة على جملة « وقد كان فريق منهم » فتكون حالا مثلها أى كيف تطمعون أن يؤمنوا لكم وهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه ويقولون لن تمسنا النار . والأظهر عندى أن الواو عطف على قوله يكتبون إلخ أى فعلوا ذلك وقالوا لن تمسنا النار ووجه المناسبة أن قولهم لن تمسنا النار دل على اعتقاد مقرر فى نفوسهم يشيعونه بين الناس بالسنتهم قد أنبأ بغرور عظيم من شأنه أن يقدمهم على تلك الجريمة وغيرها إذ هم قد آمنوا من المؤاخذه إلا أياماً معدودة تعادل أيام عبادة العجل أو أياماً عن كل ألف سنة من العالم يوم وإن ذلك عذاب مكتوب على جميعهم فهم لا يتوقعون الإقدام على المعاصى لأجل ذلك فبالعطف على أخبارهم حصلت فائدة الإخبار عن عقيدة من ضلالاتهم . ولوقع هذا العطف حصلت فائدة الاستئناف البيانى إذ يعجب السامع من جرأتهم على هذا الإجرام .

وقوله وقالوا، أراد به أنهم قالوه عن اعتقاد لأن الأصل الصدق فى القول حتى تقوم القرينة على أنه قول على خلاف الاعتقاد كما فى قوله « قالوا آمنا » ولأجل أن أصل القول أن يكون على وفق الاعتقاد ساغ استعمال القول فى معنى الظن والاعتقاد فى نحو قولهم : قال مالك ، وفى نحو قول عمرو بن معد يكرب * علام تقول الرمح يشغل عاتق *

والمس حقيقته اتصال اليد بجرم من الأجرام وكذلك اللمس قال تعالى « والذين كفروا بآياتنا يعذبهم العذاب » .

وعبر عن تقيهم بحرف لن الدال على تأييد النفى تأكيداً لا تنفياً المذاب عنهم بعد تأكيداً ، ولدلالة لن على استغراق الأزمان تأتى الاستثناء من عموم الأزمنة بقوله « إلا أياماً معدودة » على وجه التفريع فهو منصوب على الظرفية . والوصف بمعدودة مؤذن بالقلّة لأن المراد بالمعدود الذى يعبه الناس إذا رأوه أو تحدثوا عنه ، وقد شاع فى العرف والموائد

أن الناس لا يعمدون إلى عد الأشياء الكثيرة دفعا للملل أو لأجل الشغل سواء عرفوا الحساب أم لم يعرفوه لأن المراد العد بالعين واللسان لا العد بجمع الحسابات إذ ليس مقصودا هنا . وتأنيث معدودة وهو صفة أياماً مراعى فيه تأويل الجمع بالجماعة وهي طريقة عربية مشهورة ولذلك كثر في صفة الجمع إذا أنتوها أن يأتوا بها بصيغة الأفراد إلا إذا أرادوا تأويل الجمع بالجماعات ، وسيأتى ذلك في قوله تعالى «أياماً معدودات» .

وقوله «قل أتخذتم عند الله عهداً» جواب لسكلامهم ولذلك فصل على طريقة المحاورات كما قدمناه في قوله تعالى «قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها» والاستفهام غير حقيقى بدليل قوله بعده بلى فهو استفهام تقريرى للإلجاء إلى الاعتراف بأصدق الأمرين وليس إنكارى لوجود المعادل وهو أم تقولون لأن الاستفهام الإنكارى لا معادل له . والمراد بالعهد الوعد المؤكد فهو استعارة، لأن أصل العهد هو الوعد المؤكد بقسم والتزام، ووعد الذى لا يخلف الوعد كالعهد ويجوز أن يكون العهد هنا حقيقة لأنه في مقام التقرير دال على انتفاء ذلك . وذكر الاتخاذ دون أعاهدتم أو عاهدكم لما فى الاتخاذ من توكيد العهد و«عند» لزيادة التأكيد يقولون اتخذ يداً عند فلان . وقوله «فلن يخلف الله عهده» الفاء فصيحة دالة على شرط مقدر وجزائه وما بعد الفاء هو علة الجزاء والتقدير فإن كان ذلك فلکم العذر فى قولكم لأن الله لا يخلف عهده وتقدم ذلك عند قوله تعالى «فانقجرت منه اثنتا عشرة عينا» .

ولكون ما بعد فاء الفصيحة دليل شرط وجزائه لم يلزم أن يكون ما بعدها مسبباً عما قبلها ولا مترتباً عنه حتى يشكل عليه عدم صحة ترتب الجزاء فى الآية على الشرط المقدر لأن لن للاستقبال .

وأم فى قوله «أم تقولون على الله مالا تعلمون» معادلة همزة الاستفهام فهى متصلة وتقع بعدها الجملة كما صرح به ابن الحاجب فى الإيضاح وهو التحقيق كما قال عبد الحكيم فما قاله صاحب المفتاح من أن علامة أم المنقطعة كون ما بعدها جملة أمر أغلبي ولا معنى للانقطاع هنا لأنه يفسد ما أفاده الاستفهام من الإلجاء والتقرير .

وقوله بلى إبطال لقولهم لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ، وكلمات الجواب تدخل على الكلام السابق لأعلى ما بعدها فعنى بلى بل أنتم تمسكم النار مدة طويلة . وقوله «من كسب سيئة» سند لما تضمنته بلى من إبطال قولهم أى ما أنتم إلا ممن كسب سيئة إلخ ومن كسب

سيئة وأحاطت به خطيئاته فأولئك أصحاب النار فأنتم منهم لا محالة على حد قول لبيد :

تمنى ابتئى أن يعيش أبوها وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

أى فلا أخلد كما لم يخلد بنو ربيعة ومضر ، فمن في قوله « من كسب سيئة » شرطية بدليل دخول الفاء في جوابها وهى في الشرط من صيغ العموم فلذلك كانت مؤذنة بجملة محذوفة دل عليها تعقيب بلى بهذا العموم لأنه لو لم يرد به أن المخاطبين من زمر هذا العموم لكان ذكر العموم بعدها كلاما متناثرا فى الكلام إيجاز الحذف ليكون المذكور كالتقضية الكبرى لبرهان قوله بلى . والمراد بالسيئة هنا السيئة العظيمة وهى الكفر بدليل العطف عليها بقوله « وأحاطت به خطيئاته » .

وقوله « وأحاطت به خطيئاته » الخطيئة اسم لما يقترفه الإنسان من الجرائم وهى فعيلة بمعنى مفعولة من خطى إذا أساء ، والإحاطة مستعارة لعدم الخلو عن الشيء لأن ما يحيط بالمرء لا يترك له منفذا للإقبال على غير ذلك قال تعالى « وظنوا أنهم أحيط بهم » وإحاطة الخطيئات هى حالة الكفر لأنها تجرى على جميع الخطايا ولا يعتبر مع الكفر عمل صالح كما دل عليه قوله « ثم كان من الذين آمنوا » . فلذلك لم تكن فى هذه الآية حجة للزاعمين خلود أصحاب الكبائر من المسلمين فى النار إذ لا يكون المسلم محيطة به الخطيئات بل هو لا يخلو من عمل صالح وحسبك من ذلك سلامة اعتقاده من الكفر وسلامة لسانه من النطق بكلمة الكفر الخبيثة .

والقصر المستفاد من التعريف فى قوله « فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » قصر إضافى لقلب اعتقادهم . وقوله « والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون » تذييل لتعقيب النذارة بالبشارة على عادة القرآن . والمراد بالخلود هنا حقيقة .

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا
الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ 83

أعيد ذكر أحوال بني إسرائيل بعد ذلك الاستطراد المتفنن فيه فأعيد الأسلوب القديم وهو العطف بإعادة لفظ إذ في أول القصص . وأظهر هنا لفظ - بني إسرائيل وعدل عن الأسلوب السابق الواقع فيه التعبير بضمير الخطاب المراد به سلف المخاطبين وخلفهم لوجهين أحدهما أن هذا رجوع إلى مجادلة بني إسرائيل وتوقيفهم على مساوئهم فهو افتتاح ثان جرى على أسلوب الافتتاح الواقع في قوله تعالى «يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم» الآية. ثانيهما أن ماسيذ كرهنا لما كان من الأحوال التي اتصف بها السلف والخلف وكان المقصود الأول منه إثبات سوء صنيع الموجودين في زمن القرآن تعين أن يعبر عن سلفهم باللفظ الصريح ليتأتى توجيه الخطاب من بعد ذلك إلى المخاطبين حتى لا يظن أنه من الخطاب الذي أريد به أسلافهم على وزان « وإذ نجيناكم من آل فرعون » أو على وزان « ثم اتخذتم العجل من بعده » . وقوله « ميثاق بني إسرائيل » أريد به أسلافهم لأنهم الذين أعطوا الميثاق لموسى على امتثال ما أنزل الله من التوراة كما قدمناه. أو المراد بلفظ بني إسرائيل المتقدمون والمتأخرون والمراد بالخطاب في «توليتهم» خصوص من بعدهم لأنهم الذين تولوا فليس في الكلام التفات ما وهو أولى من جعل ما صدق بني إسرائيل هو ما صدق ضمير توليتهم وأن الكلام التفات .

وقوله « لا تعبدون إلا الله » خبر في معنى الأمر ومحى الخبر للأمر أبلغ من صيغة الأمر لأن الخبر مستعمل في غير معناه لعلاقة مشابهة الأمر الموثوق بامتثاله بالشئ الحاصل حتى إنه يخبر عنه . وجملة « لا تعبدون » مبدأ بيان للميثاق فلذلك فصلت وعطف ما بعدها عليها ليكون مشاركا لها في معنى البيانية سواء قدّرت أن أو لم تقدّر لها أو قدّرت قولاً محذوفاً .

وقوله « وبالوالدين إحسانا » هو مما أخذ عليهم الميثاق به وهو أمر مؤكد لما دل عليه تقديم المتعلق على متعلقه وهما « بالوالدين إحسانا » وأصله وإحساناً بالوالدين ، والمصدر بدل

من فعله والتقدير وأحسنوا « بالوالدين إحساناً » . ولا يريكم أنه معمول مصدر وهو لا يتقدم على عامله على مذهب البصريين لأن تلك دعوى واهية دعاهم إليها أن المصدر في معنى أن والفعل فهو في قوة الصلة ومعمول الصلة لا يتقدم عليها مع أن أن والفعل هي التي تكون في معنى المصدر لا العكس والعجب من ابن جني كيف تابعهم في شرحه للحجاسة على هذا عند قول الحماسي :

وبعض الحلم عند الجهل للذلة إذعان

وعلى طريقهم تعلق قوله « بالوالدين » بفعل محذوف تقديره وأحسنوا وقوله « إحساناً » مصدر ويرد عليهم أن حذف عامل المصدر المؤكد ممتنع لأنه تبطل به فائدة التأكيد الحاصلة من التكرير فلا حاجة إلى جميع ذلك. ونجزم بأن المجرور مقدم على المصدر ، على أن التوسع في المجرورات أمر شائع وأصل مفروغ منه، واليتامى جمع يتيم كالندامى للنديم وهو قليل في جمع فعيل .

وجعل الإحسان لسائر الناس بالقول لأنه القدر الذي يمكن معاملة جميع الناس به وذلك أن أصل القول أن يكون عن اعتقاد، فهم إذا قالوا للناس حسناً فقد أضربوا لهم خيراً وذلك أصل حسن المعاملة مع الخلق قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه. وقد علمنا الله تعالى ذلك بقوله « ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا » على أنه إذا عرض ما يوجب تكدر الخاطر فإن القول الحسن يزيل ما في نفس القائل من الكدر ويرى للمقول له الصفاء فلا يعامله إلا بالصفاء قال المعري :

وانخل كلاء يبدى لى ضمائرهم مع الصفاء ويخفيها مع الكدر

على أن الله أمر بالإحسان الفعلي حيث يتعين ويدخل تحت قدرة الأمور وذلك الإحسان للوالدين وذى القربى واليتامى والمساكين وإيتاء الزكاة، وأمر بالإحسان القولي إذا تعذر الفعلي على حد قول أبي الطيب : * فليسمع النطق إن لم تسمع الحال *

وقوله « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » أطلقت الزكاة فيه على الصدقة مطلقاً أو على الصدقة الواجبة على الأموال وليس المراد الكناية عن شريعة الإسلام لما علمت من أن هاتيه المماطيف تابعة لبيان الميثاق وهو عهد موسى عليه السلام .

وقوله « ثم توليتم إلا قليلا منكم » خطاب للحاضرين وليس بالتغافل كما علمت آنفا . والمعنى أخذنا ميثاق الأمة الإسرائيلية على التوحيد وأصول الإحسان فكنتم ممن تولى عن ذلك وعصيتم شرعا اتبعتموه . والتولى الإعراض وإبطال ما التزموه وحذف متعلقه لدلالة ما تقدم عليه ، أى توليتم عن جميع ما أخذ عليكم الميثاق به أى أشركتم بالله وعبدتم الأصنام وعققتم الوالدين وأسأتم لذوى القربى واليتامى والمساكين وقتلتم للناس أخش القول وتركتم الصلاة ومنعتم الزكاة . ويجوز أن يكون المراد بالخطاب فى توليتم المخاطبين زمن نزول الآية ، وبعض من تقدمهم من متوسط عصور الإسرائيليين فيكون ضمير الخطاب تغليباً، نكته إظهار براءة الذين أخذ عليهم العهد أولاً من نكته وهو من الإخبار بالجمع والمراد التوزيع أى توليتم فنكم من لم يحسن للوالدين وذى القربى إلخ وهذا من صفات اليهود فى عصر نزول الآية كما سيأتى فى تفسير الآية التى بعدها . ومنكم من أشرك بالله وهذا لم ينقل عن يهود زمن النزول وإنما هو من صفات من تقدمهم من بعد سليمان فقد كانت من ملوك إسرائيل عبدة أصنام وتكرر ذلك فيهم مراراً كما هو مسطور فى سفرى الملوك الأول والثانى من التوراة . وثم للترتيب الترتيبى والخارجى .

وقوله « إلا قليلا منكم » إنصاف لهم فى توبيخهم ومذمتهم وإعلان بفضل من حافظ على العهد .

وقوله « وأنتم معرضون » جملة حالية ولكونها اسمية أفادت أن الاعراض وصف ثابت لهم وعادة معروفة منهم كما أشار إليه فى الكشف وهو مبنى على اعتبار اسم الفاعل مشتقاً من فعل منزل منزلة اللازم ولا يقدر له متعلق ويجوز أن يقدر مشتقاً من فعل حذف متعلقه تمويلاً على القرينة أى « وأنتم معرضون » عن الوصايا التى تضمنت ذلك الميثاق أى توليتم عن تعمد وجراءة وقلة اكتراث بالوصايا وتركاً للتدبر فيها والعمل بها .

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ
مِّن دَيْرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ⁸⁴ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ
وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّن دَيْرِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾

تفنن الخطاب هنا فجاء على نسق ما قبل الآية السابقة إذ عبر هنا عن جميع بنى إسرائيل
بضمير الخطاب على طريق التغليب لأن المخاطبين حين نزول القراءات هم المقصودون من هذه
الوعظة أو على طريق تنزيل الخلف منزلة السلف، كما تقدم لأن الداعي للإظهار عند الانتقال
من الاستطراد إلى بقية المقصود في الآية السابقة قد أخذ ما يقتضيه فعاد أسلوب الخطاب
إلى ما كان عليه .

والقول في «لا تسفكون» كالقول في «لا تعبدون إلا الله» والسفك الصب وإضافة الدماء
إلى ضمير فاعل تسفكون اقتضت أن مفعول تسفكون هو دماء السافكين وليس المراد النهي
عن أن يسفك الإنسان دم نفسه أو يخرج نفسه من داره لأن مثل هذا مما يزع المرء عنه
وازعه الطبيعي فليس من شأن الشريعة الاهتمام بالنهي عنه . وإنما المراد أن لا يسفك أحد
دم غيره ولا يخرج غيره من داره على حد قوله تعالى « فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم »
أى فليسلم بعضكم على بعض . فوجه إضافة الدماء إلى ضمير السافكين أن هذه الأحكام
المتعلقة بالأمة أو القبيلة يكون مدلول الضمائر فيها مجموع الناس، فإذا تعلق أحكام بتلك الضمائر
من إسناد أو مفعولية أو إضافة أرجع كل إلى ما يناسبه على طريقة التوزيع وهذا كثير في استعمال
القرآن ونكتته الإشارة إلى أن المغيرة في حقوق أفراد الأمة مغيرة صورية وأنها راجعة إلى
شئ واحد وهو المصلحة الجامعة أو المفسدة الجامعة، ومثله قوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم
بينكم بالباطل » ومن هذا القبيل قول الحماسي الحارث بن ولة الذهلي :

قوى هم قتلوا أميم أخى فإذا رميت يصيبني سهمي
فلئن عفوت لأعفون جللا ولئن سطوت لأوهن عظمي

يريد أن سهمه إذا أصاب قومه فقد أضر بنفسه وإلى هذا الوجه أشار ابن عطية وسماه
اللف في القول . أى الإجمال المراد به التوزيع، وذهب صاحب الكشاف إلى أنه من تشبيه
الغير بالنفس لشدة اتصال الغير بالنفس فى الأصل أو الدين فإذا قتل المتصل به نسباً أو ديناً

فكأنما قتل نفسه وهو قريب من الأول ومبناه على المجاز في الضمير المضاف إليه في قوله «دماءكم» وأنفسكم.. وقيل إن المعنى لا تسفكون دماءكم بالتسبب في قتل الغير فيقتص منكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم بالجناية على الغير فتغنوا من دياركم، وهذا مبني على المجاز التبعي في تسفكون وتخرجون بعلاقة التسبب .

وأشارت هذه الآية إلى وصيتين من الوصايا الإلهية الواقعة في العهد المعروف بالكلمات العشر المنزلة على موسى عليه السلام من قوله « لا تقتل ، لا تشته بيت قريبك » فإن النهي عن شهوة بيت القريب لقصد سد ذريعة السعى في اغتصابه منه بفحوى الخطاب . وعليه إضافة ميثاق إلى ضمير المخاطبين مراعى فيها أنهم لما كانوا متدينين بشريعة التوراة فقد التزموا بجميع ما تحتوى عليه .

وقوله « ثم أقرتم وأنتم تشهدون » مرتب ترتيباً رتبية أى أخذ عليكم العهد وأقرتموه أى عملتم به وشهدتم عليه فالضميران في «أقرتم وأنتم تشهدون» راجعان لما رجع له ضمير ميثاقكم وما بعده لتكون الضمائر على سنن واحد في النظم وجملة « وأنتم تشهدون » حالية أى لاتسكرون إقراركم بذلك إذ قد تقلدتموه والتزمتم التدين به .

والعطف بـ ثم في قوله « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » للترتيب الرتبي أى وقع ذلك كله وأنتم هؤلاء تقتلون، والخطاب لليهود الحاضرين في وقت نزول القرآن بقرينة قوله « هؤلاء » لأن الإشارة لاتكون إلى غائب وذلك نحو قولهم ها أنا ذاوها أنتم أولاء، فليست زيادة اسم الإشارة إلا لتعيين مفاد الضمير وهذا استعمال عربى يختص غالباً بمقام التعجب من حال المخاطب وذلك لأن أصل الإخبار أن يكون بين المخبر والمخبر عنه تخالف في المفهوم واتحاد في الصدق في الخارج وهو المعروف عند المناطقة بحمل الاشتقاق نحو أنت صادق . ولذلك لزم اختلاف المسند والمسند إليه بالجمود والاشتقاق غالباً أو الاتحاد في الاشتقاق ولا تجدهما جامدين إلا بتأويل .

ثم إن العرب قد تقصد من الإخبار معنى مصادفة المتكلم الشيء عين شيء يبحث عنه في نفسه نحو « أنت أبا جهل » قاله له ابن مسعود يوم بدر إذ وجده مشغولاً بالجراح صريعاً ومصادفة المخاطب ذلك في اعتقاد المتكلم نحو « قال أنا يوسف وهذا أخى » فإذا أرادوا ذلك توسعوا في طريقة الإخبار فمن أجل ذلك صح أن يقال « أنا ذلك » إذا كانت الإشارة

إلى متقرر في ذهن السامع وهو لا يعلم أنه عين المسند إليه كقول خفاف بن ندبة :
* تَأْمَلُ خُفَافًا إِنْنِي أَنَا ذَلِكَ ^(١) *

وقول طريف العنبري :

* فتوسموني إنني أنا ذالك ^(٢) *

وأوسع منه عندهم نحو قول أبي النجم :

* أنا أبو النجم وشعري شعري *

ثم إذا أرادوا العناية بتحقيق هذا الاتحاد جاءوا « بها التنبيه » فقالوا ها أنا ذا
يقوله المتكلم لمن قد يشك أنه هو نحو قول الشاعر :

* إن الفتى من يقول ها أنا ذا ^(٣) *

فإذا كان السبب الذي صحح الأخبار معلوما اقتصر المتكلم على ذلك وإلا أتبع مثل ذلك
التركيب بجملة تدل على الحال التي اقتضت ذلك الإخبار ولهم في ذلك مراتب: الأولى ثم أنتم
هؤلاء تقتلون، الثانية، ها أنتم أولاء تحبونهم. ومنه « ها أنا ذا لديكما » قاله أمية بن أبي
الصلت. الثالثة ها أنتم هؤلاء جادتم عنهم في الحياة الدنيا . ويستفاد معنى التعجب في أكثر
مواقعه من القرينة كما تقول لمن وجدته حاضرا وكنت لا تترقب حضوره ها أنت ذا، أو من
الجملة المذكورة بعده إذا كان مفادها عجيبا كما رأيت في الأمثلة .

والأظهر أن يكون الضمير واسم الإشارة مبتدأ وخبرا والجملة بعدها حالا وقيل هي
مستأنفة لبيان منشأ التعجب وقيل الجملة هي الخبر واسم الإشارة منادى معترض ومنعه
سيبويه وقيل اسم الإشارة منصوب على الاختصاص وهذا ضعيف . وعلى الخلاف في موقع
الجملة اختلف فيما لو أتى بعدها أنت ذا ونحوه بفرد فقيل يكون منصوبا على الحال وقيل
مرفوعا على الخبر ولم يسمع من العرب إلا مثال أنشده النحاة وهو قوله :

* أبا حَكَمَ ها أنتَ نَجْمٌ مُجَالِدٌ *

ولأجل ذلك جاء ابن مالك في خطبة التسهيل بقوله وها أنا ساع فيما انتدبت إليه وجاء

(١) قبله « أقول له والرمح يأطر منته » . (٢) تمامه « شاكي سلاحى في الحوادث معلم » .

(٣) تمامه « ليس الفتى من يقول كان أبى » .

ابن هشام في خطبة المغني بقوله وها أنا مبيح بما أسرته واختلف النحاة أيضا في أن وقوع الضمير بعد ها التنبيه هل يتمين أن يعقبه اسم الإشارة فقال في التسهيل هو غالب لا لازم وقال ابن هشام هو لازم صرح به في حواشي التسهيل بنقل الدماميني في الحواشي المصرية في الخطبة وفي الهاء المفردة . وقال الرضي إن دخول ها التنبيه في الحقيقة إنما هو على اسم الإشارة على ما هو المعروف في قولهم هذا وإنما يفصل بينها وبين اسم الإشارة بفصل منه الضمير المرفوع المنفصل كما رأيت ومنه القسم نحو قول الشاعر من شواهد الرضي :

تَعْلَمَنَّ هَا لِعَمْرُ اللَّهِ ذَا قَسْمَا فاقدر بذرعك فانظر أين تنسلك
وشذ بغير ذلك نحو قول النابغة :

ها إن تَأْعَذِرُهُ إن لا تكبن نفعت فإن صاحبها قد تاه في البلد

وقوله « تقتلون » حال أو خبر وعبر بالمضارع لقصد الدلالة على التجدد وأن ذلك من شأنكم وكذلك قوله « تخرجون فريقا منكم » .

وجعل في الكشف المقصود بالخطابات كلها في هذه الآية مرادا به أسلاف الحاضرين وجعل قوله « ثم أنتم هؤلاء تقتلون » مع إشعاره بمغايرة المشار إليهم للذين وجه إليهم الخطاب مرادا منه مغايرة تنزيلية لتغير صفات المخاطب الواحد وذلك تكلف ساقه إليه محبة جعل الخطابات في هذه الآية موافقة للخطابات التي في الآي قبلها وقد علمت أنه غير لازم وأن المغايرة مقصودة هنا وقد استقامت فلا داعي إلى التكلف .

وقد أشارت هذه الآية إلى ما حدث بين اليهود من التخاذل وإهال ما أمرتهم به شريعتهم^(١) والأظهر أن المقصود يهود قريظة والنضير وقَيْنُقَاعَ . وأراد من ذلك بخاصة ما حدث بينهم في حروب بُعَاث القائمة بين الأوس والخزرج وذلك أنه لما تَقَاتَلَ الأوسُ

(١) ابتدأ التخاذل بين اليهود بعد وفاة سليمان وبيعة ابنه رحبعام ملكا على إسرائيل لأخشق عليه عصا الطاعة غلام أبيه المسمى يربعام وتحزب الأسباط عدا سبطي يهوذا وبنيامين مع يربعام وقد هم رحبعام أن يقاتل من خرج عنه فنهاه النبي شمعيا وبذلك كفر رحبعام عن القتال ورضى بمن بقي معه (إصحاح ١٢ ملوك أول) ولما مات رحبعام وولى ابنه « أبيا » جمع جيشا لقتال يربعام عبد جده وصارت بينهم مقاتلات كثيرة في جبل (افرايم) قيل إن القتلى من الفريقين بلغت خمسمائة ألف (إصحاح ١٣ الأيام الثاني) ثم نشأت بينهم حروب سنة (٤٠) للمسيح .

والخزرجُ اعتزل اليهودُ الفريقينَ زمناً طويلاً والأوسُ مغلوبون في سائر أيام القتال فدير الأوس أن يخرجوا يسمعون لمخالفة قريظة والنضير فلما علم الخزرج تواعدوا اليهود إن فعلوا ذلك فقالوا لهم إنا لا نحالف الأوس ولا نحالفكم فطلب الخزرجُ على اليهود رهائن أربعين غلاماً من غلمان قريظة والنضير فسلموهم لهم . ثم إن عمرو بن النعمان البياضي الخزرجي أطمع قومه أن يتحولوا لقريظة والنضير لحسن أرضهم ونخلهم وأرسل إلى قريظة والنضير يقول لهم إما أن تخلوا لنا دياركم وإما أن نقتل الرهائن نخشى القوم على رهائهم واستشاروا كعب ابن أسيد القرظي فقال لهم « يا قوم امنعوا دياركم وخلوه يقتل الغلمان فما هي إلا ليلة يصيب أحدكم فيها امرأته حتى يولد له مثلُ أحدهم » فلما أجابت قريظة والنضير عمراً بأنهم يمنعون ديارهم عدا عمرو على الغلمان فقتلهم فلذلك تحالفت قريظة والنضير مع الأوس فسمى الخزرج في مخالفة بني قينقاع من اليهود وبذلك نشأ قتال بين فرق اليهود وكان بينهم يوم بعث قبل الهجرة بخمس سنين فكانت اليهود تتقاتل وتجلى المغلوبين من ديارهم وتأسرهم، ثم لما ارتفعت الحرب جمعوا مالا وفدوا به أسرى اليهود الواقعيين في أسر أحلاف أحد الفريقين من الأوس أو الخزرج . فغيرت العربُ اليهودَ بذلك وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم بأموالكم فقالوا قد حرم علينا قتالهم ولكننا نستحي أن نخذل حلفاءنا وقد أمرنا أن نفدى الأسرى فذلك قوله تعالى « وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم » .

﴿ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسْرَىٰ تَفَادَوْهُمْ وَهُوَ حَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُزَادُونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ۚ ۝٨٥ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ۝٨٦﴾

الواو في قوله « وإن يأتوكم أسارى » يجوز أن تكون للعطف فهو عطف على قوله « تقتلون أنفسكم وتخرجون » فهو من جملة ما وقع التوبيخ عليه مما نكت فيه العهد وهو

وإن لم يتقدم في ذكر ما أخذ عليهم العهد ما يدل عليه إلا أنه لما رجع إلى إخراج الناس من ديارهم كان في جملة التهيئات . ولك أن تجعل الواو للحال من قوله « وتخرجون فريقاً » أى تخرجونهم والحال إن أسرتموهم تفدونهم . وكيفما قدرت فقوله « وهو محرم عليكم إخراجهم » جملة حالية من قوله « يأتوكم » إما حال من معطوف وإما حال من حال إذ ليس فداء الأسير بمذموم لذاته ولكن ذمه باعتبار ما قارنه من سبب الفداء فحمل التوبيخ هو مجموع المفادة مع كون الإخراج محرماً وبعد أن قتلوهم وأخرجوهم ، فجملة « وهو محرم عليكم إخراجهم » حالية من ضمير « تفادوهم » . وصُدرت بضمير الشأن للاهتمام بها وإظهار أن هذا التحريم أمر مقرر مشهور لديهم وليست معطوفة على قوله « وتخرجون فريقاً منكم » وما بينهما اعتراض لقلة جدواه إذ قد تحقق ذلك بقوله « ولا تخرجون أنفسكم » .

وفي قوله « وهو محرم عليكم إخراجهم » تشنيع وتبليد لهم إذ توهموا القربة فيما هو من آثار المعصية أى كيف ترتكبون الجناية وتزعمون أنكم تقتربون بالفداء وإنما الفداء المشروع هو فداء الأسرى من أيدي الأعداء لا من أيديكم فهلا تركتم موجب الفداء ؟ وعندى أن في الآية دلالة على ترجيح قول إمام الحرمين في أن الخارج من المغصوب ليس آتياً بواجب ولا بحرام ولكنه انقطع عنه تكليف النهى وأن القربة لا تكون قرية إلا إذا كانت غير ناشئة عن معصية .

والأسارى بضم الهمزة جمع أسير حمله على كسلان كما حملوا كسلان على أسير فقالوا كَسَلَى هذا مذهب سيبويه لأن قياس جمعه أسرى كقتلى . وقيل هو جمع نادر وليس مبنياً على حمل ، كما قالوا قدأى جمع قديم . وقيل هو جمع جمع فالأسير يجمع على أسرى ثم يجمع أسرى على أسارى وهو أظهر . والأسير فَعِيل بمعنى مفعول من أَسَرَهُ إذا أوثقه وهو فعل مشتق من الاسم الجامد فإن الإسار هو السَّير من الجلد الذى يوثق به المسجون والموثوق وكانوا يوثقون المغلوبين في الحرب بسيور من الجلد ، قال النابغة :

لم يبقَ غيرُ طريدٍ غيرِ مُنْفَلِتٍ أو موثقٍ في حبالِ القدِّ مسلوبٍ
وقرأ الجمهور أسارى ، وقرأه حمزة أُسْرَى .

وقرأ نافع والكسائى وعاصم ويعقوب « تفادوهم » بصيغة المفاعلة المستعملة في المبالغة

في الفداء أى تقدمهم فداء حريصاً ، فاستعمال فادى هنا مسلوب المفاضلة مثل عافاه الله وقول امرئ القيس :

فعداى عداً بين ثور ونمجة دراكا فلم ينضح بماء فيغسل

وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو وحمة وأبو جعفر وخلف «تقدمهم» بفتح الفوقية وإسكان الفاء دون ألف بعد الفاء، والمحرم الممنوع ومادة حرم فى كلام العرب للمنع ، والحرام الممنوع منعاً شديداً أو الممنوع منعاً من قبل الدين ، ولذلك قالوا الأشهر الحرم وشهر المحرم .

وقوله «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض» استفهام إنكارى توبيخى أى كيف تعدتم مخالفة التوراة فى قتال إخوانكم واتبعتموها فى فداء أسراهم ، وسبى الإيتباع والإعراض إيماناً وكفراً على طريقة الاستمارة لتشويه المشبه والإيذار بأن تعدم المخالفة للكتاب قد تفضى بصاحبها إلى الكفر به ، وإنما وقع «تؤمنون» فى حيز الإنكار تنبيهاً على أن الجمع بين الأمرين عجيب وهو مؤذن بأنهم كادوا أن يجحدوا تحريم إخراجهم أو لعلمهم جحدوا ذلك وجحد ما هو قطعى من الدين مروق من الدين . والفاء عاطفة على تقتلون أنفسكم ، وما عطف عليه ، عطفت الاستفهام أو عطفت مقدرا دل عليه الاستفهام وسياًتى تحقيق ذلك قريباً عند قوله أفكلماء جاءكم رسول . والفاء فى قوله ، فدا جزاء من يفعل ذلك منكم فصيحة عاطفة على محذوف دل عليه الاستفهام الإنكارى أو عاطفة على نفس الاستفهام لما فيه من التوبيخ . وقال عبد الحكيم إن الجملة معترضة والاعتراض بالفاء وهذا بعيد معنى ولفظاً ، أما الأول فلأن الاعتراض فى آخر الكلام المعبر عنه بالتذييل لا يكون إلا مفيداً لحاصل ماتقدم وغير مفيد حكماً جديداً وأما الثانى فلأن اقتران الجملة المعترضة بحرف غير الواو غير معروف فى كلامهم .

والخزى بالكسر ذل فى النفس طارىء عليها فجأة لإهانة لحقتها أو معرفة صدرت منها أوحيلة وغلبة تمتت عليها وهو لما يحصل من ذلك وفعله من باب سمع فصدره بفتح الخاء ، والمراد بالخزى ما لحق اليهود بعد تلك الحروب من المذلة بإجلاء النصير عن ديارهم وقتل قريظة وفتح خيبر وما قدر لهم من الذل بين الأمم .

وقرأ الجمهور يُردون ويعملون بياء الغيبة، وقرأ عاصم في رواية عنه تردون بقاء الخطاب نظراً إلى معنى من وإلى قوله منكم، وقرأ نافع وابن كثير ويعقوب يعملون بياء الغيبة وقرأه الجمهور بقاء الخطاب .

وقد دلت هذه الآية على أن الله يعاقب الحائدين عن الطريق بعقوبات في الدنيا وعقوبات في الآخرة . وقد وقع اسم الإشارة وهو قوله « أولئك الذين اشتروا » موقع نظيره في قوله « أولئك على هدى من ربهم » .

والقول في « اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة » كالقول في « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » . والقول في « فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون » قريب من القول في « ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون » . وموقع الفاء في قوله « فلا يخفف عنهم العذاب » هو الترتب لأن المجرم بمثل هذا الجرم العظيم يناسبه العذاب العظيم ولا يجد نصيراً يدفع عنه أو يخفف .

﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَا مَوْسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقُوا بَيْنَ كَذِبِهِمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴾ 87

انتقال من الإنحاء على بنى إسرائيل في فعالهم مع الرسول موسى عليه السلام بما قابله به من العصيان والتبرم والتعلل في قبول الشريعة وبما خالفوا من أحكام التوراة بعد موته إلى قرب مجيء الإسلام إلى الإنحاء عليهم بسوء مقابلتهم للرسول الذين أتوا بعد موسى مثل يوشع وإلياس وأرميا وداود ومؤيدين لشريعته ومفسرين وباعثين للأمة على تجديد العمل بالشريعة مع تعدد هؤلاء الرسل واختلاف مشاربهم في الدعوة لذلك المقصد من لين وشدة ، ومن رغبة ورهبة ، ثم جاء عيسى مؤيداً وناسخاً ومبشراً فكانت مقابلتهم لأولئك كلهم بالإعراض والاستكبار وسوء الصنيع وتلك أمارة على أنهم إنما يعرضون عن الحق لأجل مخالفة الحق أهواءهم وإلا فكيف لم يجدوا في خلال هاته العصور ومن بين تلك المشارب ما يوافق الحق ويتمحض للنصح . وإن قوماً هذا دأبهم يرثه الخلف عن السلف لجديرون

بزيادة التوبيخ ليكون هذا حجة عليهم في أن تكذيبهم للدعوة المحمدية مكابرة وحسد حتى تنقطع حججهم إذ لو كانت معاندتهم للإسلام هي أولى فعلاتهم لأوهوا الناس أنهم ما عرضوا إلا لِمَا تبين لهم من بطلان فكان هذا مرتبطاً بقوله «وآمنوا بما أنزلت مصداقاً» ومقدمة للإيماء عليهم في مقابلتهم للدعوة المحمدية الآتي ذكرها في قوله تعالى «وقالوا قلوبنا غُلف» .

فقوله تعالى « ولقد آتينا موسى الكتاب » تمهيد للمعطوف وهو قوله « وقفينا من بعده بالرسول » الذي هو المبني عليه التعجب في قوله « أفكلما جاءكم رسول » فقوله « ولقد آتينا موسى الكتاب » تمهيد للتمهيد وإلا فهو قد علم من الآيات السابقة فلا مقتضى للإعلام به استقلالاً هنا ولكنه ذكر ليبنى عليه ما بعده فكأنه تحصيل لما تقدم أي ولقد كان ما كان مما تقدم وهو إتياء موسى الكتاب وقفينا أيضاً بعده بالرسول فهو كالملاوة أو كقول القائل هذا وقد كان كذا .

وقفي مضاعف قفا تقول قفوت فلانا إذا جئت في إثره لأنك حينئذ كأنك تقصد جهة قفاه فهو من الأفعال المشتقة من الجوامد مثل جبهه . فصار المضاعف قفاه بفلان تقيية وذلك أنك جعلته مأموراً بأن يقفو بجمل منك لا من تلقاء نفسه أي جعلته يقفوه غيره ولكون المفعول واحداً جعلوا المفعول اثنائي عند التضعيف متعلقاً بالفعل بباء التعدية لئلا يلتبس التابع بالمتبوع فقالوا قفني زيدا بعمرو عوض أن يقولوا قفني زيدا عمرا .

فغنى وقفينا من بعده بالرسول أرسلنا رسلاً وقد حذف مفعول وقفينا للعلم به وهو ضمير موسى . وقوله « من بعده » أي من بعد ذهابه أي موته، وفيه إيماء إلى التسجيل على اليهود بأن مجيء الرسل بعد موسى ليس ببدع . والجمع في الرسل للعدد والتعريف للجنس وهو مراد به التكثير قاله صاحب الكشف أي لأن شأن لفظ الجنس المعروف إذا لم يكن عهد أن يدل على الاستغراق فلما كان الاستغراق هنا متعذراً دل على التكثير مجازاً لمشابهة الكثير بجميع أفراد الجنس كقولك لم يبق أحد في البلد لم يشهد الهلال إذا شهد جماعات كثيرة وهو قريب من معنى الاستغراق العرفي^(١) .

وسمى أنبياء بني إسرائيل الذين من بعد موسى رسلاً مع أنهم لم يأتوا بشرع جديد اعتباراً

(١) لأن الاستغراق العرفي منظور فيه إلى استغراق جميع الأفراد في مكان أو زمان تنزيلاً لهم منزلة

الكل . وهذا جعل بمعنى الكثرة لا غير .

بأن الله لما أمرهم بإقامة التوراة وتفسيرها والتفريع منها فقد جعل لهم تصرفاً شرعياً وبذلك كانوا زائدين على مطلق النبوة التي لا تعلق لها بالتشريع لا تأصيلاً ولا تفريعاً. وقال الباقلاني فيما نقله عنه الفخر: لا بد أن يكون هؤلاء الرسل جاءوا بشرع جديد ولو مع المحافظة على الشرع الأول أو تجديد ما اندرس منه وهو قريب مما قلناه قال تعالى « وإن إلياس لمن المرسلين » وقال « وإن يونس لمن المرسلين » وما كان عيسى عليه السلام إلا مثلهم في أنه ما أتى بأحكام جديدة إلا شيئاً قليلاً وخص عيسى بالذكور من بين سائر الأنبياء الذين جاءوا بعد موسى زيادة في التنكيل على اليهود لأنهم يكفرون به ويكذبونه ولذلك أيضاً خصه بقوله « وأيدناه بروح القدس » ولأن من جاء بعد موسى من الرسل لم يخبروا أن جبريل جاءهم بوحي وعيسى كان أوسع منهم في الرسالة .

وعيسى اسم معرب من يشوع أو يسوع وهو اسم عيسى ابن مريم قلبوه في تعريبه قلباً مكانياً ليحجرى على وزن خفيف كراهية اجتماع ثقل العجمة وثقل ترتيب حروف الكلمة فإن حرفي علة في الكلمة وشينا والختم بحرف حلق لا يجري هذا التنظيم على طبيعة ترتيب الحروف مع التنفس عند النطق بها فقد مواءم العين لأنها حلقية فهي مبدأ النطق ثم حركوا حروفه بحركات متناسبة وجعلوا شينه المعجمة الثقيلة سينا مهملة فله فصاحة العربية . ومعنى يشوع بالعبرانية السيد أو المبارك . ومريم هي أم عيسى وهذا اسمها بالعبرانية نقل للعربية على حاله خلفته ولا معنى لمريم في العربية غير العلمية إلا أن العرب المتنصرة عاملوه معاملة الصفة في معنى المرأة المتباعدة عن مشاهدة النساء لأن هاته الصفة اشتهرت بها مريم إذ هي أول امرأة عبرانية خدمت بيت المقدس فلذلك يقولون امرأة مريم أي معرضة عن صفات النساء كما يقولون رجل حاتم بمعنى جواد وذلك معلوم منهم في الأعلام المشتهرة بالأوصاف ولذلك قال رؤبة :

* قلت لزيير لم تره مريمه ^(١) *

فليس هو مشتقاً من رام مريم كما قد يتوهم. وينبغي أن يكون وزنها فاعيل بفتح الفاء وإن كان نادراً ^(٢) .

(١) قال في الكشف وزنت مريم عند النحويين مفعول لأن فاعيل بفتح الفاء لم يثبت أي وثبت فاعيل بكسر الفاء نحو غير للغبار، لكن الحق أن وزن فاعيل ثبت قليلاً منه صهيح اسم مكان أعني فيختص بالاسماء الجوامد . (٢) الزير بكسر الزاي هو الرجل الذي يعيل لمحادثة النساء ومجالستهن وبأوه منقلبة عن الواو ووزنه فعل بكسر الفاء من زار يزور . وقوله مريمه، أي المرأة التي ترغب في محادثته وهذا البيت من قصيدة مدح بها أبا جعفر المنصور .

وعيسى عليه السلام هو ابن مريم كونه الله في بطنها بدون من رجل، وأمه مريم ابنة عمران من سبط يهوذا .

ولد عيسى في مدة سلطنة أغسطس ملك رومية وفي مدة حكم هيرودس على القدس من جهة سلطان الرومان وذلك في سنة ٤٣٠ عشرين وستمائة قبل الهجرة المحمدية ، وكانت ولادته بقرية تعرف ببית لحم اليهودية ، ولما بلغ ثلاثين سنة بعث رسولا إلى بني إسرائيل وبقي في الدنيا إلى أن بلغ سنه ثلاثا وثلاثين سنة .

وأما مريم أمه فهي مريم ابنة عمران بن ماثان من سبط يهوذا ولدت عيسى وهي ابنة ثلاث عشرة سنة فتكون ولادتها في سنة ثلاث عشرة قبل ميلاد عيسى وتوفيت بعد أن شاخت ولا تعرف سنة وفاتها ، وكان أبوها مات قبل ولادتها فسكرفلها زكرياء من بني أييا وهو زوج اليصابات خالة مريم وكان كاهنا من أخبار اليهود كما سيأتي في سورة آل عمران . والبيانات صفة لمحذوف أى الآيات والمعجزات الواضحات ، وأيدناه قويناه وشددنا عضده ونصرناه وهو مشتق من اسم جامد وهو اليد فأيد بمعنى جعله زايد واليد مجاز في القوة والقدرة فوزن أيد أفعل ، ولك أن تجعله مشتقا من الأيد وهو القوة فوزنه فعل .

والتأييد التقوية والإقذار على العمل النفسى وهو مشتق من الأيد وهو القوة قال تعالى « واذكر عبدنا داود ذا الأيد » والأيد مشتق من اليد لأنها آلة القدرة والأحسن أن يكون مشتقا من اليد أى جعله زايد أى قوة ، والمراد هنا قوة معنوية وهى قوة الرسالة وقوة الصبر على أذى قومه وسيأتي في الأنفال قوله « هو الذى أيدك بنصره » .

والروح جوهر نورانى لطيف أى غير مدرك بالحواس فيطلق على النفس الإنسانى الذى به حياة الإنس ، ولا يطلق على ما به حياة العجماءات إلا لفظ نفس ، قال تعالى « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » ويطلق على قوة من لدن الله تعالى يكون بها عمل عجيب ومنه قوله « فنفخنا فيها من روحنا » ، ويطلق على جبريل كما في قوله « نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين » وهو المراد في قوله تعالى « تنزل الملائكة والروح فيها » وقوله « يوم يقوم الروح والملائكة » والقدس بضممتين وبضم فسكون مصدر أو اسم مصدر بمعنى النزاهة والطهارة. والقدس المطهر وتقدم في قوله تعالى « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » .

وروح القدس روح مضاف إلى النزاهة فيجوز أن يكون المراد به الروح الذي تنفخ الله في بطن مريم فتكون منه عيسى وإنما كان ذلك تأييداً له لأن تكوينه في ذلك الروح المديني المطهر هو الذي هيأه لأن يأتي بالمعجزات العظيمة، ويجوز أن يكون المراد به جبريل والتأييد به ظاهر لأنه الذي يأتيه بالوحي وينطق على لسانه في المهد وحين الدعوة إلى الدين وهذا الإطلاق أظهر هنا، وفي الحديث الصحيح « أن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفى أجلها ». وعلى كلا الوجهين فإضافة روح إلى القدس إما من إضافة ما حقه أن يكون موصوفاً إلى ما حقه أن تستحق منه الصفة ولكن اعتبر طريق الإضافة إلى ما منه اشتقاق الصفة لأن الإضافة أدل على الاختصاص بالجنس المضاف إليه لاقتضاء الإضافة ملابسة المضاف بالمضاف إليه وتلك الملابسة هنا تؤول إلى التوصيف وإلى هذا قال التفرياني في شرح الكشاف وأنكر أن يكون المضاف إليه في مثله صفة حقيقة حتى يكون من الوصف بالمصدر .

وقوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول » هو المقصود من الكلام السابق ، وما قبله من قوله ولقد آتيناكم بهدًى كما تقدم ، فالفاء للسببية والاستفهام للتعجب من طغيانهم ومقابلتهم جميع الرسل في جميع الأزمان بمقابلة واحدة ساوى فيها الخلف السلف مما دل على أن ذلك سجية في الجميع .

وتقديم همزة الاستفهام على حرف العطف المفيد للتشريك في الحكم استعمال متبع في كلام العرب وظاهره غريب لأنه يقتضي أن يكون الاستفهام متسلطاً على العاطف والمعطوف وتسلط الاستفهام على حرف العطف غريب فلذلك صرفه علماء النحو عن ظاهره ولهم في ذلك طريقتان : إحداهما طريقة الجمهور قالوا همزة الاستفهام مقدمة من تأخير وقد كان موقعها بعد حرف العطف فقدمت عليه لاستحقاق الاستفهام التصدير في جملته ، وإنما خصوا التقديم بالهمزة دون غيرها من كلمات الاستفهام لأن الهمزة متأصلة في الاستفهام إذ هي الحرف الموضوع للاستفهام الأكثر استعمالاً فيه ، وأما غيرها فكلمات أشربت معنى الاستفهام منها ما هو اسم مثل (أين) ، ومنها حرف تحقيق وهو (هل) فإنه بمعنى قد فلما كثر دخول همزة الاستفهام عليه حذفوا الهمزة لكثرة الاستعمال فأصل هل فعلت أهل فعلت فالتقدير فأكلما جاءكم رسول فقلب ، وقيل أفكلما جاءكم رسول فعلى هذه الطريقة يكون الاستفهام

معطوفاً وتكون الجملة معطوفة على التي قبلها أو معطوفة على محذوف بحسب ما يسمح به المقام . الطريقة الثانية طريقة صاحب الكشف وفي معنى اللبيب أن الزخشرى أول القائلين بها وادعى الدماميني أن الزخشرى مسبوق في هذا ولم يعين من سبقه فإنه قد جوز طريقة الجمهور وجوز أن تكون همزة الاستفهام هي مبدأ الجملة وأن المستفهم عنه محذوف دل عليه ما عطف عليه بحرف العطف والتقدير في مثله أنكذبونهم فكلما جاءكم رسول إلخ . وعلى هذه الطريقة تكون الجملة استفهامية مستأنفة محذوفاً بقيتها ثم عطف عليها ما عطف ، ولا أثر لهذا إلا في اختلاف الاعتبار والتقدير فأما معنى الكلام فلا يتغير على كلا الاعتبارين لأن العطف والاستفهام كليهما متوجهان إلى الجملة الواقعة بعدهما . والظاهر من كلام صاحب الكشف في هذه الآية وفي قوله تعالى في سورة آل عمران « أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها » أن الطريقتين جائزتان في جميع مواقع الاستفهام مع حرف العطف وهو الحق وأما عدم تعرضه لذلك عند آيات « أفطمعون أن يؤمنوا لكم . أفلا تعقلون . أفؤمنون بيمض الكتاب » فيما مضى من هذه السورة فذلك ذهول منه وقد تداركه هنا . وعندى جواز طريقة ثالثة وهي أن يكون الاستفهام عن العطف والمعنى أتريدون على مخالفتكم استكباركم كلما جاءكم رسول إلخ وهذا متأت في حروف التشريك الثلاثة كما تقدم من أمثلة الواو والفاء وكقوله تعالى « أثم إذا ما وقع آمنتم به » في سورة يونس وقول النابغة :

أثم تَعَذَّران إلى منها فإني قد سمعتُ وقد رأيتُ

وقد استقرت هذا الاستعمال فوجدت مواقعه خاصة بالاستفهام غير الحقيقي كما رأيت من الأمثلة . ومعنى الفاء هنا تسبب الاستفهام التمجيزي الإنكارى على ما تقرر عندهم من تقفية موسى بالرسول أى قفينا موسى بالرسول فمن عجيب أمركم أن كل رسول جاءكم استكبرتم وجوز صاحب الكشف كون العطف على مقدر أى آتينا موسى الكتاب إلخ ففعلتم ثم وبخهم بقوله أفكلما ، فالهمزة للتوبيخ والفاء حينئذ عاطفة مقدرا معطوفاً على المقدر المؤهل للتوبيخ ، وهو وجه بعيد ، ومرى الوجهين إلى أن جملة آتينا موسى الكتاب إلخ غير مراد منها الإخبار بمدلولها . وانتصب كلما بالنيابة عن الظرف لأنه أضيف إلى ما الظرفية المصدرية والعامل فيه قوله « استكبرتم » ، وقدم الظرف ليكون موالياً للاستفهام المراد منه التعجيب ليظهر أن محل العجب هو استمرار ذلك منهم الدال على أنه سجيبة لهم وليس ذلك لعارض عرض في

بعض الرسل وفي بعض الأزمنة، والتقدير أفاستكبرتم كلما جاءكم رسول فقدم الظرف للاهتمام لأنه محل العجب، وقد دل العموم الذي في كلما على شمول التكذيب أو القتل لجميع الرسل المرسلين إليهم لأن عموم الأزمان يستلزم عموم الأفراد المظروفة فيها .

و«تهوى» مضارع هوى بكسر الواو إذا أحب والمراد به ماتميل إليه أنفسهم من الانحلال عن القيود الشرعية والانغماس في أنواع اللذات والتصميم على العقائد الضالة . والاستكبار الاتصاف بالكبر وهو هنا الترفع عن اتباع الرسل وإعجاب المتكبرين بأنفسهم واعتقاد أنهم أعلى من أن يطيعوا الرسل ويكونوا أتباعاً لهم ، فالسين والتاء في استكبرتم المبالغة كما تقدم في قوله تعالى «إلا إبليس أبى واستكبر» وقوله «فريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون» مسبب عن الاستكبار فالفاء للسببية فإنهم لما استكبروا بلغ بهم العصيان إلى حد أن كذبوا فريقاً أى صرحوا بتكذيبهم أو عاملوهم معاملة الكاذب وقتلوا فريقاً وهذا كقوله تعالى عن أهل مدين «قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول وإنا لنراك فينا ضعيفاً ولولا رهطك لرجمناك» وتقديم المفعول هنا لما فيه من الدلالة على التفصيل فناسب أن يقدم ليدل على ذلك كما في قوله تعالى «فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة» . وهذا استعمال عربى كثير في لفظ فريق وما في معناه نحو طائفة إذا وقع معمولاً لفعل في مقام التقسيم نحو «يفشى طائفة منكم وطائفة قدأهمتهم أنفسهم» .

والتفصيل راجع إلى ما في قوله «رسول» من الإجمال لأن كلما جاءكم رسول أفاد عموم الرسول وشمل هذا موسى عليه السلام فإنهم وإن لم يكذبوه بصريح اللفظ لكنهم عاملوه معاملة المكذبين به إذ شكوا غير مرة فيما يخبرهم عن الله تعالى وأساءوا الظن به مراراً في أوامره الاجتهادية وحملوه على قصد التفرير بهم والسعى لإهلاكهم كما قالوا حين بلغوا البحر الأحمر . وحين أمرهم بالحضور لسماع كلام الله تعالى ، وحين أمرهم بدخول أريحا ، وغير ذلك وأما بقية الرسل فكذبوهم بصريح القول مثل عيسى وقتلوا بعض الرسل مثل أشعياء وزكرياء ويحيى ابنه . وأرمياء .

وجاء في تقتلون بالمضارع عوضاً عن الماضى لاستحضار الحالة الفظيعة وهى حالة قتلهم رسلهم كقوله «الله الذى أرسل الرياح فتثير سحاباً فسقناه» مع ما في صيغة تقتلون من مراعاة القواصل فاكتمل بذلك بلاغة المعنى وحسن النظم .

﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَلْ لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ 88

لما عطف على قوله استكبرتم، أو على «كذبتم» فيكون على الوجه الثاني تفسيراً للاستكبار أى يكون على تقدير عطفه على كذبتم من جملة تفصيل الاستكبار بأن أشير إلى أن استكبارهم أنواع تكذيب وتقتيل وإعراض . وعلى الوجهين ففيه الالتفات من الخطاب إلى الغيبة وإبعاد لهم عن مقام الحضور فهو من الالتفات الذى نكتته أن ما أجرى على المخاطب من صفات النقص والفضاعة قد أوجب إبعاده عن البال وإعراض البال عنه فيشار إلى هذا الإبعاد بخطابه بخطاب البعد فهو كناية (١) .

وقد حسن الالتفات أنه مؤذن بانتقال الكلام إلى سوء مقابلتهم للدعوة المحمدية وهو غرض جديد فإنهم لما تحدث عنهم بما هو من شؤونهم مع أنبيائهم وجه الخطاب إليهم . ولما أريد الحديث عنهم في إعراضهم عن النبي صلى الله عليه وسلم صار الخطاب جارياً مع المؤمنين وأجرى على اليهود ضمير الغيبة . على أنه يحتمل أن قولهم قلوبنا غلف لم يصرحوا به علناً ويدل لذلك أن أسلوب الخطاب جرى على الغيبة من مبدأ هذه الآية إلى قوله تعالى « ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل » . والقلوب مستعملة في معنى الأذهان على طريقة كلام العرب في إطلاق القلب على العقل . والغلف بضم فسكون جمع أغلف وهو الشديد الغلاف مشتق من غلفه إذا جعل له غلافاً وهو الوعاء الحافظ للشيء والساتر له من وصول ما يكره له . وهذا كلام كانوا يقولونه للنبي صلى الله عليه وسلم حين يدعوهم للإسلام قصدوا به التهم وقطع طمعه في إسلامهم وهو كقول المشركين « قلوبنا فى أكنة مما تدعونا إليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب » . وفى الكلام توجيه لأن أصل الأغلف أن يكون محجوباً عما لا يلائمه فإن ذلك معنى الغلاف فهم يحيلون أن قلوبهم مستورة عن الفهم ويريدون أنها محفوظة من فهم الضلالات ولذلك قال المفسرون إنه مؤذن بمعنى

(١) قلت نظير هذا الالتفات من الخطاب إلى الغيبة بعد إجراء صفات نقص قول الشاعر يذم من بخل

فى قضاء مهم :

أبى لك كسب الجدرأى مقصر ونفس أضاق الله بالخير باعها

إذا هى حنته على الخير مرة عصاها وإن همت بشر أطاعها

(٣٧ / ١ - التحرير)

أنها لا تسمى ما تقول ولو كان حقا لوعته وهذان المعنيان اللذان تضمنهما لتوجيه يلاقيهما الرد بقوله تعالى « بل لعنهم الله بكفرهم » أى ليس عدم إيمانهم لقصور في أفهامهم ولا لربوها عن قبول مثل ما دعوا إليه ولكن لأنهم كفروا فلعنهم الله بكفرهم وأبعدهم عن الخير وأسبابه .

وبهذا حصل المعنيان المرادان لهم من غير حاجة إلى فرض احتمال أن يكون غلف جمع غلاف لما فيه من التكافى في حذف المضاف إليه حتى يقدر أنها أوعية للعلم والحق فلا يتسرب إليها الباطل .

وقوله « بل لعنهم الله بكفرهم » تسجيل عليهم ونضح لهم بأنهم صمموا على الكفر والتمسك بدينهم من غير التفات لحجة النبي صلى الله عليه وسلم فلما صمموا على ذلك عاقبهم الله باللعن والإبعاد عن الرحمة والخير فحرمهم التوفيق وانتصر في دلائل صدق الرسول، فاللعنة حصلت لهم عقابا على التصميم على الكفر وعلى الإعراض عن الحق وفى ذلك رد لما أوهموه من أن قلوبهم خلقت بعيدة عن الفهم لأن الله خلقهم كسائر العقلاء مستطيعين لإدراك الحق لو توجهوا إليه بالنظر وترك الكابرة وهذا معتقد أهل الحق من المؤمنين عدا الجبرية .

وقوله « فقايل ما يؤمنون » تفريع على « لعنهم » وقليل صفة لمحذوف دل عليه الفعل والتقدير فإيماننا قايلا وما زائدة للمبالغة في التقايل والضمير لمجموع بنى إسرائيل ويجوز أن يكون قايلا صفة للزمان الذى يستلزمه الفعل أى فحينما قايلا يؤمنون . وقليل يجوز أن يكون باقيا على حقيقته مشارا به إلى إيمانهم ببعض الكتاب أو إلى إيمانهم ببعض ما يدعوه النبي صلى الله عليه وسلم مما يوافق دينهم القديم كالتوحيد ونبوة موسى أو إلى إيمان أفراد منهم فى بعض الأيام فإن إيمان أفراد قايلة منهم يستلزم صدور إيمان من مجموع بنى إسرائيل فى أزمنة قايلة أو حصول إيمانات قليلة . ويجوز أن يكون قايلا هنا مستعملا فى معنى العدم فإن القلة تستعمل فى العدم فى كلام العرب قال أبو كبير الهذلى :

قليل التشكى للمهم يصيبه كثير الهوى شتى النوى والمسالك

أراد أنه لا يتشكى . وقال عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود فى أرض نصيبين « كثيرة المقارب قليلة الأقارب » أراد عديمة الأقارب ويقولون فلان قليل الحياء وذلك كله إما مجاز لأن القليل شبه بالعدم وإما كناية وهو أظهر لأن الشئ إذا قل آل إلى الاضمحلال

فكان الانعدام لازماً عرفياً للقلة ادعائياً فتكون ما مصدرية والوجهان أشار إليهما في الكشف باختصار واقتصر على الوجه الثانى منهما في تفسيره قوله تعالى «إِلَهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ» في سورة النمل فقال «والمعنى نقي التذكير والقلة تستعمل في معنى النقي» وكأن وجه ذلك أن التذكر من شأنه تحصيل العلم فلو تذكر المشركون المخاطبون بالآية لحصل لهم العلم بأن الله واحد لا شريك له كيف وخطابهم بقوله «إِلَهُ مَعَ اللَّهِ» المقصود منه الإنكار ببناء على أنهم غير معتقدين ذلك .

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا . فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ ٨٩

معطوف على قوله « وقالوا قلوبنا غلف » لقصد الزيادة في الإنحاء عليهم بالتوبيخ فإنهم لو أعرضوا عن الدعوة المحمدية إعراضاً مجرداً عن الأدلة لكان في إعراضهم معذرة ما ولكنهم أعرضوا وكفروا بالكتاب الذي جاء مصدقاً لما معهم والذي كانوا من قبل يستفتحون به على الشركين . فقوله « من عند الله » متعلق بجاءهم وليس صفة لأنه ليس أمراً مشاهداً معلوماً حتى يوصف به . وقوله « مصدق لما معهم » وصف شأن لقصد زيادة التسجيل عليهم بالمذمة في هذا الكفر والقول في تفسيره قد مضى عند قوله تعالى « وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم » . والاستفتاح ظاهره طلب الفتح أى النصر قال تعالى « إن تستفتحوا فقد جاءكم الفتح » وقد فسروه بأن اليهود كانوا إذا قاتلوا الشركين أى من أهل المدينة استنصروا عليهم بسؤال الله أن يبعث إليهم الرسول الموعود به في التوراة . وجوز أن يكون يستفتحون بمعنى يفتحون أى يعلمون ويخبرون كما يقال فتح على القارىء أى علمه الآية التى ينساها فالسين والتاء مجرد التأكيد مثل زيادتهما في استعصم واستصرخ واستعجب والمراد كانوا يخبرون الشركين بأن رسولا سيبعث فيؤيد المؤمنين ويماقب الشركين . وقوله « فلما جاءهم ما عرفوا » أى ما كانوا يستفتحون به أى لما جاء الكتاب الذى عرفوه كفروا به وقد عدل عن أن يقال فلما جاءهم الكتاب ليكون اللفظ أشمل فيشمل الكتاب والرسول الذى جاء به

فإنه لا يجيء كتاب إلا مع رسول . ووقع التعبير بما الموصولة دون من لأجل هذا الشمول ولأن الإيهام يناسبه الموصول الذي هو أعم فإن الحق أن ما تجيء لما هو أعم من العاقل .

والمراد بما عرفوا القرآن أى أنهم عرفوه بالصفة المتحققة في الخارج وإن جهلوا انطباقها على القرآن لضلالهم لأن الظاهر أن بنى إسرائيل لم يكن أكثرهم يعتقد صدق القرآن وصدق الرسول وبعضهم كان يعتقد ذلك ولكنه يتناسى ويتغافل حسدا قال تعالى « حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق » ويصير معنى الآية « ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم » وعرفوا أنه الذي كانوا يستفتحون به على المشركين .

وجملة « وكانوا من قبل يستفتحون » في موضع الحال وفائدتها هنا استحضار حالتهم العجيبة وهي أنهم كذبوا بالكتاب والرسول في حال ترقبهم لمجيئه وانتظار النصر به وهذا منتهى الخذلان والبهتان .

وقوله « فلما جاءهم ما عرفوا » بالفاء عطف على جملة « كانوا يستفتحون » . ولما الثانية تنازع مع لما الأولى الجواب وهو قوله « كفروا به » فكان موقع جملة « كانوا إلخ » بالنسبة إلى كون الكتاب مصدقا موقع الحال لأن الاستنصار به أو التبشير به يناسب اعتقاد كونه « مصدقا لما معهم » وموقعها بالنسبة إلى كون الكتاب والرسول معروفين لهم بالآمارات والدلائل موقع المنشأ من التفرع عنه مع أن مفاد جملة « لما جاءهم كتاب من عند الله » إلخ وجملة « لما جاءهم ما عرفوا » إلخ واحد وإعادة لما في الجملة الثانية دون أن يقول وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فجاءهم ما عرفوا إلخ قصد إظهار اتحاد مفاد الجملتين المفتحتين بهما وزيادة الربط بين المعنيين حيث انفصل بالجملة الحالية فحصل بذلك نظم عجيب وإيجاز بديع وطريقة تكرير العامل مع كون المعمول واحدا طريقة عربية فصحة قال تعالى « لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يمدحوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب » - وقال « أيعدكم أنكم إذا كنتم ترابا وعظاما أنسكم مخرجون » فأعاد أنكم قبل خبر الأولى وقد عدلنا في هذا البيان عن طريقة الزجاج وطريقة المبرد وطريقة الفراء المذكورات في حاشية الخفاجي وعبد الحكيم وصغناه من محاسن تلك الطرائق كلها لما في كل طريقة منها من مخالفة للظاهر .

وقوله « فلعنة الله على الكافرين » جملة دعاء عليهم وعلى أمثالهم والدعاء من الله تعالى

تقدير وقضاء لأنه تعالى لا يعجزه شيء وليس غيره مطلوباً بالأدعية وهذا كقوله « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم » وقوله قاتلهم الله أنى يؤفكون » وسيأتى بيانه عند قوله تعالى « عليهم دائرة السوء » في سورة براءة . والفاء للسببية والمراد التسبب الذكري بمعنى أن ما قبلها وهو المعطوف عليه يسبب أن ينطق المتكلم بما بعدها كقول قيس بن الخطيم :

و كنت امرءاً لا أسمع الدهر سبة أسب بها إلا كشفت غطاءها
فإنى فى الحرب الضروس موكل بإقدام نفس ما أريد بقاءها

فعطف قوله فإنى على قوله كشفت غطاءها لأن هذا الحكم يوجب بيان أنه فى الحرب مقدم . واللام فى الكافرين للاستغراق بقرينة مقام الدعاء يشمل المتحدث عنهم لأنهم من جملة أفراد هذا العموم بل هم أول أفراد سبباً للذهن لأن سبب ورود العام قطعى الدخول ابتداء فى العموم . وهذه طريقة عربية فصيحة فى إسناد الحكم إلى العموم والمراد ابتداء بعض أفراد لأن دخول المراد حينئذ يكون بطريقة برهانية كما تدخل النتيجة فى القياس قال بشامة بن حزن النهشلى :

إنّا محيوك يا سلمى خميناً وإن سقيت كرام الناس فاسقيناً
أراد الكناية عن كرمهم بأنهم يسقون حين يسقى كرام الناس .

﴿ بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾ ٩٥

استئناف لذمهم وتسفيه رأيهم إذ رضوا لأنفسهم الكفر بالقرآن وبمحمد صلى الله عليه وسلم وأعرضوا عن النظر فيما اشتملت عليه كتبهم من الوعد بمجىء رسول بعد موسى ، إرضاء لداعية الحسد وهم يحسبون أنهم مع ذلك قد استبقوا أنفسهم على الحق إذ كفروا بالقرآن فهذا إيقاظ لهم نحو معرفة داعيهم إلى الكفر وإشهار لما ينطوى عليه عند المسلمين . و « بئسما » مركب من (بئس) و (ما) الزائدة . وفي بئس وضدّها نعم خلاف فى كونهما فعلين أو اسمين والأصح أنهما فعلان وفى (ما) المتصلة بهما مذاهب أحدها أنها معرفة تامة أى تفسر باسم معرف

بلام التمريف وغير محتاجة إلى صلة احترازاً عن ما الموصولة فقوله «بئسما» يفسر ببئس الشيء
 قاله سيبويه والكسائي . والآخر أنها موصولة قاله الفراء والفارسي وهذان هما أوضح الوجوه
 فإذا وقعت بعدها ما وحدها كانت ما معرفة تامة نحو قوله تعالى « إن تبدوا الصدقات
 فَنِعِمَّا هِيَ » أى نعم الشيء هـى وإن وقعت بعد ما جملة تصلح لأن تكون صلة كانت ما
 معرفة ناقصة أى موصولة نحو قوله هنا « بئسما اشتروا به أنفسهم » وما فاعل بئس .

وقد يذكر بعد بئس ونعم اسم يفيد تعيين المقصود بالذم أو المدح ويسمى في علم العربية
 المخصوص وقد لا يذكر لظهوره من المقام أو لتقدم ما يدل عليه فقوله « أن يكفروا » هو
 المخصوص بالذم والتقدير كفرهم بآيات الله ولك أن تجعله مبتدأ محذوف الخبر أو خبراً محذوف
 المبتدأ أو بدلاً أو بياناً من « ما » وعليه فقوله تعالى « اشتروا » إما صفة للمعرفة أو صلة
 للموصولة و « أن يكفروا » هو المخصوص بالذم خبر مبتدأ محذوف وذلك على وزن قولك
 نعم الرجل فلان .

والاشتراء الابتياح وقد تقدم في قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى »
 فقوله تعالى هنا « بئسما اشتروا به أنفسهم » مجاز أطلق فيه الاشتراء على استبقاء الشيء
 المرغوب فيه تشبيهاً لاستبقائه بابتياح شيء مرغوب فيه فهم قد آثروا أنفسهم في الدنيا
 فأبقوا عليها بأن كفروا بالقرآن حسداً . فإن كانوا يعتقدون أنهم محقون في إعراضهم عن
 دعوة محمد صلى الله عليه وسلم لتمسكهم بالتوراة وأن قوله فيما تقدم « فلما جاءهم ما عرفوا »
 بمعنى جاءهم ما عرفوا صفتهم وإن فرطوا في تطبيقها على الموصوف ، فعنى اشتراء أنفسهم جار
 على اعتقادهم لأنهم نجوها من العذاب في اعتقادهم فقوله « بئسما اشتروا به أنفسهم » أى بئسما
 هو في الواقع وأما كونه اشتراء فبحسب اعتقادهم وقوله « أن يكفروا بما أنزل الله » هو أيضاً
 بحسب الواقع وفيه تنبيه لهم على حقيقة حالهم وهى أنهم كفروا برسول مرسل إليهم للدوام
 على شريعة نسخت .

وإن كانوا معتقدين صدق الرسول وكان إعراضهم لمجرد المكابرة كما يدل عليه قوله قبله
 « فلما جاءهم ما عرفوا » على أحد الاحتمالين المتقدمين ، فالاشتراء بمعنى الاستبقاء الدنيوى
 أى بئس العوض بذلهم الكفر ورضاهم به لبقاء الرئاسة والسمعة وعدم الاعتراف برسالة
 الصادق فالآية على نحو قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة » .

وقيل إن اشتروا بمعنى باعوا أى بذلوا أنفسهم والمراد بذلها للعذاب فى مقابلة إرضاء مكابرتهم وحسدكم وهذا الوجه منظور فيه إلى قوله قبله « فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به » وهو بعيد من اللفظ لأن استعمال الاشتراء بمعنى البيع مجاز بعيد إذ هو يفضى إلى إدخال الغلط على السامع وإفساد ما أحكمته اللغة من التفرقة وإنما دعا إليه قصد قائله إلى بيان حاصل المعنى . على أنك قد علمت إمكان الجمع بين مقتضى قوله « ما عرفوا » وقوله هنا « اشتروا به أنفسهم » فأنت فى غنى عن التكاف . وعلى كلا التفسيرين يكون اشتروا مع ما تفرع عنه من قوله « فبأءوا بغضب على غضب » تمثيلاً لحالهم بحال من حاول تجارة ليربح فأصابه خسران وهو تمثيل يقبل بعض أجزائه أن يكون استعارة وذلك من محاسن التمثيلية .

وحجى بصيغة المضارع فى قوله « أن يكفروا » ولم يؤت به على ما يناسب المبتدئ وهو « ما اشتروا » المقتضى أن الاشتراء قد مضى للدلالة على أنهم صرحوا بالكفر بالقرآن من قبل نزول الآية فقد تبين أن اشتراء أنفسهم بالكفر عمل استقر ومضى ، ثم لما أريد بيان ما اشتروا به أنفسهم نبه على أنهم لم يزالوا يكفرون ويعلم أنهم كفروا فيما مضى أيضا إذ كان المبتدئ بأن يكفروا معبراً عنه بالماضى بقوله « ما اشتروا » .

وقوله « بغيا » مفعول لأجله علة لقوله « أن يكفروا » لأنه الأقرب إليه ، ويجوز كونه علة لاشتروا لأن الاشتراء هنا صادق على الكفر فإنه المخصوص بحكم الدم وهو عين المذموم ، والبغى هنا مصدر بَغَى يَبْغِي إذا ظلم وأراد به هنا ظالما خاصا وهو الحسد وإنما جعل الحسد ظالما لأن الظلم هو المعاملة بغير حق والحسد تمنى زوال النعمة عن المحسود ولا حق للحاسد فى ذلك لأنه لا يناله من زوالها نفع ، ولا من بقائها ضرر ، ولقد أجاد أبو الطيب إذ أخذ هذا المعنى فى قوله :

وَأَظْلَمُ خَلْقِ اللَّهِ مِنْ بَاتِ حَاسِدًا لِمَنْ بَاتَ فِي نِعْمَائِهِ يَتَقَلَّبُ .

وقوله أن ينزل الله يتعلق بقوله بغيا بحذف حرف الجر وهو حرف الاستعلاء لتأويل بغيا

بمعنى حسدا .

فاليهود كفروا حسدا على خروج النبوة منهم إلى العرب وهو المشار إليه بقوله تعالى على من يشاء من عباده وقوله فبأءوا بغضب على غضب أى فرجعوا من تلك الصفقة وهى اشتراء أنفسهم بالخسران المبين وهو تمثيل لحالهم بحال الخارج بسلعته لتجارة فأصابته خسارة فرجع

إلى منزله خامرا . شبه مصيرهم إلى الخسران برجوع التاجر الخاسر بعد ضميمة قوله ربئس ما اشتروا به أنفسهم . والظاهر أن المراد بغضب على غضب الغضب الشديد على حد قوله تعالى « نور على نور » أى نور عظيم وقوله « ظلمات بعضها فوق بعض » وقول أبى الطيب :

* أَرَقُّ عَلَى أَرَقٍّ وَمِثْلَى بِأَرَقٍّ *

وهذا من استعمال التكرير باختلاف صيغته فى معنى القوة والشدة كقول الحطيئة :

أَتَتْ آلَ شِمَاسَ بْنِ لَأَى وَإِنَّمَا أَنَا هُمْ بِهَا الْإِحْكَامُ وَالْحَسْبُ الْعَدُّ

أى الكثير العدد أى العظيم وقال المعرى * بنى الحسب الوضاح والمفخر الجم * أى العظيم قال القرطبي قال بعضهم المراد به شدة الحال لا أنه أراد غضبين وهما غضب الله عليهم للكفر وللحسد أو للكفر بمحمد وعيسى عليهما السلام .

وقوله « وللكافرين عذاب مهين » هو كقوله فلعنة الله على الكافرين أى ولهم عذاب مهين لأنهم من الكافرين ، والمهين المذل أى فيه كنية احتقارهم .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أَنزَلَ عَلَيْنَا وَيكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ ٩١

معطوف على قوله « ولما جاءهم كتاب من عند الله » المعطوف على قوله « وقالوا قلوبنا غلف » وبهذا الاعتبار يصح اعتباره معطوفا على « وقالوا قلوبنا غلف » على المعروف فى اعتبار المعطف على ما هو معطوف وهذا كله من عطف حكايات أحوالهم فى معاذيرهم عن الإعراض عن الدعوة الإسلامية فإذا دعوا قالوا قلوبنا غلف ، وإذا سمعوا الكتاب أعرضوا عنه بعد أن كانوا منتظره حسدا أن نزل على رجل من غيرهم ، وإذا وعظوا وأنذروا ودعوا إلى الإيمان بالقرآن وبأنه أنزله الله وأن ينظروا فى دلائل كونه منزلا من عند الله أعرضوا وقالوا نؤمن بما أنزل علينا أى بما أنزله الله على رسولنا موسى ، وهذا هو مجمع ضلالتهم ومنبع عنادهم فلذلك تصدى القرآن لتطويل الحاجة فيه بما هنا وما بعده تمهيدا لقوله الآتى « ما ننسخ من آية » الآيات .

وقولهم نؤمن بما أنزل علينا أرادوا به الاعتذار وتعللة أنفسهم لأنهم لما قيل لهم آمنوا بما أنزل الله علموا أنهم إن امتنعوا امتناعاً مجرداً عدت عليهم شناعة الامتناع من الإيمان بما يدعى أنه أنزله الله فقالوا في معذرتهم ولإرضاء أنفسهم نؤمن بما أنزل علينا أى أن فضيلة الاتسباب للإيمان بما أنزل الله قد حصلت لهم أى فنحن نكتفى بما أنزل علينا وزادوا إذ تمسكوا بذلك ولم يرفضوه . وهذا وجه التعبير في الحكاية عنهم بلفظ المضارع نؤمن أى ندوم على الإيمان بما أنزل علينا وقد عرضوا بأنهم لا يؤمنون بغيره لأن التعبير بنؤمن بما أنزل علينا في جواب من قال لهم آمنوا بما أنزل الله وقد علم أن مراد القائل الإيمان بالقرآن مشعر بأنهم يؤمنون بما أنزل عليهم فقط لأنهم يرون الإيمان بغيره مقتضياً الكفر به فهنا مستفاد من مجموع جملة آمنوا بما أنزل الله وجوابها بقولهم نؤمن بما أنزل علينا .

وقوله تعالى « ويكفرون بما وراءه » أى يكفرون بما وراءه أى يكفرون عما كاة لقولهم نؤمن بما أنزل علينا وتصريح بما لو حوا إليه ورد عليهم أى يدومون على الإيمان بما أنزل عليهم ويكفرون كذلك بما وراءه فهم يرون أن الإيمان به مقتض لل كفر بغيره على أن للمضارع تأثيراً في معنى التعجب والغرابة . وفي قرنه بواو الحال إشعار بالرد عليهم وزاد ذلك بقوله وهو الحق مصداقاً لمعهم .

والوراء في الأصل اسم مكان للجهة التي خلف الشيء وهو عريق في الظرفية وليس أصله مصدراً . جعل الوراق مجازاً أو كناية عن الغائب لأنه لا يبصره الشخص واستعمل أيضاً مجازاً عن المجاوز لأن الشيء إذا كان أمام السائر فهو صائر إليه فإذا صار وراءه فقد تجاوزته وتباعده عنه قال النابغة * وليس وراء الله المرء مطلب * واستعمل أيضاً بمعنى الطلب والتعقب تقول ورأى فلان بمعنى يتعمقني ويطلبني ومنه قول الله تعالى « وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا » وقول لبيد:

أليس ورأى أن تراخت منيتي لزوم العصا تحنى عليها الأصابع

فمن ثم زعم بعضهم أن الوراق يطلق على الخلف والأمام إطلاق اسم الضدين واحتج بيت لبيد وقرآن وكان أمامهم ملك وقد علمت أنه لا حجة فيه ولذلك أنكر الأمدى في الموازنة كونه ضداً .

فالمراد بما وراءه في الآية بما عداه وتجاوزته أى بغيره والمقصود بهذا الغير هنا خصوص

القرآن بقرينة السياق لتقدم قوله، وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله ولتمقبيه بقوله، وهو الحق مصداقاً .

وجملة وهو الحق حالية واللام في الحق للجنس والمقصود اشتها المسند إليه بهذا الجنس أي وهو المشتهر بالحقية المسلم ذلك له على حد قول حسان :

وإن سنام المجد من آل هاشم بنوبت مخزوم ووالدك العبد

لم يرد حسان انحصار العبودية في الوالد وإنما أراد أنه المعروف بذلك المشتهر به فليست اللام هنا مفيدة للحصر لأن تعريف المسند باللام لا تطرد إفادته الحصر على مافي دلائل الإعجاز . وقيل يفيد الحصر باعتبار القيد أعني قوله مصداقاً أي هو المنحصر في كونه حقاً مع كونه مصداقاً فإن غيره من الكتب السماوية حق لكنه ليس مصداقاً لما معهم ولعل صاحب هذا التفسير يعتبر الإنجيل غير متعرض لتصديق التوراة بل مقتصر على تحليل بعض المحرمات وذلك يشبه عدم التصديق . ففي الآية صد لبني إسرائيل عن مقابلة القرآن بمثل ما قابلوا به الإنجيل وزيادة في توبيخهم .

وقوله مصداقاً حال مؤكدة لقوله، وهو الحق، وهذه الآية علم في التمثيل للحال المؤكدة وعندئذ أنها حال مؤسسة لأن قوله مصداقاً لما معهم مشعر بوصف زائد على مضمون وهو الحق إذ قد يكون الكتاب حقاً ولا يصدق كتاباً آخر ولا يكذبه وفي مجيء الحال من الحال زيادة في استحضار شؤونهم وهيئاتهم .

وقوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين » فصله عما قبله لأنه اعتراض في أثناء ذكر أحوالهم قصد به الرد عليهم في معذرتهم هذه لإظهار أن معاداة الأنبياء دأب لهم وأن قولهم « تؤمن بما أنزل علينا » كذب إذ لو كان حقاً لما قتل أسلافهم الأنبياء الذين هم من قومهم ودعواهم إلى تأييد التوراة والأمر بالعمل بها ولكنهم يعرضون عن كل ما لا يوافق أهواءهم . وهذا إلزام للحاضرين بما فعله أسلافهم لأنهم يرونهم على حق فيما فعلوا من قتل الأنبياء . والإتيان بالمضارع في قوله « تقتلون » مع أن القتل قد مضى لقصد استحضار الحالة الفظيعة وقرينة ذلك قوله، من قبل، فذلك كما جاء الخطيئة بالماضي مراداً به الاستقبال في قوله : شهد الخطيئة يوم يلقى ربه أن الوليد أحق بالعدر

بقرينة قوله يوم يلقى ربه .

والمراد بأنبياء الله الذين ذكرناهم عند قوله تعالى « ويقتلون النبيئين بغير الحق » .

﴿ وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ ٩٢ ﴾ وَإِذَا أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ٩٣

عطف على قوله « فلم تقتلون أنبياء الله » والقصد منه تعليم الانتقال في المجادلة معهم إلى ما يزيد إبطال دعواهم الإيمان بما أنزل إليهم خاصة وذلك أنه بعد أن أكذبهم في ذلك بقوله « فلم تقتلون أنبياء الله من قبل » كما بينا ترقى إلى ذكر أحوالهم في مقابلتهم دعوة موسى الذي يزعمون أنهم لا يؤمنون إلا بما جاءهم به فإنهم مع ذلك قد قابلوا دعوته بالعصيان قولاً وفعلًا فإذا كانوا أعرضوا عن الدعوة المحمدية بمعدرة أنهم لا يؤمنون إلا بما أنزل عليهم فلماذا قابلوا دعوة أنبيائهم بعد موسى بالقتل ولماذا قابلوا دعوة موسى بما قابلوا . فهذا وجه ذكر هذه الآيات هنا وإن كان قد تقدم نظائرها فيما مضى فإن ذكرها هنا في محاجة أخرى وغرض جديد ، وقد بينت أن القرآن ليس مثل تأليف في علم يُحال فيه على ما تقدم بل هو جامع مواعظ وتذكيرات وقوارع ومجادلات نزلت في أوقات كثيرة وأحوال مختلفة فلذلك تكرر فيه الأغراض لاقتضاء المقام ذكرها حينئذ عند سبب نزول تلك الآيات . وفي الكشف أن تكرير حديث رفع الطور هنا لما نيط به من الزيادة على ما في الآية السابقة معنى في قوله « قالوا سمعنا وعصينا » الآية وهي نكتة في الدرجة الثانية . وقال البيضاوي إن تكرير القصة للتنبيه على أن طريقهم مع محمد صلى الله عليه وسلم طريقة أسلافهم مع موسى وهي نكتة في الدرجة الأولى وهذا إلزام لهم بعمل أسلافهم بناء على أن الفرع يتبع أصله والولد نسخة من أبيه وهو احتجاج خطابي .

والقول في هاته الآيات كالقول في سابقتها وكذلك القول في البيّنات . إلا أن قوله « واسمعوا » مراد به الامتثال فهو كناية كما تقول فلان لا يسمع كلامي أي لا يمتثل أمرى إذ ليس الأمر هنا بالسمع بمعنى الإصغاء إلى التوراة فإن قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » يتضمنه ابتداء لأن المراد من الأخذ بالقوة الاهتمام به وأول الاهتمام بالكلام هو سماعه

والظاهر أن قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » لا يشمل الامتثال فيكون قوله « واسمعوا » دالا على معنى جديد وليس تأكيذا، ولك أن تجعله تأكيذاً لدلول خذوا ما آتيناكم بقوة بأن يكون الأخذ بقوة شاملا لنية الامتثال وتكون نكتة التأكيذ حينئذ هي الإشعار بأنهم مظنة الإهمال والإخلال حتى أكد عليهم ذلك قبل تبين عدم امتثالهم فيما يأتي في هذه الآية زيادة بيان لقوله في الآية الأولى « واذكروا ما فيه » .

واعلم أن من دلائل النبوة والمعجزات العلمية إشارات القرآن إلى العبارات التي نطق بها موسى في بني إسرائيل وكتبت في التوراة فإن الأمر بالسمع تكرر في مواضع مخاطبات موسى للملأى بني إسرائيل بقوله « اسمع يا إسرائيل » فهذا من نكت اختيار هذا اللفظ للدلالة على الامتثال دون غيره مما هو أوضح منه وهذا مثل ما ذكرنا في التعبير بالعهد .

وقوله « قالوا سمعنا وعصينا » يحتمل أنهم قالوه في وقت واحد جوابا لقوله، واسمعوا وإنما أجابوه بأمرين لأن قوله اسمعوا تضمن معنيين معنى صريحا ومعنى كنائيا فأجابوا بامتثال الأمر الصريح وأما الأمر الكنائى فقد رفضوه وذلك يتضمن جواب قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » أيضا لأنه يتضمن ما تضمنه « واسمعوا » وفي هذا الوجه بعد ظاهر إذ لم يمهّد منهم أنهم شافهوا نبيهم بالعزم على العصية وقيل إن قوله « سمعنا » جواب لقوله « خذوا ما آتيناكم » أى سمعنا هذا الكلام . وقوله « وعصينا » جواب لقوله « واسمعوا » لأنه بمعنى امتثلوا ليكون كل كلام قد أجيب عنه ويبيده أن الإتيان في جوابهم بكامة سمعنا مشير إلى كونه جوابا لقوله « اسمعوا » لأن شأن الجواب أن يشتمل على عبارة الكلام المجاب به وقوله ليكون كل كلام قد أجيب عنه قد علمت أن جعل سمعنا وعصينا جوابا لقوله « واسمعوا » يفنى عن تطلب جواب لقوله خذوا، ففيه إيجاز، فالوجه في معنى هذه الآية هو ما نقله الفخر عن أبي مسلم أن قولهم « عصينا » كان بلسان الحال بمعنى فيكون « قالوا » مستعملا في حقيقته ومجازه أى قالوا سمعنا وعصوا فكان لسانهم يقول عصينا . ويحتمل أن قولهم عصينا وقع في زمن متأخر عن وقت نزول التوراة بأن قالوا عصينا في حثهم على بعض الأوامر مثل قولهم لموسى حين قال لهم ادخلوا القرية « لن ندخلها أبدا » وهذان الوجهان أقرب من الوجه الأول . وفي هذا بيان لقوله في الآية الأولى « ثم توليتم من بعد ذلك » .

والإشراب هو جعل الشيء شارباً ، واستعير لجعل الشيء متصلاً بشيء وداخلاً فيه ووجه الشبه هو شدة الاتصال والسرّيان لأن الماء أسرى الأجسام في غيره ولذا يقول الأطباء الماء مطية الأغذية والأدوية ومركبها الذي تسافر به إلى أقطار البدن فلذلك استعاروا الإشراب لشدة التداخل استعارة تبعية قال بعض الشعراء :

تغلغل حب عثمة في فؤادى فباديه مع الخافى يسير^(١)

تغلغل حيث لم يبلغ شراب ولا حزن ولم يبلغ سرور

ومنه قولهم أشرب الثوب الصبغ، قال الراغب من عادتهم إذا أرادوا مخامرة حب وبفض أن يستميروا لذلك اسم الشراب اهـ . وقد اشتهر المعنى المجازى فهجر استعمال الإشراب بمعنى السقى وذكر القلوب قرينة على أن إشراب العجل على تقدير مضاف من شأن القلب مثل عبادة العجل أو تأليه العجل . وإنما جعل حبهم العجل إشراباً لهم للإشارة إلى أنه بلغ حبهم العجل مبلغ الأمر الذى لا اختيار لهم فيه كأن غيرهم أشربهم إياه كقولهم أولع بكذا وشغف . والعجل مفعول أشربوا على حذف مضاف مشهور فى أمثاله من تعليق الأحكام وإسنادها إلى الذوات مثل « حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ » أى أكل لحما . وإنما شغفوا به استحساناً واعتقاداً أنه إلههم وأن فيه نفهم لأنهم لما رأوه من ذهب قدسوه من فرط حبهم الذهب .

وقد قوى ذلك الإعجاب به بفرط اعتقادهم ألوهيته ولذلك قال تعالى « بكفرهم » فإن الاعتقاد يزيد المعتقد توغلاً فى حب معتقده . وإسناد الإشراب إلى ضمير ذواتهم ثم توضيحه بقوله « فى قلوبهم » مبالغة وذلك مثل ما يقع فى بدل البعض والاشتمال وما يقع فى تمييز النسبة . وقريب منه قوله تعالى « إنما يأكلون فى بطونهم نارا » وليس هو مثل ما هنا لأن الأكل متمحض لكونه منحصراً فى البطن بخلاف الإشراب فلا اختصاص له بالقلوب .

وقوله « قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين » تذييل واعتراض ناشئ عن قولهم « سمعنا وعصينا » وهو خلاصة لإبطال قولهم « تؤمن بما أنزل علينا » بعد أن أبطل ذلك

(١) ذكر هذه الآيات القرطبي فى تفسيره وقال إنها لأحد التابعين أى التابعة الديانى أو التابعة الجعدى فى زوجته عثمة كان عتب عليها فى بعض الأمر فطلقها وكان محباً لها . وبعدها :

أ كاد إذا ذكرت العهد منها أ طير لو أن إنسانا يطير

بشواهد التاريخ وهي قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » وقوله « ولقد جاءكم موسى بالبينات » وقوله « قالوا سمعنا وعصينا » ولذلك فصله عن قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » لأنه يجري من الأول مجرى التقرير والبيان لحاصله ، والمعنى قل لهم إن كنتم مؤمنين بما أنزل عليكم كما زعمتم يعني التوراة فبئسما أمركم به هذا الإيمان إذ فعلتم ما فعلتم من الشنائع من قتل الأنبياء ومن الإشراك بالله في حين قيام التوراة فيكم فكيف وأنتم اليوم لا تعرفون من الشريعة إلا قايلاً، وخاصة إذا كان هذا الإيمان بزعمهم يصدحهم عن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فالجمل الشرطية كلها مقول قل والأمر هنا مستعمل مجازاً في التسبب .

وإنما جعل هذا مما أمرهم به إيمانهم مع أنهم لم يدعوا ذلك لأنهم لما فعلوه وهم يزعمون أنهم متصلبون في التمسك بما أنزل إليهم حتى أنهم لا يخالفونه قيد فترولاً يستمعون لكتاب جاء من بعده فلا شك أن لسان حالهم ينادى بأنهم لا يفعلون فعلاً إلا وهو مأذون فيه من كتابهم هذا وجه الملازمة وأما كون هذه الأفعال مذمومة شنيعة فذلك معلوم بالبدهة فأتبع ذلك أن إيمانهم بالتوراة يأمرهم بارتكاب الفظائع وهذا ظاهر الكلام والمقصود منه القدح في دعواهم الإيمان بالتوراة وإبطال ذلك بطريق يستنزل طائرهم ويرى بهم في مهواة الاستسلام للحجة فأظهر إيمانهم المقطوع بعدمه في مظهر الممكن المفروض ليتوصل من ذلك إلى تبكيته وإخاءهم نحو « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » ولهذا أضيف الإيمان إلى ضميرهم لإظهار أن الإيمان المذموم هو إيمانهم أي الذي دخله التحريف والاضطراب لما هو معلوم من أن الإيمان بالكتب والرسل إنما هو لصالح الناس والخروج بهم من الظلمات إلى النور فلا جرم أن يكون مرتكبوها من الشنائع ليسوا من الإيمان بالكتاب الذي فيه هدى ونور في شيء فبطل بذلك كونهم « مؤمنين » وهو المقصود فقوله بئسما يأمركم جواب الشرط مقدم عليه أو قل دليل الجواب ولأجل هذا جيء في هذا الشرط بإن التي من شأن شرطها أن يكون مشكوك الحصول وينتقل من الشك في حصوله إلى كونه مفروضاً كما يفرض المحال وهو المراد هنا؛ لأن التكلم عالم بانتفاء الشرط ولأن المخاطبين يعتقدون وقوع الشرط فكان مقتضى ظاهر حال التكلم أن لا يؤتى بالشرط المتضمن لكونهم « مؤمنين » إلا منفيًا ومقتضى ظاهر حال المخاطب أن لا يؤتى به إلا مع إذا والكن التكلم مع علمه بانتفاء الشرط فرضه كما يفرض المحال استنزالاً لطائرهم . وفي الإتيان بإن إشعار بهذا

الفرض حتى يتعوا في الشك في خالهم وينتقلوا من الشك إلى اليقين بأنهم غير مؤمنين حين
جئ. الجواب وهو بئسما يأمركم وإلى هذا أشار صاحب الكشف كما قاله انتفزانى وهو لا
ينافى كون القصد التبكيك لأنها معان متعاقبة يفضى بعضها إلى بعض فمن الفرض يتولد
التشكيك ومن التشكيك يظهر التبكيك .

ولا معنى لجعل « إن كنتم مؤمنين » ابتداء كلام وجوابه محذوفا تقديره فإيمانكم
لا يأمركم بقتل الأنبياء وعبادة العجل إلخ لأنه قطع لأواصر الكلام وتقدير بلا داع مع أن قوله
« قل بئسما يأمركم به إيمانكم » إلخ يتطلبه مزيد تطلب ونظائره في آيات القرآن كثيرة .
على أن معنى ذلك التقدير لا يلاقى الكلام المتقدم المثبت أن إيمانهم أمرهم بهذه المذام فكيف
ينفى بعد ذلك أن يكون إيمانهم يأمرهم .

وبئسما هنا نظير بئسما المتقدم في قوله « بئسما اشتروا به أنفسهم » سوى أن هذا لم يؤت له
باسم مخصوص بالذم لدلالة قوله « وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم » والتقدير بئسما يأمركم به
إيمانكم عبادة العجل .

﴿ قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ
فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ⁹⁴ وَلَنْ يَتَمَنَّوَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ
وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ⁹⁵ ﴾

إبطال لدعوى قارة في نفوسهم اقتضاها قولهم تؤمن بما أنزل علينا الذى أرادوا به الاعتذار
عن إعراضهم عن دعوة محمد صلى الله عليه وسلم بعذر أنهم متصلبون في التمسك بالتوراة
لا يمدونها وأنهم بذلك استحقوا محبة الله إياهم وتكون الآخرة لهم فلما أبطلت دعوى إيمانهم
بما أنزل عليهم بإلزامهم الكذب في دعواهم بسند ما أتاه سلفهم وهم جدودهم من الفطائع مع
أنبيائهم والخروج عن أوامر التوراة بالإشراك بالله تعالى بعبادة العجل عقب ذلك بإبطال ما في
عقائدهم من أنهم أهل الانفراد برحمة الله ماداموا متمسكين بالتوراة وأن من خالفها لا يكون
له حظ في الآخرة ، وارتكب في إبطال اعتقادهم هذا طريقة الإحالة على ما عقدوا عليه اعتقادهم
من الثقة بحسن المصير أو على شكهم في ذلك فإذا ثبت لديهم شكهم في ذلك علموا أن إيمانهم

بالتوراة غير ثابت على حقه وذلك أشد مايفت في أعضادهم ويسقط في أيديهم لأن ترهب الحظ الأخرى أهم ما يتعلق به المعتقد المتدين فإن تلك هي الحياة الدائمة والنعيم المقيم .

وقد قيل إن هذه الآية رد لدعوى أخرى صدرت من اليهود تدل على أنهم يجعلون الجنة خاصة بهم مثل قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً، وإلى هذا مال القرطبي والبيضاوي وعليه فيكون ذكر الرد عليهم بينا لمجرد المناسبة في رد معتقد لهم باطل أيضاً لا في خصوص الغرض المسوق فيه الآيات المتقدمة بناء على أن الآيات لا يلزم أن تكون متناسبة تمام المناسبة ونحن لا نساعد على ذلك فعلى هذا الوجه تكون هاته الآية هنا نزلت مع سوابقها للرد على أقوالهم المتفرقة المحكية في آيات أخرى وإنما اتصلت مع الآيات الراجعة إلى رد دعواهم الإيمان بما أنزل عليهم للمناسبة بجمع رد جميع دعاويهم ولكن فيما ذكرناه غنية . وأيأما كان فهذه الآية تحدث اليهود كما تحدى القرآن مشركي العرب بقوله فأتوا بسورة من مثله .

وإنما فصلت هاته الجملة عما قبلها لاختلاف السياق لأن هذه الآية إلقاء حجة عليهم والآيات السابقة تفضيع لأحوالهم وإن كان في كل من ذلك احتجاج لكن الانتقال من أسلوب إلى أسلوب كان محسناً للفصل دون العطف لاسيما مع افتتاح الاحتجاج بقل .

والكلام في « لكم » مشعر بأن المراد من الدار الآخرة نعيمها ولكم خبر كانت قدم للحصر بناء على اعتقادهم كتقديمه في قول الكميت يمدح هشاماً بن عبد الملك حين عفا عنه من قصيدة :

لكم مسجداً الله المزوران والحصى لكم قبضة من بين أثرى وأقرا

وعند الله ظرف متعلق بكانت والعندية عندية تشريف وادخار أى مدخرة لكم عند الله وفي ذلك إيذان بأن الدار الآخرة مراد بها الجنة . وانتصب خالصة على الحال من اسم كان ولا وجه لتوقف بعض النحاة في مجيء الحال من اسم كان . ومعنى الخالصة السالمة من مشاركة غيركم لكم فيها فهو يؤول إلى معنى خاصة بكم .

وقوله « من دون الناس » دون في الأصل ظرف للمكان الأقرب من مكان آخر غير متصرف وهو مجاز في المفارقة فلذلك تدل على تخالف الأوصاف أو الأحوال ، تقول هذا لك دون زيد أى لاحق لزيد فيه فقوله « من دون الناس » تؤكد لمعنى الاختصاص المستفاد من تقديم الخبر ومن

قوله «خالصة» لدفع احتمال أن يكون المراد من الخلوص الصفاء من المشارك في درجاتهم مع كونه له حظ من النعيم . والمراد من الناس جميع الناس فاللام فيه للاستغراق لأنهم قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا .

وقوله «فتمنوا الموت» جواب الشرط ووجه الملازمة بين الشرط - وهو أن الدار الآخرة لهم - وجزائه وهو تمنى الموت أن الدار الآخرة لا يختص أحد إليها إلا بالروح حين تفارق جسده ومفارقة الروح الجسد هو الموت فإذا كان الموت هو سبب معيرهم إلى الخيرات كان الشأن أن يتمنوا حلوله كما كان شأن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كما قال عمير بن الحمام رضي الله عنه :

جربا إلى الله بغير زاد إلا التقي وعمل المعاد

وارتجز جعفر بن أبي طالب يوم غزوة مؤتة حين اقتحم على المشركين بقوله :

يا حبذا الجنة واقتراؤها طيبة وبارد شرابها

وقال عبد الله بن رواحة عند خروجه إلى غزوة مؤتة ودعا المسلمون له ولمن معه أن يردهم الله سالمين :

لكنني أسأل الرحمن مغفرةً وضربةً ذات فرغ تقذف الزبدا

أوطنةً من يدي حرانٌ مجهزةً بحربة تُنفذُ الأحشاء والكبدا

حتى يقولوا إذا مروا على جدتي أرشدك الله من غاز وقد رشدا

وجملة «وان يتمنوه أبدا» إلى آخره معترضة بين جملة «قل إن كانت لكم الدار الآخرة» وبين جملة «قل من كان عدوا للجبريل» والكلام موجه إلى النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين إعلاما لهم ليزدادوا يقينا وليحصل منه تحذير لليهود إذ يسمعون به ويودون أن يخالفوه لئلا ينهض حجة على صدق الخبر به فيلزمهم أن الدار الآخرة ليست لهم .

وقوله «بما قدمت أيديهم» يشير إلى أنهم قد صاروا في عقيدة مختلطة متناقضة كشأن عقائد الجاهلة المغرورين فهم يعتقدون أن الدار الآخرة لهم بما دل عليه قولهم تؤمن بما أنزل علينا وقولهم نحن أبناء الله وأحباؤه ثم يعترفون بأنهم اجتروا على الله واكتسبوا السيئات حسبا

سطر ذلك عليهم في التوراة وفي كتب أنبيائهم فيعتذرون بأن النار تمسهم أياماً معدودة ولذلك يخافون الموت فراراً من العذاب . والمراد بما قدمت أيديهم ما أتوه من المعاصي سواء كان باليد أم بغيرها بقرينة المقام، فقليل عبر باليد هنا عن الذات مجازاً كما في قوله « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » وكما عبر عن الذات بالعين في باب التوكيد لأن اليد أهم آلات العمل . وقيل أريد بها الأيدي حقيقة لأن غالب جنایات الناس بها وهو كناية عن جميع الأعمال قاله الواحدى ولعل التكني بها دون غيرها لأن أجمع معاصيها وأفظعها كان باليد فالأجمع هو تحريف التوراة والأفظع هو قتل الأنبياء لأنهم بذلك حرموا الناس من هدى عظيم . وإسناد التقديم للأيدي على الوجه الأول حقيقة وعلى الوجه الثاني مجاز عقلي . وقوله « والله عليم بالظالمين » خبر مستعمل في التهديد لأن القدير إذا علم بظلم الظالم لم يتأخر عن معاقبته فهذا كقول زهير :

* فمهما يكتم الله يعلم *

وقد عدت هذه الآية في دلائل نبوة النبي صلى الله عليه وسلم لأنها تفت صدور تمنى الموت مع حرصهم على أن يظهروا تكذيب هذه الآية ولا يقال لهم تمنوا الموت بقلوبهم لأن التمني بالقلب لو وقع لنطقوا به بالسنتهم لقصد الإعلان بإبطال هذه الوصمة فسكوتهم يدل على عدم وقوعه وإن كان التمني موضعه القلب لأنه طلب قلبي إذ هو محبة حصول الشيء وتقدم في قوله « إلا آماني » أن الأمنية ما يقدر في القلب . وهذا بالنسبة إلى اليهود المحاطين زمن النزول ظاهر إذ لم ينقل عن أحد منهم أنه تمنى الموت كما أخبرت الآية وهي أيضاً من أعظم الدلائل عند أولئك اليهود على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فإنهم قد أيقن كل واحد منهم أنه لا يتمنى الموت وأيقن أن بقية قومه لا يتمنونه لأنه لو تمناه أحد لأعلن بذلك لعلمهم بحرص كل واحد منهم على إبطال حكم هذه الآية . ويفيد بذلك إعجازاً عاماً على تعاقب الأجيال كما أفاد عجز العرب عن المعارضة علم جميع الباحثين بأن القرآن معجز وأنه من عند الله . على أن الظاهر أن الآية تشمل اليهود الذين يأتون بعد عصر النزول إذ لا يعرف أن يهودياً تمنى الموت إلى اليوم فهذا ارتقاء في دلائل النبوة وجملة « والله عليم بالظالمين » في موضع الحال من ضمير الرفع في يتمنوه أى علم الله ما في نفوسهم فأخبر رسوله بأن يتجدهم وهذا زيادة في تسجيل امتناعهم من تمنى الموت ، والمراد بالظالمين اليهود فهو من وضع الظاهر موضع الضمير ليصفهم بالظلم .

﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ وَمِنْ الَّذِينَ أُشْرَكُوا يَوْمَئِذٍ أَحَدُهُمْ
لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحٍ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا
يَعْمَلُونَ﴾ 96

معطوف على قوله « ولن يتمنوه أبداً » للإشارة إلى أن عدم تمنيه الموت ليس على الوجه المعتاد عند البشر من كراهة الموت ما دام المرء بعافية بل هم يتجاوزوا ذلك إلى كونهم أحرص من سائر البشر على الحياة حتى المشركين الذين لا يرجون بعثاً ولا نشوراً ولا نعيماً فنعيمهم عندهم هو نعيم الدنيا وإلى أن تمنوا أن يعمرُوا أقصى أمد التعمير مع ما يعتري صاحب هذا العمر من سوء الحالة ورذالة العيش . فلما في هذه الجمل المعطوفة من التأكيد لمضمون الجملة المعطوف عليها آخرت عنها ولما فيها من الزيادة في وصفهم بالأحرصية المتجاوزة الحد عطف عليه ولم يفصل لأنه لو كان لجرد التأكيد لفصل كما يفصل التأكيد عن المؤكد .

وقوله « لتجدنهم » من الوجدان القلبي المتعدى إلى مفعولين . والمراد من الناس في الظاهر جميع الناس أى جميع البشر فهم أحرصهم على الحياة فإن الحرص على الحياة غريزة في الناس إلا أن الناس فيه متفاوتون قوة وكيفية وأسباباً قال أبو الطيب :

أرى كلنا يهوى الحياة بسعيه حريصاً عليها مستهماً بها صَبَاً
فحُبُّ الجبانِ النفسَ أوردته التَّقَى وحبُّ الشجاعِ النفسَ أوردته الحَرْبَا

ونكر الحياة قصداً للتنويع أى كيفما كانت تلك الحياة وتقول يهود تونس ما معناه « الحياة وكفى » .

وقوله « ومن الذين أشركوا » عطف على الناس لأن المضاف إليه أفعل التفضيل تقدر معه من التفضيلية لا محالة فإذا عطف عليه جاز إظهارها ويتعين الإظهار إذا كان المفضل من غير نوع المفضل عليه لأن الإضافة حينئذ تتمتع كما هنا فإن اليهود من الناس وليسوا من الذين أشركوا . وعند سيبويه أن إضافته على تقدير اللام فيكون قوله « ومن الذين أشركوا » على قوله -عطفاً بالحمل على المعنى أو بتقدير معطوف محذوف تقديره أحرص هو متعلق من الذين أشركوا وإليه مال في الكشف .

وقوله « يود أحدهم » بيان لأحرصيتهم على الحياة وتحقيق لعموم النوعية في الحياة المنكرة لدفع توهم أن الحرص لا يبلغ بهم مبلغ الطمع في الحياة البالغة لمدة ألف سنة فإنها مع تعذرها لو تمت لهم كانت حياة خسف وأرذل عيش يظن بهم أن لا يبلغ حبههم الحياة إلى تمنيتها ، وقد قال الحريري :

والموت خير للفتى من عيشه عيش البهيمة

فجاء بهاته الجملة لتحقيق أن ذلك الحرص يشمل حتى هاته الحياة الذميمة ولما في هاته الجملة من البيان لمضمون الجملة قبلها فصلت عنها . والود المحبة ولو للتمنى وهو حكاية للفظ الذى يودون به والمجئ فيه بلفظ الغائب مراعاة للمعنى ويجوز أن تكون لو مصدرية والتقدير يود أحدهم تعمير ألف سنة .

وقوله لو يعمر ألف سنة بيان ليود أى يود ودًا بيانه لو يعمر ألف سنة، وأصل لو انه حرف شرط للماضى أو للمستقبل فكان أصل موقعه مع فعل يود ونحوه أنه جملة مبينة لجملة يود على طريقة الإيجاز والتقدير فى مثل هذا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة لما سئم أو لما كره فلما كان مضمون شرط لو ومضمون مفعول يود واحداً استغنوا بفظ الشرط عن مفعول الفعل فحذفوا المفعول ونزل حرف الشرط مع فعله منزلة المفعول فلذلك صار الحرف مع جملة الشرط فى قوة المفعول فاكتسب الاسمىة فى المعنى فصار فعل الشرط مؤولا بالمصدر المأخوذ منه ولذلك صار حرف لو بمنزلة أن المصدرية نظرا لكون الفعل الذى بعدها صار مؤولا بمصدر فصارت جملة الشرط مستعملة فى معنى المصدر استعمالاً غلب على لو الواقعة بعد فعل يود وقد يلحق به ما كان فى معناه من الأفعال الدالة على المحبة والرغبة . هذا تحقيق استعمال لو فى مثل هذا الجارى على قول المحققين من النحاة ولغلبة هذا الاستعمال وشيوع هذا الحذف ذهب بعض النحاة إلى أن لو تستعمل حرفاً مصدرية وأثبتوا لها من مواقع ذلك موقعها بعد يود ونحوه وهو قول الفراء وأبى على الفارسي والتبريزى والمكبرى وابن مالك فيقولون لا حذف ويجعلون لو حرفاً لجرد السبك بمنزلة أن المصدرية والفعل مسبوكا بمصدر والتقدير يود أحدهم التعمير وهذا القول أضعف تحقيقاً وأسهل تقديراً .

وقوله « وما هو بمزحزحه » يجوز أن يكون الضمير لأحدهم ويجوز أن يكون ضميراً مبهما يفسره المصدر بعده على حد قول زهير :

وما الحربُ إلا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المرجم ولم يجعل ضمير شأن لدخول النفي عليه كالذى فى البيت لكنه قريب من ضمير الشأن لأن المقصود منه الاهتمام بالخبر ولأن ما بعده فى صورة الجملة وقيل هو عائد على التعمير المستفاد من لو يعمر ألف سنة . وقوله « أن يعمر » بدل منه وهو بعيد . والزخزح البعد . وقوله « والله بصير بما يعملون » البصير هنا بمعنى العليم كما فى قول علقمة الفحل :

فإن تسألونى بالنساء فإننى بصيرٌ بأدواء النساء طيبٌ

وهو خبر مستعمل فى التهديد والتوبيخ لأن القدير إذا علم بما يجترحه الذى يعصيه وأعلمه بأنه علم منه ذلك علم أن العقاب نازل به لا محالة ومنه قول زهير :

فلا تكتمنَّ الله ما فى نفوسكم ليخفى فهما يكتم الله يعلم يؤخر فيوضع فى كتاب فيدخر يوم الحساب أو يعجل فينقم

فجعل قوله « يعلم » بمعنى العلم الراجع للتهديد بدليل إبداله منه قوله يؤخر البيت وقريب من هذا قول النابغة فى النعمان :

علمتك ترعانى بعين بصيرة وتبعث حراسا على وناظرا

﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ^{٩٧} مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ^{٩٨} ﴾

موقع هاته الجملة موقع الجمل قبلها من قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » . وقوله « قل بئسما يأمركم » . وقوله « قل إن كانت لكم الدار الآخرة » . فإن الجميع للرد على ماتضمنه قولهم تؤمن بما أنزل علينا لأنهم أظهروا به عذرا عن الإعراض عن الدعوة المحمدية وهو عذر كاذب ستروا به السبب فى الواقع وهو الحسد على نزول القرآن على رجل من غيرهم فجاءت هاته المجادلات المصدرة بقل لإبطال معذرتهم وقضح مقصدهم . فأبطل أولا ماتضمنه قولهم تؤمن بما أنزل علينا من أنهم إنما يقبلون ما أنزل على رسلهم بأنهم قد قابلوا رسلهم أيضا بالتكذيب والأذى والمعصية وذلك بقوله « قل فلم تقتلون » وقوله « قل بئسما » الخ .

وأبطل ثانيا ما تضمنه من أنهم شديداً التمسك بما أنزل عليهم حريصون على العمل به متباعدون من البعد عنه لقصد النجاة في الآخرة بقوله « قل إن كانت لكم الدار الآخرة ». وأبطل ثالثاً أن يكون ذلك العذر هو الصارف لهم عن الإيمان مع إثبات أن الصارف لهم هو الحسد بقوله هنا « قل من كان عدواً لجبريل » الخ . ويؤيد هذا الارتباط وقوع الضمير في قوله نَزَّلَهُ عَائِداً عَلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي آيَةِ الْمَجَابَةِ بِهَاتِهِ الْإِبْطَلَاتِ، ولذلك فصلت هذه كما فصلت أخواتها ولأنها لا علاقة لها بالجلل القريبة منها فتعطف عليها فجاءت لذلك مستأنفة .

والعدو المبغض وهو مشتق من عَدَاً عليه يعدو بمعنى وثب، لأن المبغض يثب على المبغوض لينتقم منه ووزنه فعول . وجبريل اسم عبراني للملك المرسل من الله تعالى بالوحي لرُسُلِهِ مركب من كلمتين . وفيه لغات أشهرها جِبْرِيل كقطمير وهي لغة أهل الحجاز وبها قرأ الجمهور . وجَبْرِيل بفتح الجيم وكسر الراء وقع في قراءة ابن كثير وهذا وزن فَعْمِيل لا يوجد له مثال في كلام العرب قاله الفراء والنحاس . وجَبْرِئِيل بفتح الجيم أيضاً وفتح الراء وبين الراء والياء همزة مكسورة وهي لغة تميم وقيس وبعض أهل نجد وقرأ بها أبو بكر والكسائي . وجَبْرِئِيل بفتح الجيم والراء بينها وبين اللام همزة مكسورة قرأ بها أبو بكر عن عاصم وفيه لغات أخرى قرئ بها في الشواذ .

وهو اسم مركب من كلمتين كلمة جبر وكلمة إيل . فأما كلمة جبر فعناها عند الجمهور نقلاً عن العبرانية أنها بمعنى عبد والتحقيق أنها في العبرانية بمعنى القوة . وأما كلمة إيل فهي عند الجمهور اسم من أسماء الله تعالى . وذهب أبو علي الفارسي إلى عكس قول الجمهور فزعم أن جبر اسم الله تعالى وإيل العبد وهو مخالف لما في اللغة العبرانية عند العارفين بها . وقد قفا أبو العلاء المعري رأى أبي علي الفارسي في صدر رسالته التي خاطب بها علي بن منصور الحلبي المعروف بابن القارح وهي المعروفة برسالة الغفران فقال « قَدْ عَلِمَ الْجَبْرِ الَّذِي نَسَبَ إِلَيْهِ جِبْرِيلُ وَهُوَ فِي كُلِّ الْخَيْرَاتِ سَبِيلٌ أَنْ فِي مَسْكَنِي حَمَاطَةَ » الخ . أي قد علم الله الذي نُسبَ جِبْرِيلُ إِلَى اسْمِهِ أَيْ اسْمِهِ جَبْرٌ يَرِيدُ بِذَلِكَ الْقَسَمِ وَهَذَا إِغْرَابٌ مِنْهُ وَتَنْبِيهِ عَلَى تَبَاصُرِهِ بِاللُّغَةِ .

وعداوة اليهود لجبريل نشأت من وقت نزوله بالقرآن على محمد صلى الله عليه وسلم .

وقيل لأنه ينزل على الأمم التي كذبت رسلها بالعذاب والوعيد ، نقله القرطبي عن حديث خرجه الترمذى . وقوله « من كان عدوا لجبريل » شرط عام مراد به خاص وهم اليهود . قصد الإتيان بالشمول ليعلموا أن الله لا يعبأ بهم ولا بغيرهم ممن يعادى جبريل إن كان له معاد آخر .

وقد عرف اليهود في المدينة بأنهم أعداء جبريل ففي البخارى عن أنس بن مالك قال سمع عبدالله بن سلام بقدم رسول الله وهو في أرض يخترف فأتى النبي فقال إني سائلك عن ثلاث لا يعلمهن إلا نبيء « فما أول أسراط الساعة ، وما أول طعام أهل الجنة ، وما ينزع الولد إلى أبيه أو إلى أمه ؟ قال رسول الله أخبرني بهن جبريل آتيا قال : ذاك عدو اليهود من الملائكة فإنهم أبغضوه لأنه يحىء بما فيه شدة وبالأمر بالقتال الحديث وفي سفر دانيال من كتبهم في الإصحاحين الثامن والتاسع ذكروا أن جبريل عبر لدانيال رؤيا رآها وأنذره بخراب أورشليم . وذكر المفسرون أسبابا أخرى لبغضهم جبريل . ومن عجيب تهافت اعتقادهم أنهم يثبتون أنه ملك مرسل من الله ويبغضونه وهذا من أحط دركات الانحطاط في العقل والعقيدة ولا شك أن اضطراب العقيدة من أكبر مظاهر انحطاط الأمة لأنه ينبىء عن تظافر آرائهم على الخطأ والأوهام .

وقوله « فإنه نزل على قلبك بإذن الله » . الضمير المنصوب (نزله) عائد للقرآن إما لأنه تقدم في قوله « وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله » وإما لأن الفعل لا يصلح إلا له هنا على حد حتى توارت بالحجاب . فلو لا إذا بلغت الحلقوم . وهذه الجملة قائمة مقام جواب الشرط . لظهور أن المراد أن لا موجب لعداوته لأنه واسطة أذنه الله بالنزول بالقرآن فهم بما دلتهم إنما يعادون الله تعالى فالتقدير من كان عدوا لجبريل فلا يعاده وليعاده الله تعالى . وهذا الوجه أحسن مما ذكره وأسعد بقوله تعالى بإذن الله وأظهر ارتباطا بقوله بعد من كان عدوا لله وملائكته كما ستعرفونه ويجوز أن يكون التقدير فإنه قد نزل عليك سواء أحبه أم عادوه فيكون في معنى الإغظة من باب قل موتوا بغيظكم ، كقول الربيع بن زياد :

من كان مسرورا بمقتل مالك فليأتِ ساحتنا بوجه نهار

يجد النساء حواسرا يندبنه بالليل قبل تبليج الإسفار

أى فلا يسر بمقتله فإننا قد قتلنا قاتله قبل طلوع الصباح فإن قاتله من أولياء من كان

مسرورا بمقتله . ويجوز أن يكون المراد فإنه نزل به من عند الله مصدقا لكتابهم وفيه هدى وبشرى، وهذه حالة تقتضى محبة من جاء به فمن حقهم ومكابرهم عداوتهم لمن جاء به فالتقدير فقد خلع ربة العقل أو حلية الإنصاف . والأتیان بحرف التوكيد في قوله « فإنه نزل » لأنهم منكرون ذلك .

والقلب هنا بمعنى النفس وما به الحفظ والفهم، والعرب تطلق القلب على هذا الأمر المعنوي نحو « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » كما يطلقونه أيضا على العضو الباطني الصنوبري كما قال : * كان قلوب الطير رطبا وباسا *

« ومصدقا » حال من الضمير المنصوب في أنزله أى القرآن الذى هو سبب عداوة اليهود لجبريل أى أنزله مقارنا لحالة لا توجب عداوتهم إياه لأنه أنزله مصدقا لما بين يديه من الكتب وذلك التوراة والإنجيل . والمصدق المخبر بصدق أحد . وأدخلت لام التقوية على مفعول مصدقا للدلالة على تقوية ذلك التصديق أى هو تصديق ثابت محقق لا يشوبه شيء من التكذيب ولا التخطئة فإن القرآن نوه بالتوراة والإنجيل ووصف كلا بأنه هدى ونور كما في سورة المائدة .

وتصديق الرسل السالفين من أول دلائل صدق المصدق لأن الدجاجة المدعين النبوات يأتون بتكذيب من قبلهم لأن ما جاءوا به من الهدى يخالف ضلالات الدجالين فلا يسعهم تصديقهم ولذا حذر الأنبياء السابقون من المتنبيين الكذبة كما جاء في مواضع من التوراة والأنجيل .

والمراد بما بين يديه ما سبقه وهو كناية عن سبق لأن السابق يحى قبل المسبوق ولما كان كناية عن سبق لم يناف طول المدة بين الكتب السابقة والقرآن ولأن اتصال العمل بها بين أممها إلى محى القرآن فجعل سبقهما مستمر إلى وقت محى القرآن فكان سبقهما متصلا . والهدى وصف للقرآن بالمصدر لقصد المبالغة في حصول الهدى به . والبشرى الإخبار بحصول أمر سار أو بترقب حصوله فالقرآن بشر المؤمنين بأنهم على هدى وكمال ورضى من الله تعالى وبشرهم بأن الله سيؤتيهم خير الدنيا وخير الآخرة .

فقد حصل من الأوصاف الخمسة للقرآن وهى أنه منزل من عند الله بإذن الله . وأنه منزل على قلب الرسول . وأنه مصدق لما سبقه من الكتب . وأنه هاد أبلغ هدى . وأنه بشرى

للمؤمنين ، الثناء على القرآن بكرم الأصل . وكرم المقر . وكرم الفئة . ومفيض الخير على أتباعه الأخيار خيراً عاجلاً . وواعد لهم بمقابلة الخير .

وهذه خصال الرجل الكريم محمده . وبيته . وقومه . السخى بالبذل الواعد به وهي خصال نظر إليها بيت زياد الأعجم :

إِنَّ السَّامِحَةَ وَالْمَرْوَةَ وَالنَّدَى فِي قَبَةِ ضُرْبَتِ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ

وقوله « من كان عدوا لله » الخ قد ظهر حسن موقعه بما علمتموه من وجه معنى فإنه نزل على قلبك يا ذن الله أي لما كانت عداوتهم جبريل لأجل عداوتهم الرسول ورجعت بالآخرة إلى إلزامهم بعدواتهم الله المرسل ، لأن سبب العداوة هو بحبيته بالرسالة تسنى أن سجل عليهم أنهم أعداء الله لأنه المرسل ، وأعداء رسله لأنهم عادوا الرسول ، وأعداء الملائكة لذلك ، فقد صارت عداوتهم جبريل كالحمد الوسط في القياس لا يلتفت إليه وإنما يلتفت للمقدمتين الصغرى والكبرى فعداوتهم الله بمنزلة المقدمة الكبرى لأنها العلة في المعنى عند التأمل . وعداوتهم الرسول بمنزلة المقدمة الصغرى لأنها السبب الجزئي المثبت له فلا يرد أنه لا وجه لذكر عداوة الله تعالى هنا حتى يجاب بأن عداوة الملائكة والرسول عداوة لله على حد « من يطع الرسول فقد أطاع الله » فإن ذلك بعيد .

وقد أثبت لهم عداوة الملائكة والرسول مع أنهم إنما عادوا جبريل ومحمداً لأنهم لما عادوها عادوا جبريل لأجل قيامه بما هو من خصائص جنسه الملكي وهو تبليغ أمر الله التكليفي فإن ذلك خصيصة لهم قال تعالى « وهم بأمره يعملون » كانت عداوتهم إياه لأجل ذلك آيلة إلى عداوة جنس الملائكة إذ تلك طريق ليس جبريل فيها بأوحد وكذلك لما عادوا محمداً لأجل بحبيته بالرسالة لسبب بذاته ، كانت عداوتهم إياه آيلة إلى عداوة الوصف الذي هو قوام جنس الرسول فمن عادى واحداً كان حقيقاً بأن يعاديهما كهم وإلا كان فعله تحكماً لا عذراً له فيه . وخُص جبريل بالذكر هنا لزيادة الاهتمام بعقاب معاديه ولئذ كرمه ميكائيل ولعلمهم عادوها معا أو لأنهم زعموا أن جبريل رسول الخسف والعذاب وأن ميكائيل رسول الخصب والسلام وقالوا نحن نحب ميكائيل فلما أريد إنذارهم بأن عداوتهم الملائكة تجر إليهم عداوة الله وأعيد ذكر جبريل للتنويه به وعطف عليه ميكائيل لثلاثتهم أن محبتهم ميكائيل تكسب المؤمنين عداوته .

وفي ميكائيل لغات إحداها ميكائيل بهمزة بعد الألف وباء بعد الهمزة وبها قرأ الجمهور .

الثانية ميكائل بهمزة بعد الألف وبلا ياء بعد الهمزة وبها قرأ نافع . الثالثة ميكال بدون همز ولا ياء وبها قرأ أبو عمرو وحفص وهي لغة أهل الحجاز .

وقوله « فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ » جواب الشرط . والعدو مستعمل في معناه المجازي وهو ما يستلزمه من الانتقام والهلاك وأنه لا يفلته كما قال النابغة :

* فَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مَدْرَكِي * البيت

وقوله تعالى « وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ » وما ظنك بمن عاداه الله . ولهذا ذكر اسم الجلالة بلفظه الظاهر ولم يقل فَإِنَّ عَدُوًّا أَوْ فَإِنَّهُ عَدُوٌّ لِمَا يشعر به الظاهر هنا من القدرة العظيمة على حد قول الخليفة « أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَأْمُرُ بِكَذَا » حثاً على الامتثال . والمراد بالكافرين جميع الكافرين وجميع الكافرين وجميع الكافرين وجميع الكافرين . وليدل على أن الله عاداهم لكفرهم ، وأن تلك العداوة كفر . ولتكون الجملة تذييلاً لما قبلها .

﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ يَتَّبِعِ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ٩٩ أَوْ كَلَّمَآ
عَاهِدُوا عَهْدًا نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠٠ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ
مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ
اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١﴾

عطف على قوله « قل من كان عدواً لجبريل » عطف القصة على القصة لذكر كفرهم بالقرآن فهو من أحوالهم . وهاته الجملة جواب لقسم محذوف فعطفها على « قل من كان عدواً من عطف الإنشاء على الإنشاء وفيه زيادة إبطال لقولهم « تؤمن بما أنزل علينا » .

وفي الانتقال إلى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم إقبال عليه وتسلية له عما لقي منهم وأن ما أنزل إليه لا يكذب به إلا من لا يؤبه بتكذيبه لكون هذا المنزل دلائل واضحة لا تقصر عن إقناعهم بأحقيتها ولكنهم يظهرون أنفسهم أنهم لم يوقنوا بحقيتها .

واللام موطئة لقسم محذوف فهنا جملة قسم وجوابه حذف القسم لدلالة اللام عليه .
وقوله « وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ » عطف على ولقد أنزلنا فهو جواب للقسم أيضاً .

والفاسق هو الخارج عن شيء من فسقت الثمرة كما تقدم في قوله تعالى « وما يضل به إلا الفاسقين » وقد شاع إطلاقه على الخارج عن طريق الخير لأن ذلك الوصف في الثمرة وصف مذموم وقد شاع في القرآن وصف اليهود به والمعنى ما يكفر بهاته الآيات إلا من كان الفسق شأنه ودأبه لأن ذلك يهيئه للكفر بمثل هذه الآيات فالمراد بالفاسقين المتجاوزون الحد في الكفر المتمردون فيه . والإخبار وقع بالمضارع الدال على التجدد . والتوصيف وقع باسم الفاعل المعرف باللام وقوله « أو كلما هادوا عهداً نبذه فريق منهم » استفهام مستعمل في التوبيخ معطوف على جملة القسم لا على خصوص الجواب وقدمت الهمة محافظة على صدارتها كما هو شأنها مع حروف العطف . والقول بأن الهمة للاستفهام عن مقدر محذوف والواو عاطفة ما بعدها على المحذوف علمتم إبطاله عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول وتقدم كلما تبع لتقديم حرف الاستفهام وقد تقدم توجيهه عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم » .

والنبد إلقاء الشيء من اليد وهو هنا استعارة لنقض العهد شبه إبطال العهد وعدم الوفاء به بطرح شيء كان ممسوكاً باليد كما سموا المحافظة على العهد والوفاء به تمسكاً قال كعب — * ولا تمسك بالوعد الذي وعدت * . والمراد بالعهد عهد التوراة أى ما اشتملت عليه من أخذ العهد على بنى إسرائيل بالعمل بما أمروا به أخذاً مكرراً حتى سميت التوراة بالعهد، وقد تكرر منهم نقض العهد مع أنبيائهم ومن جملة العهد الذى أخذ عليهم ، أن يؤمنوا بالرسول المصدق للتوراة . وأسند النبد إلى فريق إما باعتبار العصور التى نقضوا فيها العهد كما تؤذن به كلما أو احتراساً من شمول الذم للذين آمنوا منهم . وليس المراد أن ذلك الفريق قليل منهم فنبه على أنه أكثرهم بقوله « بل أكثرهم لا يؤمنون » وهذا من أفانين البلاغة وهو أن يظهر المتكلم أنه يوفى حق خصمه فى الجدل فلا ينسب له المذمة إلا بتدرج وتدبر قبل الإبطال . ولك أن تجعلها للإنتقال من شيء إلى ما هو أقوى منه فى ذلك الغرض لأن النبد قد يكون بمعنى عدم العمل دون الكفر والأول أظهر .

وقوله « ولما جاءهم رسول » إلخ معطوف على قوله « أو كلما » عطف. القصة على القصة لفراية هاته الشئون . والرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم لقوله « مصدق لما معهم » . والنبد طرح الشيء من اليد فهو يقتضى سبق الأخذ . وكتاب الله ظاهر فى أنه المراد به القرآن

لأنه الأتم في نسبته إلى الله . فالنبذ على هذا مراد به تركه بعد سماعه فتزل السماع منزلة الأخذ ونزل الكفر به بعد سماعه منزلة النبذ . وقيل المراد بكتاب الله التوراة وأشار في الكشف إلى ترجيحه بالتقديم لأن النبذ يقتضى سابقة أخذ النبوذ وهم لم يتمسكوا بالقرآن، والأصل في إطلاق اللفظ المفرد أنه حقيقة لفظاً ومعنى وقيل المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت عين الأولى وفيه نظر لأن ذلك في إعادة الاسم المعروف باللام . أو تجعل النبذ تمثيلاً لحال قلة الكثرات المعرض بالشئ فليس مراداً به معناه .

وقوله « وراء ظهورهم » تمثيل للاعراض لأن من أعرض عن شئ تجاوزه خلفه وراء ظهره وإضافة الراء إلى الظهر لتأكيد بُعد المتروك بحيث لا يلقاه بعد ذلك فجعل للظهر وراء وإن كان هو هنا بمعنى الراء . فالإضافة كالبيانىة وبهذا يحاب عما نقله ابن عرفة عن الفقيه أبي العباس أحمد بن عبلون أنه كان يقول مقتضى هذا أنهم طرحوا كتاب الله أمامهم لأن الذى وراء الظهر هو الوجه وكما أن الظهر خلف للوجه كذلك الوجه وراء للظهر قال ابن عرفة وأجيب بأن المراد أى بذكر الظهر تأكيد لمعنى وراء كقولهم من وراء وراء . وقوله « كأنهم لا يعلمون » تسجيل عليهم بأنهم عالمون بأن القرآن كتاب الله أو كأنهم لا يعلمون التوراة وما فيها من البشارة ببعثة الرسول من ولد إسماعيل .

﴿ وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ ﴾

قوله « واتبعوا » عطف على جملة الشرط وجوابه في قوله « ولما جاءهم رسول من عند الله » الآية بذكر خصلة لهم عجبية وهى أخذهم بالأباطيل بعد ذكر خصلة أخرى وهى نبذهم للكتاب الحق فذلك هو مناسبة عطف هذا الخبر على الذى قبله . فإن كان المراد بكتاب الله في قوله « كتاب الله وراء ظهورهم » القرآن فالمعنى أنهم لما جاءهم رسول الله مصداقاً لما معهم نبذوا كتابه بعله أنهم متمسكون بالتوراة فلا يتبعون ما خالف أحكامها وقد اتبعوا ما تلو الشياطين على ملك سليمان وهو مخالف للتوراة لأنها تنهى عن السحر والشرك فكما قيل لهم فيما مضى « أفؤمنون بيبض الكتاب » يقال لهم أفؤمنون بالكتاب تارة وتكفرون به تارة أخرى .

وإن كان المراد بكتاب الله التوراة فالمعنى لما جاءهم رسول الله نبذوا ما في التوراة من دلائل صدق هذا الرسول وهم مع ذلك قد نبذوها من قبل حين « اتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان » مع أن ذلك مخالف لأحكام التوراة . قال القرطبي قال ابن إسحاق لما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم سليمان في الأنبياء قالت اليهود إن محمداً يزعم أن سليمان نبيء وما هو بنبيء ولكنه ساحر فزلت هذه الآية

والشياطين « يحتمل أن يكونوا شياطين من الجن وهو الإطلاق المشهور . ويحتمل أن يراد به ناس توردوا وكفروا وأتوا بالفظائع الخفية فأطلق عليهم الشياطين على وجه التشبيه كما في قوله تعالى « وكذلك جعلنا لكل نبيء عدواً شياطين الإنس والجن » وقرينة ذلك قوله « يعلمون الناس السحر » فإنه ظاهر في أنهم يدرسون للناس وكذلك قوله بعده « ولكن الشياطين كفروا » إذ هذا الاستدراك في الإخبار يدل على أنهم من الإنس لأن كفر الشياطين من الجن أمر مقرر لا يحتاج للإخبار عنه . وعن ابن إسحاق أيضاً أنه لما مات سليمان عليه السلام عمدت الشياطين فكتبوا أصنافاً من السحر وقالوا من أحب أن يبلغ كذا وكذا فليفعل كذا لأصناف من السحر وختموه بخاتم يشبه نقش خاتم سليمان ونسبوه إليه ودفنوه وزعموا أن سليمان دفنه وأنهم يعلمون مدفنه ودلوا الناس على ذلك الموضع فأخرجوه فقالت اليهود ما كان سليمان إلا ساحراً وما تم له الملك إلا بهذا . وقيل كان آصف ابن برخيا^(١) كاتب سليمان يكتب الحكمة بأمر سليمان ويدفن كتبه تحت كرسي سليمان لتجدها الأجيال فلما مات سليمان أغرت الشياطين الناس على إخراج تلك الكتب وزادوا في خلال سطورها سحراً وكفراً ونسبوا الجميع لسليمان فقالت اليهود كفر سليمان .

والمراد من الآية مع سبب نزولها إن نزلت عن سبب أن سليمان عليه السلام لما مات انقسمت مملكة إسرائيل بعده بقايل إلى مملكتين إحداهما مملكة يهوذا ومملكة رحبعام ابن سليمان جعلوه ملكاً بعده وأبيه وكانت بنو إسرائيل قد سئمت ملك سليمان لحمله إياهم على

(١) آصف بن برخيا بعده مؤرخو المسلمين ووزيرا سليمان حكماً كبيراً ولذلك ضربوا به الأمثال للسياسيين الناصحين ولكن هذا ليس بمعروف في كتب الإسرائيليين والمعروف عندهم آساف بن برخيا أحد أئمة المغنين عند داود الملك وينسب إليه وضع بعض الزامير والأغاني المقدسة . فلعله قد عاش إلى زمن سليمان فاتخذته وزيراً لأنه من خواص أبيه وإن لم يذكر هذا « لاروس » ولا « البستاني » .

ما يخالف هواهم فجاءت أعيانهم وفي مقدمتهم يربعام بن نباط مولى سليمان ليكلموا رجبام قائلين إن أباك قاس علينا وأما أنت نخف عنا من عبودية أليك لنطيعك فأجابهم إذ ذهبوا ثم ارجعوا إلى بعد ثلاثة أيام واستشار رجبام أصحاب أبيه ووزراءه فأشاروا عليه بملاينة الأمة لتطيعه. واستشار أصحابه من الفتيان فأشاروا عليه أن يقول للأمة ان خنصرى أغلظ من متن أبي فإذا كان أبي قد أدبكم بالسياط فأنا أؤدبكم بالمقارب فلما رجع إليه شيوخ بني إسرائيل في اليوم الثالث وأجابهم بما أشار به الأحداث خلعت بنو إسرائيل طاعته وملكوا عليهم يربعام ولم يبق على طاعة رجبام الا سبطا يهوذا وبنيامين واعتصم رجبام بأورشليم وكل أمته لا تزيد على مائة وثمانين ألف محارب يعنى رجالا قادرين على حمل السلاح وانقسمت المملكة من يؤمئذ إلى مملكتين مملكة يهوذا وقاعدتها أورشليم . ومملكة إسرائيل ومقرها السامرة . وذلك سنة ٩٧٥ قبل المسيح كما قدمناه عند الكلام على قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنجاري والصابين » الآية ولا يخفى ما تكون عليه حالة أمة في هذا الانتقال فإن خصوم رجبام لما سلبوا منه القوة المادية لم ينفلوا عما يعتضد به من القوة الأدبية وهي كونه ابن سليمان بن داود من بيت الملك والنبوة والسمعة الحسنة فلم يأل أعداؤه جهدهم من إسقاط هاته القوة الأدبية وذلك بأن اجتمع مدبرو الأمر على أن يضلوا كاذب عن سليمان يثبونها في العامة ليقضوا بها وطرين أحدها نسبة سليمان إلى السحر والكفر لتنقيص سمعة ابنه رجبام كما صنع دعاة الدولة العباسية فيما وضموه من الأخبار عن بني أمية والثاني تشجيع العامة الذين كانوا يستعظمون ملك سليمان وابنه على الخروج عن طاعة ابنه بأن سليمان مات له الملك إلا بتلك الأسحار والطلاسم وأنهم لما ظفروا بها فإنهم يستطيعون أن يؤسسوا ملكا يماثل ملك سليمان كما صنع دعاة انقلاب الدول في تاريخ الإسلام من وضع أحاديث انتظار المهدي وكما يفعلونه من بث أخبار عن الصالحين تؤذن بقرب زوال الدولة . ولا يخفى ما تثيره هذه الأوهام في نفوس العامة من الجزم بنجاح السعى وجعلهم في مأمن من خيبة أعمالهم ولحاق التنكيل بهم فإذا قضى الوطر بذلك انخبر التصق أثره في الناس فيبقى ضرر ضلاله بعد اجتناء ثماره .

والاتباع في الأصل هو المشي وراء الغير ويكون مجازاً في العمل بقول الغير وبرأيه وفي الاعتقاد باعتقاد الغير تقول اتبع مذهب مالك واتبع عقيدة الأشعرى ، والاتباع هنا مجاز

لا محالة لوقوع مفعوله مما لا يصح اتباعه حقيقة . والتلاوة قراءة المكتوب والكتاب وعرض المحفوظ عن ظهر قلب وفعلها يتعدى بنفسه «يتلون عليكم آياتي» فتعديته بحرف الاستعلاء يدل على تضمنه معنى تكذب أى تتلو تلاوة كذب على ملك سليمان كما يقال تقول على فلان أى قال عليه ما لم يقله، وإنما فهم ذلك من حرف (على) .

والمراد بالملك هنا مدة الملك أو سبب الملك بقرينة أن التلاوة لا تتعلق بنفس الملك وحذف المضاف مع ما يدل على تعيين الوقت شائع في كلام العرب كقولهم وقع هذا في حياة رسول الله أو في خلافة عمر بن الخطاب وقول حميد ابن ثور :

وما هي إلا في إزار وعِلقة مُغارَ ابن همام على حى خثعما^(١)

يريد أزمان مغار ابن همام . وكذلك حذف المضاف إذا أريد به الحوادث أو الأسباب كما تقول تكلم فلان على خلافة عمر أو هذا كتاب في ملك العباسيين وذلك أن الاسم إذا اشتهر بصفة أو قصة صح إطلاقه وإرادة تلك الصفة أو القصة بحيث لو ظهرت لكانت مضافة إلى الاسم ، قال النابغة :

* وليلِ أفاقيه بطيء الكواكب *

أراد متاعب ليل لأن الليل قد اشتهر عند أهل الفراء بأنه وقت الشوق والأرق . والشياطين قيل أريد بها شياطين الإنس أى المصللون وهو الظاهر . وقيل أريدت شياطين الجن وأل للجنس على الوجهين . وعندى أن المراد بالشياطين أهل الحيل والسحرة كما يقولون فلان من شياطين العرب وقد عد من أولئك ناشب الأعور أحد رجال يوم الوقيط .

وقوله «تتلوا» جاء بصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية على ما قاله الجماعة . أو هو مضارع على بابه على ما اخترناه من أن الشياطين هم أحبارهم فإنهم لم يزالوا يتلون ذلك فيكون المعنى أنهم اتبعوا أى اعتقدوا ما تلتته الشياطين ولم تزل تتلوه .

وسليمان هو النبيء سليمان بن داود بن يسي من سبط يهوذا ولد سنة ١٠٣٢ اثنتين وثلاثين وألف قبل المسيح وتوفى في أورشليم سنة ٩٧٥ خمس وسبعين وتسعمائة قبل المسيح وولى

(١) العلة بكسر العين قيس بلا كين وهو أول ثوب يتخذ للصبيان ،

ملك إسرائيل سنة ١٠١٤ أربع عشرة وألف قبل المسيح بعد وفاة أبيه داود النبي ملك إسرائيل ، وعظم ملك بني إسرائيل في مدته وهو الذي أمر ببناء مسجد بيت المقدس وكان نبيا حكيما شاعرا وجعل لملكته أسطولا بحريا عظيما كانت تمخر سفنه البحار إلى جهات قاضية مثل شرق إفريقيا .

وقوله « وما كفر سليمان » جملة معترضة أثار اعتراضها ما أشعر به قوله « ما تلتوا الشياطين على ملك سليمان » من معنى أنهم كذبوا على سليمان ونسبوه إلى الكفر فهي معترضة بين جملة واتبعوا ويؤيد قوله « وما أنزل على الملوك » إن كان وما أنزل معطوفا على ما تلتوا وبين اتبعوا وبين ولقد علموا لمن اشتراه الخ إن كان وما أنزل معطوفا على السحر ، ولك أن تجعله معطوفا على واتبعوا إذا كان المراد من الشياطين أخبار اليهود لأن هذا الحكم حينئذ من جملة أحوال اليهود لأن ماله واتبعوا وكفروا وما كفر سليمان ولكنه قدم نفي كفر سليمان لأنه الأهم تعجيلا بإثبات نزاهته وعصمته ولأن اعتقاد كفره كان سبب ضلال للذين اتبعوا ما كتبه الشياطين فلا شك أن حكم الأتباع وحكم المتبعين واحد فكان خبرا عن اليهود كذلك . وقد كان اليهود يعتقدون كفر سليمان في كتبهم فقد جاء في سفر الملوك الأول أن سليمان في زمن شيخوخته أمالت نساؤه المصريات والصيدونيات والعمونيات قلبه إلى آلهتهن مثل (عشروت) إله الصيدونيين (ومولوك) إله العمونيين (الفينيقيين) وبني لهاته الآلهة هياكل فغضب الله عليه لأن قلبه مال عن إله إسرائيل الذي أوصاه أن لا يتبع آلهة أخرى .

وقوله « يعلمون الناس السحر » حال من ضمير كفروا والمقصود منه تشنيع حال كفرهم إذ كان مصحوبا بتعليم السحر على حد قوله كفر دون كفر فهي حال مؤسفة .
والسحر الشعوذة وهي تمويه الحيل بإخفائها تحت حركات وأحوال يظن الرائي أنها هي المؤثرة مع أن المؤثر خفي قال تعالى « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون » ولذلك أطلق السحر على الخديعة تقول سحرت الصبي إذا غلبته بشيء . قال لبيد:

فإن تسألينا فيم نحن فإننا عصافير من هذا الأنام السحر

ثم أطلق على ما علم ظاهره وخفي سببه وهو التمويه والتليس وتخيل غير الواقع واقعا

وترويح المحال تقول العرب عن مسحورة إذا عظم ضرعها وقل لبنها وأرض مسحورة لا تنبت
قال أبو عطاء :

فوالله ما أدري وإنى لصادق أداء عرائى من حبابك أم سحر

أى شيء لا يعرف سببه . والعرب تزعم أن الغيلان سحرة الجن لما تشكل به من الأشكال
وتعرضها للإنسان . والسحر من المعارف القديمة التي ظهرت في منبع المدنية الأولى أعنى ببلاد
المشرق فإنه ظهر في بلاد الكلدان والبابلين وفي مصر في عصر واحد وذلك في القرن الأربعين
قبل المسيح مما يدل على أنها كانت في تينك الأمتين من تعاليم قوم نشأوا قبلهما فقد وجدت
آثار مصرية سحرية في عصر العائلة الخامسة من الفراعنة والعائلة السادسة (٣٩٥١ -
٣٧٠٣) ق . م .

وللعرب في السحر خيال واسع وهو أنهم يزعمون أن السحر يقلب الأعيان ويقلب
القلوب ويطوع المسحور للساحر ولذلك كانوا يقولون إن الغول ساحرة الجن ولذلك تتشكل
للرائى بأشكال مختلفة . وقالت قريش لما رأوا معجزات رسول الله : إنه ساحر ، قال الله تعالى
« وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » وقال الله تعالى : « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء
فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون » . وفي حديث
البخارى عن عمران ابن حصين أن القوم عطشوا في سفر مع رسول الله فطلبوا الماء فوجدوا
امرأة على بعير لها مزادتان من ماء فأتيا بها رسول الله فسقى رسول الله جميع الجيش ثم رد إليها
مزادتيها كاملتين فقالت لقومها : فوالله إنه لَأَسْحَرُ من بين هذه وهذه ، تعنى السماء والأرض
وفي الحديث « إن من البيان لسحراً » . ولم أر ما يدل على أن العرب كانوا يتعاطون السحر
فإن السحر مستمد من خصائص الأمور الطبيعية والتركيب ولم يكن للعرب ضلالة في الأمور
اليدوية بل كانت ضلالتهم فكرية محضة ، وكان العرب يزعمون أن أعلم الناس بالسحر اليهود
والصابئة وهم أهل بابل ، ومساق الآية يدل على شهرة هؤلاء بالسحر عند العرب . وقد اعتقد
المسلمون أن اليهود في يثرب سحروهم فلا يولد لهم فلذلك استبشروا لما ولد عبد الله بن الزبير
وهو أول مولود للمهاجرين بالمدينة كما في صحيح البخارى . ولذلك لم يكثر ذكر السحر بين

العرب المسلمين إلا بعد أن هاجروا إلى المدينة إذ قد كان فيها اليهود وكانوا يوهمون بأنهم يسحرون الناس . ويدأوى من السحر العراف ودواء السحر السلوة وهي خرزات معروفة تحك في الماء ويشرب مأوها . وورد في التوراة النهي عن السحر فهو معدود من خصال الشرك وقد وصفت التوراة به أهل الأصنام فقد جاء في سفر التثنية في الإصحاح ١٨ « إذا دخلت الأرض التي يعطيك الرب إلهك لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم لا يوجد فيك من يزوج ابنة أو ابنته في النار ولا من يعرف عرافة ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا من يرقى رقية ولا من يسأل جانا أو تابعة ولا من يستشير الموتى لأن كل من يفعل ذلك مكروه عند الرب » .

وفي سفر اللاويين الإصحاح ٢٠ « (٦) والنفس التي تلتفت إلى الجان وإلى التوابع لتزني وراءهم أجعل وجهي ضد تلك النفس وأقطعها من شعبها (٢٧) وإذا كان في رجل أو امرأة جان أو تابعة فإنه يقتل بالحجارة يرمونه دمه عليه » .

وكانوا يجعلونه أصلاً دينياً لمخاطبة أرواح الموتى وتسخير الشياطين وشفاء الأمراض وقد استفحل أمره في بلد السكندان وخالطوه بعلوم النجوم وعلم الطب . وأرجع المصريون المعارف السحرية إلى جملة العلوم الرياضية التي أفاضها عليهم «طوط» الذي يزعمون أنه إدريس وهو هرمس عند اليونان . وقد استخدم السكندان والمصريون فيه أسراراً من العلوم الطبيعية والفلسفية والروحية قصداً لإخراج الأشياء في أبهر مظاهرها حتى تكون فاتنة أو خادعة وظاهرة، كحوارق عادات ، إلا أنه شاع عند عامتهم وبمعد ضلالهم عن المقصد العلمي منه فصار عبارة عن التمويه والتضليل وإخراج الباطل في صورة الحق، أو القبيح في صورة حسنة أو المضر في صورة النافع .

وقد صار عند السكندان والمصريين خاصية في يد السكينة وهم يومئذ أهل العلم من القوم الذين يجمعون في ذواتهم الرئاسة الدينية والعلمية فاتخذوا قواعد العلوم الرياضية والفلسفية والأخلاقية لتسخير العامة إليهم وإخضاعهم بما يظهرونه من المقدرة على علاج الأمراض والاطلاع على الضمائر بواسطة الفراسة والتأثير بالمعين وبالمكائد .

وقد نقلته الأمم عن هاتين الأمتين وأكثر ما نقلوه عن السكندانيين فاقبسه منهم السريان (الآشوريون) واليهود والعرب وسائر الأمم المتدينة والفرس واليونان والرومان .

وأصول السحر ثلاثة :

الأول - زجر النفوس بمقدمات توهيمية وإرهابية بما يعتاده الساحر من التأثير النفساني في نفسه ومن الضعف في نفس المسحور ومن سوابق شاهدها المسحور واعتقدها فإذا توجه إليه الساحر سُخر له وإلى هذا الأصل الإشارة بقوله تعالى في ذكر سحرة فرعون « سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ » .

الثاني - استخدام مؤثرات من خصائص الأجسام من الحيوان والمعدن وهذا يرجع إلى خصائص طبيعية لخاصية الرُّبْق ومن ذلك العقاقير المؤثرة في العقول صلاحاً أو فساداً والمفترة للغزائم والمخدرات والمرقدات على تفاوت تأثيرها وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى في سحرة فرعون « إِنَّ مَا صَنَعُوا كِيدُ سَاحِرٍ » .

الثالث - الشعوذة واستخدام خفايا الحركة والسرعة والتموج حتى يخيل الجداد متحركاً وإليه الإشارة بقوله تعالى « يُخَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُ تَسْمَى » .

هذه أصول السحر بالاستقراء وقد قسمها الفخر في التفسير إلى ثمانية أقسام لا تعدو هذه الأصول الثلاثة وفي بعضها تداخل . ولعلماء الأفرنج تقسيم آخر ليس فيه كبير جدوى . وهذه الأصول الثلاثة كلها أعمال مباشرة للمسحور ومتصلة به ولها تأثير عليه بمقدار قابلية نفسه الضعيفة وهو لا يتفطن لها ، ومجموعها هو الذي أشارت إليه الآية ، وهو الذي لا خلاف في إثباته على الجملة دون تفصيل ، وما عداها من الأوهام والزاعم هو شيء لا أثر له وذلك كل عمل لا مباشرة له بذات من يراد سحره ويكون غائباً عنه فيدعى أنه يؤثر فيه ، وهذا مثل رسم أشكال يعبر عنها بالطلاسم ، أو عقد خيوط والنقش عليها برقيات معينة تتضمن الاستنجاد بالكواكب أو بأسماء الشياطين والجن وآلهة الأقدمين ، وكذا كتابة اسم المسحور في أشكال . أو وضع صورته أو بعض ثيابه وعلائقه وتوجيه كلام إليها بزعم أنه يؤثر ذلك في حقيقة ذات المسحور ، أو يستعملون إشارات خاصة نحو جهته أو نحو بلده وهو ما يسمونه بالأرصاد وذكر أبو بكر ابن العربي في القيس أن قريشاً لما أشار النبي صلى الله عليه وسلم بأصبعه في التشهد قالوا هذا محمد يسحر الناس ، أو جمع أجزاء معينة وضم بعضها إلى بعض مع نية أن ذلك الرسم أو الجمع لتأثير شخص معين بضر أو خير أو محبة أو بغضة

أو مرض أو سلامة، ولا سيما إذا قرن باسم المسحور وصورته أو بطالع ميلاده ، فذلك كله من التوهّمات وليس على تأثيرها دليل من العقل ولا من الطبع ولا ما يثبت من الشرع ، وقد انحصرت أدلة إثبات الحقائق في هذه الأدلة ، ومن العجائب أن الفخر في التفسير حاول إثباته بما ليس بمقتنع .

وقد تمسك جماعة لإثبات تأثير هذا النوع من السحر بما روى في الصحيحين - عن قول عائشة أن لبيد بن الأعصم سحر النبي - صلى الله عليه وسلم - ورؤيا النبي - صلى الله عليه وسلم - أن ملكين أخبراه بذلك السحر ، وفي النسائي عن زيد بن أرقم مثله مختصراً ، وينبغي التثبت في عباراته ثم في تأويله ، ولا شك أن لبيداً حاول أن يسحر النبي - صلى الله عليه وسلم - فقد كان اليهود سحرة في المدينة وأن الله أطلع رسوله على ما فعله لبيد لتكون معجزة للنبي - صلى الله عليه وسلم - في إبطال سحر لبيد وليعلم اليهود أنه نبي لا تلحقه أضرارهم وكما لم يؤثر سحر السحرة على موسى كذلك لم يؤثر سحر لبيد على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وإنما عرض للنبي - صلى الله عليه وسلم - عارض جسدي شفاه الله منه فصادف أن كان مقارناً لما عمله لبيد بن الأعصم من محاولة سحره وكانت رؤيا النبي - صلى الله عليه وسلم - إنباء من الله له بما صنع لبيد، والبراءة عن صورة تلك الرؤيا كانت بجملة فإن الرأي رموز ولم يرد في الخبر تعبير ما اشتملت عليه فلا تكون أصلاً لتفصيل القصة .

ثم إن لتأثير هاته الأسباب أو الأصول الثلاثة شروطاً وأحوالاً بعضها في ذات الساحر وبعضها في ذات المسحور ، فيلزم في الساحر أن يكون مفرط الذكاء منقطعاً لتجديد المحاولات السحرية جسوراً قوى الإرادة كتوماً للسر قليل الاضطراب للحوادث سالم البنية مرتاض الفكر خفي الكيد والحيلة ، ولذلك كان غالب السحرة رجالاً ولكن كان الحبشة يجمعون السواحر نساء وكذلك كان الغالب في الفرس والعرب قال تعالى « ومن شر النفاثات في العقد » فجاء بجمع الإناث وكانت الجاهلية تقول إن الفيلان عجائز من الجن ساحرات فلذلك تستطيع التشكل بأشكال مختلفة ، وكان معلمو السحر يمتحنون صلاحية تلامذتهم لهذا العلم بتعريضهم للخوف وأمرهم بارتكاب المشاق تجربة لمقدار عزائمهم وطاعتهم .

وأما ما يلزم في المسحور نفور العقل ، وضعف العزيمة ، ولطافة البنية ، وجهالة العقل ،

ولذلك كان أكثر الناس قابلية له النساء والصبيان والعامة ومن يتعجب في كل شيء . ولذلك كان من أصول السحر إلقاء أقوال كاذبة على المسحور لاختبار مقدار عقله في التصديق بالأمور الواهية والثقة بالساحر ، قال تعالى «ولئن قلت إنكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين» فعملوا ذلك القول الغريب سحراً .

ثم تحف بالسحر أعمال القصد منها التمويه وهذه الأعمال أنواع .

نوع الغرض منه تقوية اعتقاد الساحر في نجاح عمله لتقوى عزيمته فيشتد تأثيره على النفوس وهذا مثل تلقين معلمي هذا الفن تلامذتهم عبادة كواكب ومناجياتها لاستخدام أرواحها والاستنجاد بتلك الأرواح على استخدام الجن والقوى المتعاضية ليعتقد المتعلم أن ذلك سبب نجاح عمله فيقدم عليه بعزم، وفي ذلك تأثير نفساني عجيب ولذلك يسمون تلك الأقوال والمناجاة عزائم جمع عزيمة ويقولون فلان يعزم إذا كان يسحر ، ثم هو إذا استكمل المعرفة قد يتفطن لقلّة جدوى تلك العزائم وقد لا يتفطن وعلى كلتا الحالتين فعملوه لا يتعرضون له في نهاية التعليم بالتنبيه على فساد ذلك لئلا يدخلوا عليه الشكوك في قدرته ، فذلك بقيت تلك الأوهام يتلقاها الأخلاف عن أسلافهم ، ومن هذا النوع ضروب هي في الأصل تجارب لمقدار طاعة المتعلم لمعلمه بقيت متلقاة عندهم عن غير بصيرة مثل ارتكاب الخبائث وإهانة الصالحات والأمور المقدسة إيهاماً بأنها تبليغ إلى مرضاة الشياطين وتسخيرها ، وذلك في الواقع اختبار لمقدار خضوع المتعلم ، لأن أكبر شيء على النفس نبذ أغراض الأشياء وهو الدين ، ولأن السحرة ليسوا من المليين فهم يبلغون بمريدتهم إلى مبالغهم السافلة ، وقد سمعنا أن كثيراً ممن يتعاطون السحر في المسلمين يزعمون أنهم لا يتأتى لهم نجاح إلا بعد أن ياطخوا أيديهم بالنجاسات أو نحو من هذا الضلال .

ونوع الغرض منه إخفاء الأسباب الحقيقية لتمويهاتهم حتى لا يطلع الناس على كنهها ، فيستندون في تعليل أعمالهم إلى أسباب كاذبة كندائهم بأسماء سموها لا مسميات لها ووضعهم أشكالاً على الورق أو في الجدران يزعمون أن لها خصائص التأثير، واستنادهم لطوالع كواكب في أوقات معينة لاسيما القمر ، ومن هذا تظاهروا للناس بمظهر الزهد والهمة .

ونوع يستعان به على نفوذ السحر وهو التجسس والتطلع على خفايا الأشياء وأسرار الناس بواسطة السعي بالنميمة وإلقاء العداوات بين الأقارب والأصحاب والأزواج

حتى يُفشي كل منهم سر الآخر فيتخذ الساحر تلك الأسرار وسيلة يُلقى بها الرعب في قلوب أصحابها بإظهار أنه يعلم الغيب والضمائر ، ثم هو يأمر أولئك الذين أربهمهم ويستخدمهم بما يشاء فيطيعونه فيأمر المرأة بمغاضبة زوجها وطلب فراقه ويأمر الزوج بطلاق زوجته وهكذا ، وفي هذا القسم تظهر مقدرة الساحر الفكرية وبه تسكثر أضراره وأخطاره على الناس وجراته على ارتكاب المربعات والمطوعات باستئصال الأموال بالسرقة يسرقها من لا يتهمه المسروق ، ومنه أنه يفعل ذلك من خاصته وأبنائه وزوجه الذين يستهويهم السحرة ويسخرونهم للإخلاص لهم ، وينتهي فعل السحرة في هذا إلى حد إزهاق النفوس التي يشعرون بأنها تفتنت لخديعتهم أو التي تعاصت عن امتثال أوامرهم يُغرون بها من هي آمن الناس منه ، ثم استطلاع ضمائر الناس بتقريرات خفية وأسئلة تدريجية يوهمه بها أنه يسأله عنها ليعلمه بمستقبله .

ونوع يُجمل باختبارا لمقدار مراتب أذهان الناس في قابلية سحره وذلك بوضع أشياء في الأطعمة خيفة الظهور ليرى هل يتفطن لها من وضعها ، ويبرز خيالات أو أشباح يوهم بها الناظر أنها جن أو شياطين أو أرواح ، وما هي إلا أشكال مموهة أو أعوان من أعوانه متكررة ، لينظر هل يقتنع رأيها بما أخبره الساحر عنها أم يتطلب كشف حقيقتها أو استقصاء أثرها .

فكان السحر قرين خباثة نفس ، وفساد دين ، وشر عمل ، وإرعاب وتهويل على الناس ، من أجل ذلك ما فتئت الأديان الحقة تحذر الناس منه وتمد الاشتغال به مروقا عن طاعة الله تعالى لأنه مبني على اعتقاد تأثير الآلهة والجن المنسوبين إلى الآلهة في عقائد الأقدمين ، وقد حذر موسى قومه من السحر وأهله في سفر التثنية الإصحاح ١٨ أن مما خاطب به موسى عليه السلام قومه « متى دخلت الأرض التي يعطيك الرب إلهك لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم لا يوجد فيك من يحيز^(١) ابنه أو ابنته في النار ولا من يعرف عرافة ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا من يرقى رقية ولا من يسأل جانا أو تابعة ولا من يستشير الموتى » . وجعلت التوراة جزاء السحرة القتل في سفر اللاويين الإصحاحين ٢٠ - ٢٧ « وإذا كان في رجل أو امرأة جان أو تابعة فإنه يقتل » .

(١) كذا ولعل المراد من يزج أو يجوز به .

وذكروا عن مالك أنه قال الأسماء التي يكتبها السحرة في التمام أسماء أصنام .

مقتضى

وقد حذر الإسلام من عمل السحر وذمه في مواضع وليس ذلك بمقتضى إثبات حقيقة .

وجودية للسحر على الإطلاق ولكنه تحذير من فساد العقائد وخلع قيود الديانة ومن سخياف الأخلاق . وقد اختلف علماء الإسلام في إثبات حقيقة السحر وإنكارها وهو

المعلم

اختلاف في الأحوال فيما أراه فكل فريق نظر إلى صنف من أصناف ما يدعى بالسحر .

وحكى عياض في إكمال العلم أن جمهور أهل السنة ذهبوا إلى إثبات حقيقة . قلت وليس في كلامهم وصف كيفية السحر الذي أثبتوا حقيقة فإنما أثبتوه على الجملة . وذهب عامة المعتزلة

إلى أن السحر لا حقيقة له وإنما هو تمويه وتخيل وأنه ضرب من الخفة والشعوذة ووافقهم على ذلك بعض أهل السنة كما اقتضته حكاية عياض في الإكمال ، قلت وممن سُمي منهم

أبو إسحاق الأسترابادي من الشافعية . والمسألة بخلافها من مسائل الفروع الفقهية تدخل في عقاب المرتدين والقائلين والتحليلين على الأموال ، ولا تدخل في أصول الدين . وهو وإن

أنكره الملاحدة لا يقتضى أن يكون إنكاره إلحادا . وهذه الآية غير صريحة . وأما الحديث فقد علمته آنفا . وشدد الفقهاء العقوبة في تماطيه . قال مالك: يقتل الساحر ولا يستتاب إن

كان مسلما وإن كان ذميا لا يقتل بل يؤدب إلا إذا أدخل بسحره أضرارا على مسلم فإنه يقتل لأنه يكون ناقضا للعهد لأن من جملة العهد أن لا يتعرضوا للمسلمين بالأذى قال الباجي

في المنتقى رأى مالك أن السحر كفر وشرك ودليل عليه وإنه لما كان يستتر صاحبه بفعله فهو كالزندقة لأجل إظهار الإسلام وإبطان الكفر ولذلك قال ابن عبد الحكم وابن المواز

وأصبع هو كالزنديق إن أسر السحر لا يستتاب وإن أظهره استتيب وهو تفسير لقول مالك لا خلاف له قال الباجي فلا يقتل حتى يثبت أن ما يفعله من السحر هو الذي وصفه الله بأنه

كفر قال أصبغ يكشف ذلك من يعرف حقيقة ويثبت ذلك عند الإمام . وفي الكافي لابن عبد البر إذا عمل السحر لأجل القتل وقتل به قتل وان لم يكن كفرا ، وقد أدخل

مالك في الموطأ السحر في باب الغيلة ، فقال ابن العربي في القبس وجه ذلك أن المسحور لا يعلم بعمل السحر حتى يقع فيه ، قلت لا شك أن السحر الذي جعل جزاؤه القتل هو

ما كان كفرا صريحا مع الاستتار به أو حصل به إهلاك النفوس وذلك أن الساحر كان يعد من يأتيه للسحر بأن فلانا يموت الليلة أو غدا أو يصيبه جنون ثم يتحیل في إيصال

سموم خفية من العقاقير إلى المسحور تُلقى له في الطعام بواسطة أناس من أهل المسحور فيصبح المسحور ميتاً أو مختل العقل فهذا هو مراد مالك بأن جزاءه القتل أى إن قتل ولذلك قال لا تقبل توبته وبدون هذا التأويل لا يصح فقه هذه المسألة ، فقول مالك في السحر ليس استناداً للدليل معين في خصوص السحر ولكنه من باب تحقيق المناط بتطبيق قواعد التعزير والإضرار ، ولبعض فقهاء المذهب في حكاية هذه المسألة إطلاقات عجيب صدورها من أمثالهم ، على أن السحر أكثر ما يتطلب لأجل تسخير المحبين محبوبهم فهو وسيلة في الغالب للزنا أو للانتقام من المحبوب أو الزوج . سئل مالك عن يعقود الرجال عن النساء وعن الجارية تطعم رجلاً شيئاً فيذهب عقله فقال لا يقتلان فأما الذى يعقود فيؤدب وأما الجارية فقد أتت أمراً عظيماً قيل أفتقتل فقال لا قال ابن رشد في البيان رأى أن فعلها ليس من السحر اهـ .

وقال أبو حنيفة يقتل الرجل الساحر ولا يستتاب وأما المرأة فتحبس حتى تتركه فجعل حكمه حكم المرتد ووجه أبو يوسف بأنه جمع مع كفره السعى في الأرض بالفساد . وعن الشيخ أبي منصور أن القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فإن كان في ذلك رد ما لزم من شرط الإيمان فهو كفر وإلا فلا ، وما ليس بكفر وفيه إهلاك النفس ففيه حكم قطع الطريق ويستوى فيه الذكور والإناث وتقبل توبته إذا تاب ومن قال لا تقبل فقد خلط فإن سحرة فرعون قبلت توبتهم اهـ . وهذا استدلال بشرع من قبلنا .

وقال الشافعى يُسأل الساحر عن سحره فإن ظهر منه ما هو كفر فهو كالمرتد يستتاب فإن أصر قتل وإن ظهر منه تجويز تغيير الأشكال لأسباب قراءة تلك الأساطير أو تدخين الأدوية وعلم أنه يفعل محرماً فحكمه حكم الجناية فإن اعترف بسحر إنسان وأن سحره يقتل غالباً قتل قوداً (يعنى إذا ثبت أنه مات بسببه) وإن قال إن سحرى قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد ، وإن كان سحره لغير القتل فمات منه فهو قتل خطأ تجب الدية فيه مخففة في ماله .

ويجب أن يستخلص من اختلافهم ومن متفرق أقوالهم ما يكون فيه بصيرة لإجراء أعمال ما يسمى بالسحر وصاحبه بالساحر مجرئ جنایات أمثاله ومقدار ما أثره من

الاعتداء دون مبالغة ولا أوهام ، وقد يطلق اسم الساحر اليوم على اللاعب بالشعوذة في الأسفار وذلك من أصناف اللاهو فلا ينبغي عد ذلك جناية .

﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾

يتعين أن ما موصولة وهو معطوف على قوله « مُلْكِ سُلَيْمَانَ » أى وما تتلوا الشياطين على ما أنزل على الملكين ، والمراد بما أنزل ضرب من السحر لكنه سحر يشتمل على كفر عظيم وتعليم الخضوع لغير الله مع الاستخفاف بالدين ومع الإضرار بالناس كما بيناه آنفا فيكون عطفا على « ما تتلوا » الذى هو صادق على السحر فمُعطف ما أنزل عليه لأنه نوع منه أشد مما تتلوه الشياطين الذين كانوا يعلمونه الناس مع السحر الموضوع منهم ، فالعطف لتغاير الاعتبار أو للتنبيه على أن أصل السحر مقتبس مما ظهر ببابل في زمن هذين المعلمين وعطف شيء على نفسه باعتبار تغاير المفهوم والاعتبار وارد في كلامهم كقول الشاعر (وهو من شواهد النحو) :

إلى الملك القرم وابن الهما م وليث الكتيبة فى المزدحم

وقيل أريد من السحر أخف مما وضعته الشياطين على عهد سليمان لأن غاية ما وصف به هذا الذى ظهر ببابل فى زمن هذين المعلمين أنه يُفرق بين المرء وزوجه وذلك ليس بكفر وفيه ضعف .

والقراءة المتواترة للملكين بفتح لام الملكين وقرأه ابن عباس والضحاك والحسن وابن أبزى بكسر اللام .

وكل هاته الوجوه تقتضى ثبوت نزول شيء على الملكين ببابل وذلك هو الذى يعنيه سياق الآية إذا فصلت كيفية تعليم هذين المعلمين علم السحر .

فالوجه أن قوله « وما أنزل » عطف على « مُلْكِ سُلَيْمَانَ » فهو معمول لتتلوا الذى هو بمعنى تكذب فيكون المراد عدم صحة هذا الخبر أى ما تكذبه الشياطين على ما أنزل على الملكين ببابل ، أى ينسبون بمض السحر إلى ما أنزل ببابل . قال الفخر وهو اختيار أبى

مسلم وأنكر أبو مسلم أن يكون السحر نازلاً على الملّكين إذ لا يجوز أمر الله به وكيف يتولى الملائكة تعليمه مع أنه كفر أوفسق ، وقيل ما نافية معطوفة على ما كفر سليمان أي وما كفر سليمان بوضع السحر كما يزعم الذين وضعوه ، ولا أنزل السحر على الملّكين ببابل . وتعريف الملّكين تعريف الجنس أو هو تعريف العهد بأن يكون الملّكان معهودين لدى العارفين بقصة ظهور السحر ، وقد قيل إن هاروت وماروت بدل من الشياطين وأن المراد بالشياطين شيطانان وضعوا السحر للناس هما هاروت وماروت على أنه من إطلاق الجمع على المثني كقوله « قلوبكما » وهذا تأويل خطأ إذ يصير قوله « على الملّكين » كلاماً حشواً .

وعلى ظاهر هذه الآية إشكال من أربعة وجوه : أحدها كون السحر مُنزلاً إن حمل الإنزال على المعروف منه وهو الإنزال من الله ، الثاني كون المباشر لذلك ملّكين من الملائكة على القراءة المتواترة ، الثالث كيف يجمع الملّكان بين قولهما نحن فتنة وقولهما فلا تكفر فكيف يجتمع قصد الفتنة مع التحذير من الوقوع فيها . الرابع كيف حصرا حالهما في الاتصاف بأنهما فتنة فها هي الحكمة في تصديهما لذلك لأنهما إن كانا ملّكين فالإشكال ظاهر وإن كانا ملّكين بكسر اللام فهما قد علما مضرة المكفر بدليل نهيهما عنه وعلما معنى الفتنة بدليل قولهما إنما نحن فتنة فلماذا تورطتا في هذه الحالة .

ودفع هذا الإشكال برمته أن الإنزال هو الإيصال وهو إذا تعدى إلى حل على إيصال من علو واشتهر ذلك في إيصال العلم من وحى أو إلهام أو نحوها ، فالإنزال هنا بمعنى الإلهام وبمعنى الإبداع في العقل أو في الخلقة بأن يكون الملّكان قد برعا في هذا السحر وابتكرا منه أساليب لم يسبق لهما تلقيها من معلم شأن العلامة المتصرف في علمه المبتكر لوجوه المسائل وعللها وتصاريقها وفروعها ، والظاهر عندي أن ليس المراد بالإنزال إنزال السحر إذ السحر أمر موجود من قبل ولكنه إنزال الأمر للملّكين أو إنزال الوحي أو الإلهام للملّكين بأن يتصديا لبث خفايا السحريين المتعلمين ليبطل انفراد شرمدة بعلمه فيندفع الوجهان الأول والثاني . ثم إن الحكمة من تعميم تعليمه أن السحرة في بابل كانوا اتخذوا السحر وسيلة لتسخير العامة لهم في أبدانهم وعقولهم وأموالهم ثم تطلعوا منه إلى تأسيس عبادة الأصنام والكواكب وزعموا أنهم - أي السحرة - مترجمون عنهم وناطقون بإرادة الآلهة فحدث فساد عظيم وعمت الضلالة فأراد الله على معتاد حكمته إنقاذ الخلق من ذلك فأرسل

أو أوحى أو ألهم هاروت وماروت أن يكشفوا دقائق هذا الفن للناس حتى يشترك الناس كلهم في ذلك فيعلموا أن السحرة ليسوا على ذلك ويرجع الناس إلى صلاح الحال فاندفع الوجه الثالث . وأما الوجه الرابع فستعرف دفعه عند تفسير قوله « وما يعلمان من أحد » الآية .

وفي قراءة ابن عباس والحسن المكيين بكسر اللام وهي قراءة صحيحة المعنى فمعنى ذلك أن ملكين كانا يملكان بابل قد علما علم السحر . وعلى قراءة فتح اللام فالأظهر في تأويله أنه استعارة وأنهما رجلان صالحان كان حكما مدينة بابل وكانا قد اطلعا على أسرار السحر التي كانت تأتيها السحرة بابل أو هما وضعا أصلا ولم يكن فيه كفر فأدخل عليه الناس الكفر بعد ذلك . وقيل هما ملكان أنزلهما الله تعالى تشكلا للناس يعلمانهم السحر لكشف أسرار السحرة لأن السحرة كانوا يزعمون أنهم آلهة أو رسل فكانوا يسخرون العامة لهم فأراد الله تكذيبهم ذبا عن مقام النبوة فأنزل ملكين لذلك . وقد أجب بأن تعلم السحر في زمن هاروت وماروت جائز على جهة الابتلاء من الله لخلقهم فالطائع لا يتعلمه والعاصي يبادر إليه وهو فاسد لمنافاته عموم قوله « يعلمون الناس » قالوا كما امتحن الله قوم طالوت بالنهر إلخ ولا يخفى فساد التنظير .

وبابل بلد قديم من مدن العالم وأصل الاسم باللغة الكلدانية باب إيلو أى باب الله ويرادفه بالعبرانية باب إيل وهو بلد كائن على ضفتي الفرات بحيث يخترقه الفرات يقرب موضعه من موقع بلد الحلة الآن على بعد أميال من ملتقى الفرات والدجلة . كانت من أعظم مدن العالم القديم بناها أولا أبناء نوح بعد الطوفان فيما يقال ثم توالى عليها اعتناء أصحاب الحضارة بمواطن العراق في زمن الملك النمرود في الجيل الثالث من أبناء نوح ولكن ابتداء عظمة بابل كان في حدود سنة ٣٧٥٥ ثلاثة آلاف وسبعمائة وخمس وخمسين قبل المسيح فكانت إحدى عواصم أربعة لمملكة الكلدانيين وهي أعظمها وأشهرها ولم تزل هم ملوك الدولتين الكلدانية والآشورية منصرفة إلى تعمير هذا البلد وتنميته فكان بلد العجائب من الأبنية والبساتين ومنبع المعارف الأسبوعية والعجائب السحرية وقد نسبوا إليها قديما الحجر المعتقد والسحر قال أبو الطيب :

سقى الله أيام الصِّبا ما يسرها ويفعل فعل البابلي المعتقد^(١)

ولاشتهار بابل عند الأمم القديمة بمعارف السحر كما قدمنا في تعريف السحر صرح جعل صلة الموصول قوله « أنزل على الملكين بابل » إشارة إلى قصة يعلمونها .

وهاروت وماروت بدل من الملكين وهما اسمان كلدانيان دخلهما تغيير التعريف لإجرائهما على خفة الأوزان العربية، والظاهر أن هاروت معرب (هاروكا) وهو اسم القمر عند الكلدانيين وأن ماروت معرب (ما روداخ) وهو اسم المشتري عندهم وكانوا يعدون الكواكب السيارة من المعبودات المقدسة التي هي دون الآلهة لا سيما القمر فإنه أشد الكواكب تأثيراً عندهم في هذا العالم وهو رمز الأثني ، وكذلك المشتري فهو أشرف الكواكب السبعة عندهم ولعله كان رمز الذكركر عندهم كما كان بعل عند الكنعانيين الفنيقيين . ومن المعلوم أن إسناد هذا التقديس للكواكب ناشئ عن اعتقادهم أنهم كانوا من الصالحين المقدسين وأنهم بعد موتهم رفعوا للسماء في صورة الكواكب فيكون (هاروكا) و (ماروداخ) قد كانا من قدماء علمائهم وصالحهم والحاكمين في البلاد وهما اللذان وضعا السحر ولعل هذا وجه التعبير عنهما في القصة بالملكين بفتح اللام ولأهل القصص هنا قصة خرافية من موضوعات اليهود في خرافاتهم الحديثة اعتاد بعض المفسرين ذكرها منهم ابن عطية والبيضاوي وأشار المحققون مثل البيضاوي والفخر وابن كثير والقرطبي وابن عرفة إلى كذبها وأنهم من مرويات كذب الأخبار وقد وهم فيها بعض المتساهلين في الحديث فنسبوا روايتها عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن بعض الصحابة بأسانيد واهية والعجب للإمام أحمد ابن حنبل رحمه الله تعالى كيف أخرجها مسندة للنبي صلى الله عليه وسلم ولعلها مدسوسة على الإمام أحمد أو أنه غره فيها ظاهر حال روايتها مع أن فيهم موسى بن جبير وهو متكلم فيه واعتذر عبد الحكيم بأن الرواية صحيحة إلا أن المروي راجع إلى أخبار اليهود فهو باطل

(١) الذي ذكره الواحدى والمعري في تفسير البيت أنه أراد بالبابلي الحر وكنيت رأيت في بعض كتب الأدب أن بعض من ناظر المتنبي انتقد هذا الإطباب مع أنه كان يستطيع أن يقول سقاها خرا لا سيما وقد قال ما يسرها، قلت وقرينة كونه المراد وصفه بالمعتقد وهو من أوصاف الحر، والعذر للمتنبي أنه أراد سقاها الله خرا كخمر بابل فلا ضير في ذلك .

في نفسه ورواته صادقون فيما رووا وهذا عذر قبيح لأن الرواية أسندت إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن عرفة في تفسيره وقد كان الشيوخ يخطئون ابن عطية في هذا الموضع لأجل ذكره القصة ونقل بعضهم عن القرافي أن مالكا رحمه الله أنكر ذلك في حق هاروت وماروت. وقوله «وما يعلمان من أحد» جملة حالية من هاروت وماروت وما نافية والتعبير بالمضارع لحكاية الحال إشارة إلى أن قولهما لتعلمي السحر «إنما نحن فتنة» قول مقارن لوقت التعليم لامتأخر عنه. وقد علم من هذا أنهما كانا معلمين وطوى ذلك للاسغناء عنه بمضمون هاتيه الجملة فهو من إيجاز الحذف أو هو من لحن الخطاب مفهوم للغاية.

وقوله «إنما نحن فتنة» الفتنة لفظ يجمع معنى مرج واضطراب أحوال أحد وتشئت باله بالخوف والخطر على النفس والأموال على غير عدل ولا نظام وقد تخصص وتعمم بحسب ما تضاف إليه أو بحسب المقام يقال فتنة المال وفتنة الدين.

ولما كانت هذه الحالة يختلف ثبات الناس فيها بحسب اختلاف رجاحة عقولهم وصبرهم ومقدرتهم على حسن الخارج منها كان من لوازمها الابتلاء والاختيار فكان ذلك من المعاني التي يكمن بالفتنة عنها كثيرا ولذلك تسامح بعض علماء اللغة ففسر الفتنة بالابتلاء وجرأه على ذلك قول الناس فتنت الذهب أو الفضة إذا أذا بهما بالنار لتمييز الرديء من الجيد وهذا الإطلاق إن لم يكن مولدا فإن معنى الاختبار غير منظور إليه في لفظ الفتنة وإنما المنظور إليه ما في الإذابة من الاضطراب والمرج وقد سمي القرآن هاروت وماروت فتنة وقال «إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات» وقال «لا يفتنكم الشيطان». والإخبار عن أنفسهم بأنهم فتنة إخبار بالمصدر للمبالغة وقد أكدت المبالغة بالحصر الإضافي والمقصد من ذلك أنهما كانا يصرحان أن ليس في علمهما شيء من الخير الإلهي وأنه فتنة محضة ابتلاء من الله لعباده في مقدار تمسكهم بدينهم وإنما كانا فتنة لأن كل من تعلم منهما عمل به «فلا تكفر» كما كفر السحرة حين نسبوا التأثيرات للآلهة وقد علمت سرها. وفي هذا ما يضعف أن يكون المقصد من تعليمهما الناس السحر إظهار كذب السحرة الذين نسبوا أنفسهم للألوهية أو النبوة.

والذي يظهر في تفسير هذه الجملة أن قولهما «إنما نحن فتنة» قصر ادعائى للمبالغة لجعلا كثرة افتتان الناس بالسحر الذي تصديا لتعليمه بمنزلة انحصار أوصافهما في الفتنة ووحه

ابتدأهما لمن يعلمانه بهذه الجملة أن يبيننا له أن هذا العلم في مبادئه يظهر كأنه فتنة وشر فيوشك أن يكفر متعلمه عند مفاجأة تلك التعاليم إياه إذا كانت نفسه قد توطنت على اعتقاد أن ظهور خوارق العادات علامة على ألوهية من يظهرها، وقولها « فلا تكفر » أى لا تعجل باعتقاد ذلك فينا فإنك إذا توغلت في معارف السحر علمت أنها معلولة لعلل من خصائص النفوس أو خصائص الأشياء فالفتنة تحصل لمن يتعلم السحر حين يرى ظواهره وعجائبه على أيدى السحرة ولمن كان في مبدأ التعليم فإذا تحقق في علمه اندفعت الفتنة فذلك معنى قولها « فلا تكفر » فالكفر هو الفتنة وقولها فلا تكفر بمنزلة فلا تفتن وقد اندفع الإشكال الرابع المتقدم.

﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ﴾

تفريع عما دل عليه قوله « وما يعلمان من أحد حتى يقولوا » المقتضى أن التعليم حاصل فيتعلمون، والضمير في « فيتعلمون » راجع لأحد الواقع في حيز النفي مدخولا لمن الاستغراقية في قوله تعالى « وما يعلمان من أحد » فإنه بمعنى كل أحد فصار مدلوله جمعا .

قوله « ما يفرقون به بين المرء وزوجه » إشارة إلى جزئى من جزئيات السحر وهو أقصى تأثيراته إذ فيه التفرقة بين طرفى آصرة متينة إذ هى آصرة مودة ورحمة قال تعالى « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة » فإن المودة وحدها آصرة عظيمة وهى آصرة الصداقة والأخوة وتقاريعهما : والرحمة وحدها آصرة منها الأبوة والبنوة ، فما ظنكم بأصرة جمعت الأمرين وكانت بجعل الله تعالى وما هو بجعل الله فهو فى أقصى درجات الإتيان وقد كان يشير إلى هذا المعنى شيخنا الجليل سالم أبو حاجب فى قوله تعالى « وجعل بينكم مودة ورحمة » . وهذا التفريق يكون إما باستعمال مفسدات لعقل أحد الزوجين حتى يبغض زوجه وإما بإلقاء الحيل والتبويضات والنميمة حتى يفرق بينهما .

وقوله « وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله » جملة معترضة . وضمير « هم » عائد إلى أحد من قوله وما يعلمان من أحد لوقوعه فى سياق النفي فيعم كل أحد من المتعلمين أى وما المتعلمون بضارين بالسحر أحداً . وهذا تنبيه على أن السحر لا تأثير له بذاته وإنما يختلف

تأثير حيله باختلاف قابلية المسحور، وتلك القابلية متفاوتة ولها أحوال كثيرة أجملتها الآية بالاستثناء من قوله «إلا بإذن الله» أى يجعل الله أسباب القابلية لأثر السحر في بعض النفوس فهذا إجمال حسن مناسب لحال المسلمين الموجه إليهم الكلام لأنهم تخلقوا بتعظيم الله تعالى وقدرته وليس المقام مقام تفصيل الأسباب والمؤثرات ولكن المقصود إبطال أن تكون للسحر حالة ذاتية وقواعد غير مموهة فالباء في قوله « بإذن الله » للملابسة .

وأصل الإذن في اللغة هو إباحة الفعل، واستأذن طلب الإذن في الفعل أو في الدخول للبيت وقد استعمله القرآن مجازاً في معنى التمكين إما بخلق أسباب الفعل الخارقة للعادة نحو قوله « وتبرئ الأكمه والأبرص بإذنى » وإما باستمرار الأسباب المودعة في الأشياء والقوى كقوله تعالى « وما أصابكم يوم التقى الجمعان بإذن الله » فقوله وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله أى إلا بما أعد الله في قابل السحر من استعداد لأن يضر به فإن هذا الاستعداد وإمكان التأثير مخلوق في صاحبه فهو بإذن الله ومشيتته كذا قرره الراغب وهو يرجع إلى استعمال مما تستعمل فيه كلمة إذن (ومن هذا القبيل ونظيره لفظة الأمر في قوله تعالى « له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله » أى مما خلق الله من الأشياء التى تلحق أضرارها للناس وقد اشتهر هذا الاستعمال في لسان الشرع حتى صار حقيقة عرفية في معنى المشيئة والإرادة فينبغى أن يلحق بالألفاظ التى فرق المتكلمون بين مدلولاتها وهى الرضا والمحبة والأمر والمشية والإرادة) . فليس المعنى أن السحر قد يضر وقد لا يضر بل المعنى أنه لا يضر منه إلا ما كان إيصال أشياء ضار بطبعها وقوله « ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم » يعنى ما يضر الناس ضرراً آخر غير التفرقة بين المرء وزوجه فضمير يضرهم عائد على غير ما عاد عليه ضمير يتعلمون والمعنى أن أمور السحر لا يأتى منها إلا الضر أى في الدنيا فالساحر لا يستطيع سحر أحد ليصير ذكياً بعد أن كان بليداً أو ليصير غنياً بعد الفقر وهذا زيادة تنبيه على سخافة عقول المشتغلين به وهو مقصد الآية وبهذا التفسير يكون عطف قوله « ولا ينفعهم » تأسيساً لا تأكيداً والملاحظ في هذا الضر والنفع هو ما يحصل في الدنيا وأما حالهم في الآخرة فسيبيده قوله « ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق » وقد أفادت الآية بجمعها بين إثبات الضر ونفي النفع الذى هو ضده مفاد الحصر كأنه قيل ويتعلمون ما ليس إلا ضراً كقول السموءل وعبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي :

تسيل على حد الظُّبَاتِ نفوسنا وليس على غير الظُّبَاتِ تسيل
وعدل عن صيغة القصر لتلك النكته المتقدمة وهي التنبيه على أنه ضرر . وإعادة فعل
يتعلمون مع حرف العطف لأجل ما وقع من الفصل بالجملة المترضة .
﴿ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا
بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾¹⁰²

عطف على قوله « واتبعوا ما اتتلوا الشياطين » أي اتبعوا ذلك كله وهم قد علموا إلخ والضمير
لليهود تبعاً لضمير واتبعوا، أو الواو للحال أي في حال أنهم تحقق علمهم . واللام في لقد علموا
يجوز أن تكون لام القسم وهي اللام التي من شأنها أن تدخل على جواب القسم لربطه
بالقسم ثم يحذفون القسم كثيراً استغناء لدلالة الجواب عليه دلالة التزامية لأنه لا ينتظم
جواب بدون محاب . ويجوز أن تكون لام الابتداء ، وهي لام تقييد تأكيده القسم ويكثر
دخولها في صدر الكلام فلذلك قيل لها لام الابتداء والاحتمالان حاصلان في كل كلام صالح
للقسم وليس فيه قسم فإن حذف لفظ القسم مشعر في المقام الخطابى بأن المتكلم غير حريص
على مزيد التأكيده كما كان ذكر إن وحدها في تأكيده الجملة الاسمية أضعف تأكيده من الجمع
بينها وبين لام الابتداء لأنهما أدلتا تأكيده . قال الرضى إن مواقع لام القسم في نظر الجمهور
هي كلها لامات الابتداء . والكوفيون لا يثبتون لام الابتداء ويحملون مواقعها على معنى
القسم المحذوف والخلاف في هذا متقارب . واللام في قوله « لَمَنِ اشْتَرَاهُ » يجوز كونها لام قسم
أيضاً تأكيده للمعلوم أي علموا تحقيق أنه لا خلاق لمشتري السحر ويجوز كونها لام ابتداء
والاشتراء هو اكتساب شيء ببذل غيره فالمعنى أنهم اكتسبوه ببذل إيمانهم المعبر عنه فيما
يأتى بقوله أنفسهم . والخلاق الحظ من الخير خاصة .

ففي الحديث « إنما يلبس هذا من لا خلاق له » وقال البعيث بن حريث :

ولست وإن قربت يوماً ببائع خلاق ولا ديني ابتغاء التحجب

وتنى الخلاق وهو نكرة مع تأكيده النفي بمن الاستغرافية دليل على أن تعاطى هذا
السحر جرم كفر أو دونه فلذلك لم يكن لتعاطيه حظ من الخير في الآخرة وإذا اتقى كل

حظ من الخير ثبت الشر كله لأن الراحة من الشر خير وهي حالة الكفاف وقد تمنّاها الفضلاء أو دونه خشية من الله تعالى .

قوله « ولبئس ما شروا به أنفسهم » عطف على ولقد علموا عطف الإنشاء على الخبر وشروا بمعنى باعوا بمعنى بذلوا وهو مقابل قوله « لمن اشتراه » ومعنى بذل النفس هو التسبب لها في الخسار والبوار .

وقوله « لو كانوا يعلمون » مقتضى لنفى العلم بطريق لو الامتناعية والعلم المنفى عنهم هنا هو غير العلم المثبت لهم في قوله « ولقد علموا » إلا أن الذى علموه هو أن مكتسب السحر ماله خلاق في الآخرة والذى جهلوه هنا هو أن السحر شيء مذموم وفيه تجهيل لهم حيث علموا أن صاحبه لا خلاق له ولم يهتدوا إلى أن نقي الخلاق يستلزم الخسران إذ ما بعد الحق إلا الضلال وهذا هو الوجه لأن لو كانوا يعلمون ذيل به قوله « ولبئس ما شروا به أنفسهم » فدل على أنه دليل مفعوله وبذلك يندفع الإشكال عن إثبات العلم وتقويه في معلوم واحد بناء على أن العلم بأنه لا خلاق لصاحب السحر عين معنى كون السحر مذموما فكيف يعدون غير عالين بذمه وقد علمت وجهه وهذا هو الذى تحمل عليه الآية . ولهم في الجواب عن دفع الإشكال وجوه أخرى أحدها مذهب إليه صاحب الكشف وتبعه صاحب المفتاح من أن المراد من نقي العلم هو أنهم لما كانوا في علمهم كمن لا يعلم بعدم علمهم به نقي العلم عنهم لعدم الاعتداد به أى فيكون ذلك على سبيل التهمك بهم . الثانى أن المراد بالعلم المنفى هو علم كون ما يتعاطونه من جملة السحر المنهى عنه فكأنهم علموا مذمة السحر علماً كلياً ولم يتفطنوا لكون صنيعهم منه كما قالوا إن الفقيه يعلم كبرى القياس والقاضى والمفتى يعلمان صفراء وأن الفقيه كالصيدلانى والقاضى والمفتى كالطبيب وهذا الوجه الذى اخترناه . الثالث أن المراد لو كانوا يعلمون ما يتبعه من العذاب في الآخرة أى فهم ظنوا أن عدم الخلاف لا يستلزم العذاب وهذا قريب من الذى ذكرناه . الرابع أن المراد من العلم المنفى التفكير ومن المثبت العلم التريزى وهذا وجه بعيد جداً إذ لا يمكن أن يكون علمهم بأن من اكتسب السحر لا خلاق له علماً غريزياً فلو قيل العلم التصورى والعلم التصديق . وفى الجمع بين لقد علموا ولو كانوا يعلمون طباق عجيب .

وهناك جواب آخر مبنى على اختلاف معاد ضمير علموا وضميرى لو كانوا يعلمون فضمير لقد علموا راجع إلى الجن الذين يعلمون السحر وضمير لو كانوا يعلمون راجعان إلى الإنس الذين تعلموا السحر وشروا به أنفسهم، قاله قطرب والأخفش وبذلك صار الذين أثبت لهم العلم غير المنفى عنهم .

﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾¹⁰³

أى لو آمنوا بمحمد واتقوا الله فلم يقدموا على إنكار ما بشرت به كتبهم لكانت لهم مثوبة من عند الله ومثوبة الله خير من كل نفع حملهم على الكابرة .

ولو شرطية امتناعية اقترن بشرطها بأن مع التزام الفعل الماضى فى جملته على حد قول امرى القيس :

ولو أن ما أسمى لأدنى معيشة كفانى ولم أطلب قليل من المال

وأن مع صلتها فى محل مبتدأ عند جمهور البصريين وما فى جملة الصلة من السند والسند إليه أكمل الفائدة فأغنى عن الخبر . وقيل خبرها محذوف تقديره ثابت أى ولو لإيمانهم ثابت . وقوله لمثوبة يترجح أن يكون جواب لو فانه مقترن باللام التى يكثر اقتران جواب لو المثبت بها والجواب هنا جملة اسمية وهى لا تقع جواباً للو فى الغالب وكان هذا الجواب غير ظاهر الترتب والتعليق على جملة الشرط لأن مثوبة الله خير سواء آمن اليهود واتقوا أم لم يفعلوا . قال بعض النحاة الجواب محذوف أى لا يثبوا ومثوبة من عند الله خير . وعدل عنه صاحب الكشف فقال أوثرت الجملة الاسمية فى جواب لو على الفعلية لما فى ذلك من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها كما عدل عن النصب إلى الرفع فى سلام عليكم لذلك اهـ . ومراده أن تقدير الجواب لا يثبوا ومثوبة من الله خيراً لهم مما شروا به أنفسهم ، أو لمثوبة بالنصب على أنه مصدر بدل من فعله ، وكيفما كان فالفعل أوبدله يدلان على الحدوث فلا دلالة له على الدوام والثبات .

ولما كان المقام يقتضى حصول المثوبة وثباتها وثبات الخيرية لها ليحصل مجموع معان عدل عن النصب المؤذن بالفعل إلى الرفع لأن الجملة الاسمية لا تفيد الحدوث بل الثبوت

وينتقل من إفادتها الثبوت إلى إفادة الدوام والثبات فدلالة الآية على ثبات المثوبة بالعدل
عن نصب المصدر إلى رفعه كما في سلام عليكم والحمد لله ودلالاتها على ثبات نسبة الخيرية
للمثوبة من كون النسبة مستفادة من جملة اسمية فصارت الجملة بمنزلة جملتين لأن أصل المصدر
الآتي بدلا من فعله أن يدل على نسبة لفاعله فلو قيل لمثوبة بالنصب لكان تقديره لا يثبوا
لمثوبة فإذا حولت إلى المصدر المرفوع لزم أن تعتبر ما كان فيه من النسبة قبل الرفع، ولما كان
المصدر المرفوع لا نسبة فيه علم السامع أن التقدير لمثوبة لهم كما أنك إذا قلت سلاماً وحمداً
علم السامع أنك تريد سلمتُ سلاماً وحمدتُ حمداً، فإذا قلت سلام وحمد كان التقدير سلام
مني وحمد مني، وهذا وجه تنظير الكشف وقرينة كون هذا المصدر في الأصل منصوباً
وقوعه جواباً للو المتأصل في الفعلية، ثم إذا سمع قوله خير علم السامع أنه خبر عن المثوبة بعد
تحويلها فاستفاد ثبات الخيرية ولهذا لم يتعرض صاحب الكشف لبيان إفادة الجملة ثبات
الخيرية للمثوبة لأنه لصراحته لا يحتاج للبيان فإن كل جملة اسمية تدل على ثبات خبرها
لمبتدئها .

وبهذا ظهر الترتب لأن المقصود من الإخبار عن المثوبة بأنها خير أنها تثبت لهم لو آمنوا .
وعندي وجه آخر وهو أن يقال إن قوله «لمثوبة من عند الله خير» دليل الجواب بطريقة
التعريض فإنه لما جعل معلقاً على قوله «لو آمنهم آمنوا» واتقوا علم أن في هذا الخبر شيئاً يهمهم
ولما كانت لو امتناعية ووقع في موضع جوابها جملة خبرية تامة علم السامع أن هذا الخبر
ممتنع ثبوته لمن امتنع منه شرط لو فيكون تنكيلاً عليهم وتعليحاً بهم .

وقد قيل إن لو للتمنى على حد لو أن لنا كرة . والتحقيق أن لو التي للتمنى هي لو الشرطية
أشربت معنى التمني لأن الممتنع يتمنى إن كان محبوباً * ولأحب شيء إلى الإنسان ما منعنا *
واستدل على هذا بأنها إذا جاءت للتمنى أجبت جوابين جواباً منصوباً كجواب ليت وجواباً
مقترناً باللام كجواب الامتناعية كقول المراهل :

فلو نبش المقابر عن كليب فيخبر بالذنائب أي زير

ويوم الشعثمين لقر عيننا وكيف لقاء من تحت القبور

فأجيب بقوله فيخبر وقوله لقر عيننا . والتمنى على تقديره مجاز من الله تعالى عن الدعاء

للإيمان والطاعة أو تمثيل لحال الداعي لذلك بحال التمني فاستعمل له المركب الموضوع

للتمنى أو هو ما لو نطق به العربى فى هذا المقام لنطق بالتمنى على نحو ما قيل فى قوله تعالى « لعلكم تتقون » ونحوه . وعلى هذا الوجه يكون قوله اثوبة مستأنفا واللام للقسام .

والثوبة اسم مصدر أثناب إذا أعطى الثواب والثواب الجزاء الذى يعطى لخير المعطى ويقال ثوب وأثنوب بمعنى أثناب فالثوبة على وزن المفعولة كالصدوقة والمشورة والمكرهه .

وقوله لو كانوا يعلمون شرط ثان محذوف الجواب لدلالة ما تقدم عليه وحذف مفعول يعلمون لدلالة لثوبة من الله خير ، أى لو كانوا يعلمون مثوبة الله لما اشتروا السحر .

وليس تكرير اللفظة أو الجملة فى فواصل القرآن بإيطاء لأن الإيطاء إنما يعاب فى الشعر دون النثر لأن النثر إنما يعتد فيه بمطابقة مقتضى الحال وفائدة هذا التكرير التسجيل عليهم بأنهم لا يعلمون ما هو النفع الحق .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا
وَاللَّكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ 104

يتعين فى مثل هذه الآية (١) تطلب سبب نزولها ليظهر موقعها ووجه معناها فإن النهى عن أن يقول المؤمنون كلمة لا ذم فيها ولا سخف لا بد أن يكون لسبب وقد ذكروا فى سبب نزولها أن المسلمين كانوا إذا ألقى عليهم النبى صلى الله عليه وسلم الشريعة والقرآن يتطلبون منه الإعادة والتأني فى إلقائه حتى يفهموه ويعوه فكانوا يقولون له راعنا يارسول الله أى لا تتخرج منا وارفق وكان المنافقون من اليهود يشتمون النبى صلى الله عليه وسلم فى خلواتهم سرا وكانت لهم كلمة بالعبرائية تشبه كلمة راعنا بالعربية ومعناها فى العبرانية سب وقيل معناها لا سمعت دعاء فقال بعضهم لبعض كنا نسب محمدا سرا فأعلنوا به الآن أو قالوا هذا وأرادوا به اسم فاعل من رعن إذا اتصف بالرعونة وسيأتى فكانوا يقولون هاته الكلمة مع المسلمين ناوين بها السب فكشفهم الله وأبطل عملهم بنهى المسلمين عن قول هاته الكلمة حتى ينتهى المنافقون عنها ويعلموا أن الله أطلع نبيه على سرهم .

(١) أى مثلها من الآيات التى نزلت فى أحوال معينة ولم يشرح فى أثناءها ما يفصح عن سبب نزولها لإيجازا واستغناء بعلم المخاطبين بها يوم نزولها بالسبب الذى أوجب نزولها ، فإذا لم ينقل السبب لمن لم يحضره لم يعلم المراد منها .

ومناسبة نزول هاته الآية عقب الآيات المقدمة في السحر وما نشأ عن ذمه أن السحر كما قدمنا راجع إلى التمويه وأن من ضروب السحر ما هو تمويه ألفاظ وما مبناه على اعتقاد تأثير الألفاظ في المسحور بحسب نية الساحر وتوجهه النفسى إلى المسحور، وقد تأصل هذا عند اليهود واقتنعوا به في مقاومة أعدائهم . ولما كان أذى الشخص بقول أو فعل لا يعلم مغزاهما خطابه بلفظ يفيد معنى ومقصود التكلم منه أذى، أو كإهانة صورته أو الوطء على ظله كل ذلك راجعاً إلى الاكتفاء بالنية والتوجه في حصول الأذى كان هذا شبيهاً ببعض ضروب السحر ولذلك كان من شعار من استهواهم السحر واشتروه ناسب ذكر هاته الحالة من أحوالهم عقب الكلام على افتتانهم بالسحر وحبه دون بقية ما تقدم من أحوالهم وهاته المناسبة هي موجب التعقيب في الذكر . وإنما فصلت هذه الآية عما قبلها لاختلاف الغرضين لأن هذه في تأديب المؤمنين ثم يحصل منه التعريض باليهود في تفاقهم وأذاهم والإشعار لهم بأن كيدهم قد أطلع الله عليه نبيه وقد كانوا يعدون تفتن المسحور للسحر يبطل أثره فأشبهه التفتن للنوايا الخبيثة وصريح الآيات قبلها في أحوالهم الدينية المنافية لأصول دينهم ولأن الكلام المفتتح بالنداء والتنبيه ونحوه نحو « يا أيها الناس » ويازيد وألا ونحوها لا يناسب عطفه على ما قبله وينبئ أن يعتبر افتتاح كلام بحيث لا يعطف إلا بالفاء إذا كان مترتباً عما قبله لأن العطف بالفاء بعيد عن العطف بالواو وأوسع من جهة التناسب .

وراعنا أمر من راعاه يراعيه وهو مبالغة في رعاه يرعاه إذا حرسه بنظره من الهلاك والتلف وراعى مثل رعى قال طرفه * خذول تراعى ربياً بخميلة * وأطلق مجازاً على حفظ مصلحة الشخص والرفق به ومراقبة نفعه وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية ومنه رعاك الله ورعى ذمامه، فقول المسلمين للنبي صلى الله عليه وسلم راعنا هو فعل طلب من الرعى بالمعنى المجازى أى الرفق والمراقبة أى لا تتخرج من طلبنا وارفق بنا . وقوله « وقولوا انظرونا » أبدلهم بقولهم « راعنا » كلمة تساويها في الحقيقة والمجاز وعدد الحروف والمقصود من غير أن يتذرع بها الكفار لأذى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا من أبدع البلاغة فإن نظر في الحقيقة بمعنى حرس وصار مجازاً على تدبير المصالح، ومنه قول الفقهاء هذا من النظر، والمقصود منه الرفق والمراقبة في التيسير فيتعين أن قوله « انظرونا » بضم همزة الوصل وضم الظاء وأنه من النظر لا من الانتظار .

وقد دلت هذه الآية على مشروعية أصل من أصول الفقه وهو من أصول المذهب المالكي يلقب بسد الذرائع وهي الوسائل التي يتوسل بها إلى أمر محظور .

وقوله تعالى « واسمعوا » أريد به سماع خاص وهو الوعى ومزيد التلقى حتى لا يحتاجوا إلى طلب المراجعة أو النظر وقيل أراد من اسمعوا امتثلوا لأوامر الرسول قاله ابن عطية وهو أظهر .

وقوله « وللكافرين عذاب أليم » التعريف للمهد والمراد بالكافرين اليهود خاصة أى تأدبوا أنتم مع الرسول ولا تتأسوا باليهود فى أقوالهم « فلهم عذاب أليم » والتعبير بالكافرين دون اليهود زيادة فى ذمهم وليس هنا من التذليل لأن الكلام السابق مع المؤمنين فلا يصلح ما بعده من تعميم حكم الكافرين لتذليل ما قبله .

﴿ مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ 105

فصله عما قبله باختلاف الفرضين لأن الآية قبله فى تأديب المؤمنين مع التعريض باليهود وهذه الآية لبيان حسد اليهود وغيرهم للمسلمين ووجه المناسبة بين الآيتين ظاهر لاتحاد المال ولأن الداعى للسب والأذى هو الحسد .

وهذه الآية رجوع إلى كشف السبب الذى دعا لامتناع اليهود من الإيمان بالقرآن لما قيل لهم آمنوا بما أنزل الله فقالوا نؤمن بما أنزل علينا أى ليس الصارف لهم تمسكهم بما أنزل إليهم بل هو الحسد على ما أنزل على النبيء والمسلمين من خير ، فبين أدلة نفي كون الصارف لهم هو التصلب والتمسك بدينهم بقوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » وما تخلل ذلك ونشأ عنه من المجادلات وبيان إعراضهم عن أوامر دينهم واتباعهم السحر وبين الآن حقيقة الصارف عن الإيمان بالقرآن والموجب للشم وقول البهتان ليتخلص من ذلك إلى بيان النسخ .

والود بضم الواو المحبة ومن أحب شيئاً تمناء فليس الود هو خصوص التمنى ولا المحبة

الفرطة كما حققه الراغب . وذكر الذين كفروا هنادون اليهود لقصد شمول هذا الحكم اليهود والنصارى معاً تمهيداً لما يأتي من ذكر حكمة النسخ ومن قوله « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى » الآيات . ونبه بقوله « الذين كفروا من أهل الكتاب » دون ما يود أهل الكتاب على أنهم لم يتبعوا كتابهم لأن كتبهم تأمرهم باتباع الحق حيثما وجدوه وبالإيمان بالنبي المقفى على آثارهم وفي التوراة والإنجيل مواضع كثيرة فيها أخذ الميثاق على ذلك فلما حسدوا النبي صلى الله عليه وسلم على النبوة وحسدوا المسلمين فقد كفروا بما أمرت به كتبهم وبهذا تخلص الكلام إلى الجمع بين موعظة النصارى مع موعظة اليهود .

ولما كان ما اقتضاه الحال من التعبير بقوله « الذين كفروا من أهل الكتاب » قد يوهم كون البيان قيداً وأن الكافرين من غير أهل الكتاب لا يحسدون المسلمين عطف عليه قوله « ولا المشركين » كالا حتراس وليكون جمعاً للحكم بين الجميع فيكون له حظ في التمهيد لقوله فيما يأتي « ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه » وقرأ الجمهور أن ينزل بتشديد الزاى مفتوحة والتعبير بالتنزيل دون الإزال لحكاية الواقع إذ القرآن نزل منجماً لتسهيل حفظه وفهمه وكتابته وللتيسير على المكلفين في شرع الأحكام تدريجاً . وقرأ ابن كثير وابن عمرو بتخفيف الزاى مفتوحة أيضاً وذلك على أن نفى ودادتهم متعلق بمطلق إزال القرآن سواء كان دفعة أو منجماً .

والخير النعمة والفضل ، قال النابغة * فلست على خير أذاك بحاسد * وأراد به هنا النبوة وما أيدها من الوحي والقرآن والنصر وهو المعبر عنه بالرحمة في قوله « والله يختص برحمته » . وقوله « والله يختص برحمته من يشاء » عطف على « ما يود » ليتضمنه أن الله أراد ذلك وإن كانوا هم لا يريدونه . والرحمة هنا مثل الخير المنزل عليهم وذلك إدماج للامتنان عليهم بأن ما نزل عليهم هو رحمة بهم ومعنى الاختصاص جعلها لأحد دون غيره لأن أصل الاختصاص والتخصيص راجع إلى هذا المعنى أعني جعل الحكم خاصاً غير عام سواء خص واحداً أو أكثر ومفعول المشيئة محذوف كما هو الشأن فيه إذا تقدم عليه كلام أو تأخر عنه أى من يشاء اختصاصه بالرحمة . والمشيئة هي الإرادة ولما كانت إرادة الله تتعلق بالمراد على وفق علمه تعالى

كانت مشيئته أى إرادته جارية على وفق حكمته التى هى من كفايات علم الله تعالى فهى من تعلقات العلم الإلهى بإبراز الحوادث على ما ينبغى وقد تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى «.إنك أنت العليم الحكيم» فالله يختص برحمته من علم أنه حقيق بها لا سيما الرحمة المراد منها النبوة فإن الله يختص بها من خلقه قابلاً لها فهو يخلقه على صفاء سريرة وسلامة فطرة صالحة لتلقى الوحي شيئاً فشيئاً قال تعالى « ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً » وقال «الله يعلم حيث يجعل رسالاته» ولذلك لم تكن النبوة حاصلة بالاكْتِسَاب لأن الله يخلق للنبوة من أرادها لخطر أمرها بخلاف غيرها من الفضائل فهو ممكن الاكتساب كالصلاح والعلم وغيرها فرب فاسق صاحت حاله ورب جاهل مطبق صار عالماً بالسمى والاكتساب ومع هذا فلا بد لصاحبها من استعداد فى الجملة ثم وراء ذلك التوفيق وعناية الله تعالى بعبده . ولما كانت الاستعدادات لمراتب الرحمة من النبوة فما دونها غير بادية للناس طوى بساط تفصيلها لتعذره ووكل إلى مشيئة الله التى لا تتعلق إلا بما علمه واقتضته حكمته سبحانه رفقا بأفهام المخاطبين .

وقوله « والله ذو الفضل العظيم» تذييل لأن الفضل يشمل إعطاء الخير والمعاملة بالرحمة، وتنبيه على أن واجب مرید الخير التعرض لفضل الله تعالى والرغبة إليه فى أن يتجلى عليه بصفة الفضل والرحمة فيتخلى عن المعاصى والخبائث ويتحلى بالفضائل والطاعات عسى أن يحبه ربه وفى الحديث الصحيح «تعرف إلى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة» .

﴿ مَا تَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾

مناسبة هذه الآية للآيات قبلها أن اليهود اعتذروا عن إعراضهم عن الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم بقولهم « نؤمن بما أنزل علينا » وأرادوا به أنهم يكفرون بغيره وهم فى عذرهم ذلك يدعون أن شريعتهم لا تنسخ ويقولون إن محمداً وصف التوراة بأنها حق وأنه جاء مصداقاً لها فكيف يكون شرعه مبطلاً للتوراة ويموهون على الناس بما سموه البداء وهو لزوم أن يكون الله تعالى غير عالم بما يحسن تشريعه وأنه يبدو له الأمر ثم يعرض عنه ويبدل شريعة بشرية . وقد قدمنا أن الله تعالى رد عليهم عذرهم وفضحهم بأنهم ليسوا متمسكين بشريعهم حتى يتصلبوا فيه وذلك من قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل » وقوله « قل

إن كانت لكم الدار الآخرة « إلخ وبأنهم لا داعي لهم غير الحسد بقوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب » إلى قوله « ذو الفضل العظيم » النبي أن العلة هي الحسد . فلما بين الرد عليهم في ذلك كله أراد نقض تلك السفسطة أو الشبهة التي راموا ترويحها على الناس بمنع النسخ . والمقصد الأصلي من هذا هو تعليم المسلمين أصلاً من أصول الشرائع وهو أمل النسخ الذي يطرأ على شريعة بشرية بعدها ويطرأ على بعض أحكام شريعة بأحكام تبطلها من تلك الشريعة . ولكون هذا هو المقصد الأصلي عدل عن مخاطبة اليهود بالرد عليهم ووجه الخطاب إلى المسلمين كما دل عليه قوله « ألم تعلم » وعطفه عليه بقوله « أم تريدون أن تسألوا رسولكم » ولقوله « ما ننسخ من آية » ولم يقل من شريعة . وفي هذا إعراض عن مخاطبة اليهود لأن تعليم المسلمين أهم وذلك يستتبع الرد على اليهود بطريق المساواة لأنه إذا ظهرت حكمة تغيير بعض الأحكام لمصلحة تظهر حكمة تغيير بعض الشرائع .

وقد ذكر بعض المفسرين لهاته الآية سبب نزول ، ففي الكشف والعالم نزلت لما قال اليهود ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ، وفي تفسير القرطبي أن اليهود طعنوا في تغيير القبلة وقالوا إن محمداً يأمر أصحابه بشيء وينهاهم عنه فما كان هذا القرآن إلا من جهته ولذلك يخالف بعضه بعضاً .

وقرأ الجمهور ننسخ بفتح النون الأولى وفتح السين وهو أصل مضارع نسخ ، وقرأ ابن عامر بضم النون الأولى وكسر السين على أنه مضارع أنسخ مهموزاً بهمزة التعدية أي نأمر بنسخ آية .

وما شرطية وأصلها الموصولة أشربت معنى الشرط فلذلك كانت اسماً للشرط يستحق إعراب المفاعيل وتبين بما يفسر إبهامها وهي أيضاً توجب إبهاماً في أزمان الربط لأن الربط وهو التعليق لما نيظ بمبهم صار مبهماً فلا تدل على زمن معين من أزمان تعليق الجواب على الشرط وربطه به .

ولمن آية بيان لما . والآية في الأصل الدليل والشاهد على أمر .

قال الحرث بن حنظلة :

مَنْ لَنَا عِنْدَهُ مِنَ الْخَيْرِ آيَا تٌ ثَلَاثٌ فِي كُلِّ قَضَاءٍ

ووزنها فعلة بتحريك العين عند الخليل وعينها ياء أو واو قلبت ألفا لتحركها وافتتاح ما قبلها والنسبة إليها آي أو آوى . ثم أطلقت الآية على المعجزة لأنها دليل صدق الرسول قال تعالى « وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً » . وتطلق الآية على القطعة من القرآن المشتعلة على حكم شرعى أو موعظة أو نحو ذلك وهو إطلاق قرآنى قال تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون » ويؤيد هذا أن من معانى الآية فى كلام العرب الأمانة التى يعطيها الرسل للرسول ليصدقها المرسل إليه وكانوا إذا أرسلوا وصاية أو خبراً مع رسول أرفقوه بأمانة يسمونها آية لاسيما الأسير إذا أرسل إلى قومه برسالة كما فعل ناشب الأعور حين كان أسيراً فى بنى سعد بن مالك وأرسل إلى قومه بلعبر رسالة وأراد تحذيرهم بما يبيته لهم أعداؤهم الذين أسروه فقال للرسول قل لهم كذا بآية ما أكلت معكم حيساً . وقال سحيم العبد :

أَلَكْنِي إِلَيْهَا عَمَرَكَ اللَّهُ يَافْتَى بَآيَةٍ مَا جَاءَتْ إِلَيْنَا نَهَادِيَا

ولذا أيضاً سموا الرسالة آية تسمية للشيء باسم مجاوره عرفاً . والمراد بالآية هنا حكم الآية سواء أزيل لفظها أم أبقى لفظها لأن المقصود بيان حكمة إبطال الأحكام لا إزالة ألفاظ القرآن .

والنسخ إزالة الشيء بشيء آخر قاله الراغب، فهو عبارة عن إزالة صورة أو ذات وإثبات غيرها عوضها تقول نسخت الشمس الظل لأن شعاعها أزال الظل وخلفه فى موضعه ونسخ الظل الشمس كذلك لأن خيال الجسم الذى حال بين الجسم المستنير وبين شعاع الشمس الذى أناره قد خلف الشعاع فى موضعه ويقال نسخت ما فى الخلية من النحل والعسل إلى خلية أخرى، وقد يطلق على الإزالة فقط دون تعويض كقولهم نسخت الريح الأثر وعلى الإثبات لكن على إثبات خاص وهو إثبات المزيل، وأما أن يطلق على مجرد الإثبات فلا أحسبه صحيحاً فى اللغة وإن أومه ظاهر كلام الراغب وجعل منه قولهم نسخت الكتاب إذا خطت أمثال حروفه فى صحيفتك إذ وجدوه إثباتاً محضاً لكن هذا توهم لأن إطلاق النسخ على محاكاة حروف الكتاب إطلاق مجازى بالصورة أو تمثيلية بتشبيه الحالة بحالة من يزيل الحروف من الكتاب الأصل إلى الكتاب المنتسخ ثم جاءت من ذلك النسخة قال تعالى « أنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » وقال « وفى نسختها هدى ورحمة » وأما قولهم

الولد نسخة من أبيه فجاز على مجاز . ولا يطلق النسخ على الزوال بدون إزالة فلا تقول نسخ الليل النهار لأن الليل ليس بأمر وجودي بل هو الظلمة الأصلية الحاصلة من انعدام الجرم النير .

والمراد من النسخ هنا الإزالة وإثبات العوض بدليل قوله «نأت بخير منها أو مثلها» وهو المعروف عند الأصوليين بأنه رفع الحكم الشرعي بخطاب نخرج التشريع المستأنف إذ ليس برفع وخرج بقولنا الحكم الشرعي رفع البراءة الأصلية بالشرع المستأنف .

إذ البراءة الأصلية ليست حكماً شرعياً بل هي البقاء على عدم التكليف الذي كان الناس عليه قبل مجيء الشرع بحيث إن الشريعة لا تتعرض للتنصيص على إباحة المباحات إلا في مظنة اعتقاد تحريمها أو في موضع حصر المحرمات أو الواجبات ، فالأول نحو قوله : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم » في التجارة في الحج حيث ظن المسلمون تحريم التجارة في عشر ذي الحجة كما كانت عليه الجاهلية بعد الانصراف من ذي الحجاز^(١) ، كمسيأتي ، ومثال الثاني قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » بعد ذكر النساء المحرمات وقوله «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم» لحصر وجوب الإمساك في خصوص زمن النهار . وفهم من قولهم في التعريف رفع الحكم أن ذلك الحكم كان ثابتاً لولا رفعه وقد صرح به بعضهم ولذلك اخترنا زيادة قيد في التعريف وهو رفع الحكم الشرعي المعلوم دوامه بخطاب يرفعه ليخرج عن تعريف النسخ رفع الحكم الشرعي المنعني بقاية عند انتهاء غايته ورفع الحكم المستفاد من أمر لا دليل فيه على التكرار . وحيث تبينت حكمة نسخ الآيات علم منه حكمة نسخ الشرائع بعضها ببعض وهو الذي أنكروه وأنكروا كون الإسلام قد نسخ التوراة وزعموا أن دوام التوراة مانع من الإيمان بالإسلام كما قالوا تؤمن بما أنزل علينا وهو أحوال : الأول مجيء شريعة لقوم مجيئاً مؤقتاً لمدة حياة الرسول المرسل بها

(١) ذلك أن العرب كانوا إذا انصرفوا من سوق ذي الحجاز ليلة التروية يحرمون البيع إلى انقضاء الحج قال النابغة يذكرك ناقته :

كادت تساقطني رحلى وميثرتي	بذي الحجاز ولم تحسس به نفما
من صوت حرمية قالت وقد ظعنوا	هل في غميمكم من يشتري أدما
قالت لها وهي تسمى تحت لبثها	لا تحطمنك إن البيع قد زرما

فإذا توفي ارتفعت الشريعة كشرية نوح وإبراهيم وشريعة يوسف وشريعة شعيب قال تعالى « ولقد جاءكم يوسف » إلى قوله « إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا » وبقى الناس في فترة وكان لكل أحد يريد الاهتداء أن يتبع تلك الشريعة أو بعضها كما كانوا يتبعون شريعة إبراهيم فإذا جاءت شريعة بعدها فليست الثانية بناسخة للأولى في الحقيقة ولكنها نسخ يخير الناس في متابعتها الذي كان لهم في زمن الفترة كما إذا كانت عبس مثلاً يجوز لها اتباع شريعة إبراهيم فلما جاءهم خالد بن سنان بشريعته تعين عليهم اتباعه . الثاني أن تجيء شريعة لقوم مأمورين بالدوام عليها كشرع موسى ثم تجيء بعدها شريعة ليست رافعة لتلك الشريعة بأسرها ولكنها ترفع بعض أحكامها وتثبت بعضها كشرعية عيسى فهذه شريعة ناسخة في الجملة لأنها تنسخ بعضها وتفسر بعضاً ، فالمسيح رسول نسخ بعض التوراة وهو مانص على نسخه وأما غيره فباق على أحكام التوراة فهو في معظمها مبين ومذكر ومفسر كمن سبقه من أنبياء بني إسرائيل مثل أشعيا وأرميا و زكرياء الأول ودانيال وأضرابهم ولا يخالف هذا النوع نسخ أحكام شريعة واحدة إلا بكونه بواسطة رسول ثان . الثالث تجيء شريعة بعد أخرى بحيث تبطل الثانية الأولى إبطالا عاماً بحيث تعد تلك الشريعة باطلة سواء في ذلك الأحكام التي نصت الشريعة الثانية فيها بشيء . يخالف ما في الأولى أم فيما سككت الشريعة الثانية عنه وهذا هو الإسلام بالنسبة لما تقدمه من الشرائع فإنه رفع الشرائع كلها بحيث لا يجوز لأحد من المسلمين أن يتلقى شيئاً من الشرائع السالفة فيما لم يتكلم الإسلام فيه بشيء بل يأخذ أحكام ذلك بالاستنباط والقياس وغير ذلك من طرق أصول الإسلام وقد اختلف في أن شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد ناسخ لكن ذلك الخلاف ناظر إلى دليل آخر وهو قوله تعالى « فبهداهم اقتده » .

وقوله « أو ننسها » قرأه نافع وابن عامر وعاصم وحزمة والكسائي ويعقوب وأبو جعفر وخلف ننسها بنون مضمومة في أوله وبسین مكسورة ثم هاء . وقرأه ابن كثير وأبو عمرو ننسأها بنون مفتوحة في أوله وبسین مفتوحة وبعدها همزة ساكنة ثم هاء فعلى قراءة ترك الهمز فهو من النسيان والهمزة للتعدي ومفعوله محذوف للعموم أى ننس الناس إياها وذلك بأمر النبي صلى الله عليه وسلم بترك قراءتها حتى ينساها المسلمون ، وعلى قراءة الهمز فالمعنى أو تؤخرها أى تؤخر تلاوتها أو تؤخر العمل بها والمراد إبطال العمل بقراءتها أو بحكمها

فكفى عنه بالنسء وهو قسم آخر مقابل للنسخ وهو أن لا يذكر الرسول الناس بالعمل بحكم مشروع ولا يأمر من يتركه بقضائه حتى ينسى الناس العمل به فيكون ذلك إبطالا للحكم لأنه لو كان قائماً لما سكنت الرسول عن إعادة الأمر به ولما أقر تاركه عند موجب العمل به ولم أجدهذا مثالا في القرآن ونظيره في السنة قول رسول الله «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره» عند من يقول إن النهي فيه للتحريم وهو قول أبي هريرة ولذلك كان يذكر هذا الحديث ويقول مالى أراكم عنها معرضين والله لأرمين بها بين أظهركم . ومعنى النسء مشعر بتأخير يقببه إبرام وحينئذ فالمعنى بقاء الحكم مدة غير منسوخ أو بقاء الآية من القرآن مدة غير منسوخة . أو يكون المراد إنساء الآية بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقوع ذلك بعد حين والاحتمالات المفروضة في نسخ حكم من الشريعة تتأثى في نسخ شريعة بشرعية وإنساءها أو نسئها .

وقوله «نأت بخير منها أو مثلها» جواب الشرط وجمله جواباً مشعر بأن هذين الحالين وهما النسخ والإنساء أو النسء لا يفارقان حالين وهما الإتيان في وقت النسخ ووقت الإنساء بشيء هو خير من المنسوخ أو مثله أو خير من المنسى أو المنسوء أو مثله فالمأتى به مع النسخ هو الناسخ من شريعة أو حكم والمأتى به مع الإنساء من النسيان هو الناسخ أيضاً من شريعة أو حكم أو هو ما يجيء من الأحكام غير ناسخ ولكنه حكم مخالف ينزل بعد الآخر والمأتى به مع النسء أى التأخير هو ما يقارن الحكم الباقي من الأحكام النازلة في مدة عدم النسخ .

وقد أجملت جهة الخيرية والمثلية لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن فتجده مراداً إذ الخيرية تكون من حيث الاشتغال على ما يناسب مصلحة الناس ، أو ما يدفع عنهم مضرة ، أو ما فيه جلب عواقب حميدة ، أو ما فيه ثواب جزيل ، أو ما فيه رفق بالكافرين ورحمة بهم في مواضع الشدة وإن كان حملهم على الشدة قد يكون أكثر مصلحة . وليس المراد أن كل صورة من الصور المفروضة في حالات النسخ والإنساء أو النسء هى مشتملة على الخير والمثل معاً وإنما المراد أن كل صورة منهما لا تخلو من الاشتغال على الخير منها أو المثل لها فلذلك جىء بأو في قوله «بخير منها أو مثلها» فهى مفيدة لأحد الشئيين مع جواز الجمع .

وتحقيق هاته الصور بأيديكم ، ولنضرب لذلك أمثالا ترشد إلى المقصود وتغني عن البقية مع عدم التزام الدرج على القول الأصح فنقول : (١) نسخ شريعة مع الإتيان بخير منها كنسخ التوراة والإنجيل بالإسلام . (٢) نسخ شريعة مع الإتيان بمثلها كنسخ شريعة هود بشريعة صالح فإن لكل فائدة مماثلة للأخرى في تحديد أحوال أمتين متقاربتى العوائد والأخلاق فهود نهام أن ينوا بكل ريع آية يعشون وصالح لم ينه عن ذلك ونهى عن التعرض للناقة بسوء . (٣) نسخ حكم في شريعة بخير منه مثل نسخ كراهة الخمر الثابتة بقوله « قل فيهما إثم كبير ومنافع » بتحريمها بتاتا فهذه النسخة خير من جهة المصلحة دون الرفق وقد يكون النسخ خيراً في الرفق كنسخ تحريم الأكل والشرب وقربان النساء في ليل رمضان بعد وقت الإفطار عند الغروب إذا نام الصائم قبل أن يتعشى بقوله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى قوله - من الفجر » قال في الحديث في صحيح البخارى ففرح المسلمون بنزولها . (٤) نسخ حكم في الشريعة بحكم مثله كنسخ الوصية للوالدين والأقربين بتعيين الفرائض والكل نافع للكل في إعطائه مالا وكنسخ فرض خمسين صلاة بخمس صلوات مع جعل ثواب الخمسين فقد تماثلتا من جهة الثواب ، وكنسخ آية « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين » بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » إلى قوله « وأن تصوموا خير لكم » فأثبت كون الصوم خيراً من الفدية . (٥) إنساء بمعنى التأخير لشريعة مع محيى خير منها ، تأخير ظهور دين الإسلام في حين الإتيان بشرائع سبقتها كل واحدة منها هي خير بالنسبة للأمة التى شرعتها والعصر الذى شرعت فيه فإن الشرائع تأتى للناس بما يناسب أحوالهم حتى يتهيأ البشر كلهم لقبول الشريعة الخاتمة التى هي الدين عند الله فالخيرية هنا ببعض معانيها وهي نسبية . (٦) إنساء شريعة بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقوعه بعد حين ومع الإتيان بمثلها كتأخير شريعة عيسى في وقت الإتيان بشريعة موسى وهي خير منها من حيث الاشتمال على معظم المصالح وما تحتاج إليه الأمة . (٧) إنساء بمعنى تأخير الحكم المراد مع الإتيان بخير منه كتأخير تحريم الخمر وهو مراد مع الإتيان بكراهته أو تحريمه في أوقات الصلوات فقط فإن المأتى به خير من التحريم من حيث الرفق بالناس في حملهم على مفارقة شئ افتتنوا بمحبته . (٨) إنساء شريعة بمعنى بقائها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها أى أوسع وأعم مصلحة وأكثر

ثوابا لكن في أمة أخرى أو بمثلها كذلك . (٩) إن شاء آية من القرآن بمعنى بقائها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها في باب آخر أى أعم مصلحة أو بمثلها في باب آخر أى مثلها مصلحة أو ثوابا مثل تحريم الخمر في وقت الصلوات وينزل في تلك المدة تحريم البيع في وقت صلاة الجمعة . (١٠) نسيان شريعة بمعنى اضمحلالها كشرية آدم ونوح مع مجيء شريعة موسى وهى أفضل وأوسع وشريعة إدريس مثلاً وهى مثل شريعة نوح . (١١) نسيان حكم شريعة مع مجيء خير منه أو مثله ، كان فيما نزل عشر رضعات معلومات يحرمن ، فنسخن بخمس معلومات ثم نسيا معاً وجاءت آية « وأخواتكم من الرضاعة » على الإطلاق والكل متماثل في إثبات الرضاعة ولا مشقة على المكلفين في رضعة أو عشر لقرب المقدار .

وقيل المراد من النسيان الترك وهو حينئذ يرجع معناه وصوره إلى معنى وصور الإنشاء بمعنى التأخير .

والمقصد من قوله تعالى « نأت بخير منها أو مثلها » إظهار منتهى الحكمة والرد عليهم بأنهم لا يهمهم أن تنسخ شريعة بشرية أو حكم في شريعة بحكم آخر ولا يقدر ذلك في علم الله تعالى ولا في حكمته ولا ربوبيته لأنه ما نسخ شرعاً أو حكماً ولا تركه إلا وهو قد عوض الناس ما هو أنفع لهم منه حينئذ أو ما هو مثله من حيث الوقت والحال ، وما آخر حكماً في زمن ثم أظهره بعد ذلك إلا وقد عوض الناس في إبان تأخيره ما يسد مسده بحسب أحوالهم ، وذلك مظهر الربوبية فإنه رب الخلق ويحملهم على مصالحهم مع الرفق بهم والرحمة ، ومراد الله تعالى في تلك الأزمنة والأحوال كلها واحد وهو حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم أحوالهم من الاختلال بحسب العصور والأمم والأحوال إلى أن جاء بالشرعية الخاتمة وهى مراد الله تعالى من الناس ولذلك قال « إن الدين عند الله الإسلام » وقال أيضاً « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » الآية .

والظاهر أن الإتيان بخير أو بمثل راجع إلى كل من النسخ والإنشاء فيكون الإتيان بخير من المنسوخة أو المنسأة أو بمثلها وليس الكلام من ألف والنشر . فقوله تعالى « نأت بخير منها أو مثلها » هو إما إتيان تعويض أو إتيان تعزيز . وتوزيع هذا

الضابط على الصور المتقدمة غير عزيز . والمعنى إنا لم نترك الخلق في وقت سدى . وأن ليس في النسخ ما يتوهم منه البدا .

وفي الآية إيجاز بديع في التقسيم قد جمع هاته الصور التي سمعتموها وصورا تنشق منها لا أسألكموها لأنه ما فرضت منها صورة بعد هذا إلا عرفتموها .

ومما يقف منه الشعر ولا ينبغي أن يوجه إليه النظر ما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى « ننسها » أنه إن شاء الله تعالى المسلمين للآية أو للسورة، أي إذهابها عن قلوبهم أو إنساؤه النبي صلى الله عليه وسلم إياها فيكون نسيان الناس كلهم لها في وقت واحد دليلا على النسخ واستدلوا لذلك بحديث أخرجه الطبراني بسنده إلى ابن عمر : قال قرأ رجلان سورة أقرأهما إياها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف فغديا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرا ذلك له فقال لهما إنها مما نسخ وأنسى فاهلوا عنها . قال ابن كثير هذا الحديث في سنده سليمان بن أرقم وهو ضعيف وقال ابن عطية هذا حديث منكر أغرب به الطبراني وكيف خفى مثله على أئمة الحديث . والصحيح أن نسيان النبي ما أراد الله نسخه ولم يرد أن يثبت قرآنا جائز ، أي لكنه لم يقع فأما النسيان الذي هو آفة في البشر فالنبي معصوم عنه قبل التبليغ ، وأما بعد التبليغ وحفظ المسلمين له فجائز وقد روى أنه أسقط آية من سورة في الصلاة فلما فرغ قال لأبي لم لم تذكرني قال حسبت أنها رفعت قال لا ولكن نسيته . والحق عندي أن النسيان المارض الذي يتذكر بعده جائز ولا تحمل عليه الآية لمنافاته لظاهر قوله ، نأت بخير منها أو مثلها ، وأما النسيان المستمر للقرآن فأحسب أنه لا يجوز . وقوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى » دليل عليه وقوله « إلا ما شاء الله » هو من باب التوسعة في الوعد وسيأتي بيان ذلك في سورة الأعلى . وأما ما ورد في صحيح مسلم عن أنس قال كنا نقرأ سورة نشبهها في الطول براءة فانسيته غير أني حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتغى لهما ثالثا وما يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب اه . فهو غريب وتأويله أن هنالك سورة نسخت قراءتها وأحكامها ، ونسيان المسلمين لما نسخ لفظه من القرآن غير عجيب على أنه حديث غريب اه .

وقد دلت هذه الآية على أن النسخ واقع وقد اتفق علماء الإسلام على جواز النسخ ووقوعه ولم يخالف في ذلك إلا أبو مسلم الأصفهاني محمد بن بحر فقليل إن خلافه لفظي وتفصيل

الأدلة في كتب أصول الفقه. وقد قسموا نسخ أدلة الأحكام ومدلولاتها إلى أقسام: نسخ التلاوة والحكم معاً وهو الأصل ومثله بما روى عن أبي بكر كان فيما أنزل لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم. ونسخ الحكم وبقاء التلاوة وهذا واقع لأن إبقاء التلاوة يقصد منه بقاء الإعجاز ببلاغة الآية ومثاله آية أن يكن منكم عشرون صابرون إلى آخر الآيات. ونسخ التلاوة وبقاء الحكم ومثله بما روى عن عمر كان فيما يتلى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها وعندي أنه لا فائدة في نسخ التلاوة وبقاء الحكم وقد تأولوا قول عمر كان فيما يتلى أنه كان يتلى بين الناس تشهيراً بحكمه. وقد كان كثير من الصحابة يرى أن الآية إذا نسخ حكمها لا تبقى كتابتها في المصحف ففي البخاري في التفسير قال ابن الزبير قلت لعثمان «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً» نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها قال يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه.

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۖ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ
وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَّلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۝۱۰۷ ﴾

مسوق لبيان حكمة النسخ والإتيان بالخير والمثل بياناً غير مفصل على طريقة الأسلوب الحكيم وذلك أنه بعد أن فرغ من التنبيه على أن النسخ الذي استبعدوه وتذرعوا به لتكذيب الرسول هو غير مفارق لتعويض المنسوخ بخير منه أو مثله أو تعزيز البقي بمثله أريد أن ينتقل من ذلك إلى كشف ما بقي من الشبهة وهي أن يقول النكر وماهى الفائدة في النسخ حتى يحتاج للتعويض وكان مقتضى الظاهر أن يتصدى لبيان اختلاف المصالح ومناسبتها للأحوال والأعصار ولبيان تفاصيل الخيرية والمثالية في كل ناسخ ومنسوخ ولما كان التصدى لذلك أمراً لم تنهيه له عقول السامعين لعسر إدراكهم مراتب المصالح وتفاوتها لأن ذلك مما يحتاج إلى تأصيل قواعد من أصول شرعية وسياسية، عدل بهم عن بيان ذلك وأجملت لهم المصلحة بالحوالة على قدرة الله تعالى التي لا يشذ عنها ممكن مراد، وعلى سعة ملكه الشمر بعظيم علمه. وعلى حاجة المخلوقات إليه إذ ليس لهم رب سواه ولا ولي دونه وكفى بذلك دليلاً على أنه يحملهم

على مصالحهم في سائر الأحوال . ومما يزيد هذا العدول توجيهاً أن التصدى للبيان يفتح باب الجدال في إثبات المصلحة وتفاوت ذلك بحسب اختلاف القرائح والفهوم .

ولأن أسباب التشريع والنسخ أقسام منه ما ظهر وجهه بالنص فيمكن إفهامهم إياه نحو قوله « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العدواة والبغضاء في الخمر والميسر » الآية بعد قوله « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » الآية ونحو (وعلم أن فيكم ضعفاً الآية . ومنها ما يعسر إفهامهم إياه لأنه يحتاج إلى علم وتفصيل من شأن الشرعين وعلماء الأصول كالأشياء التي عرفت بالقياس وأصول التشريع . ومنها ما لم يطلع على حكمته في ذلك الزمان أو فيما يليه ولما كان معظم هاته التفاصيل يعسر أو يتعذر إفهامهم إياه وقع العدول المذكور .

ولكون هاته الجملة تنزل منزلة البيان للأولى فصلت عنها .

والخطاب في تعلم ليس مراداً منه ظاهره الواحد وهو النبي صلى الله عليه وسلم بل هو إما خطاب لغير معين خارج على طريقة المجاز بتشبيهه من ليس حاضراً للخطاب وهو الغائب منزلة المخاطب في كونه بحيث يصير مخاطباً لشهرة هذا الأمر والمقصد من ذلك ليعم كل مخاطب صالح له وهو كل من يظن به أو يتوهم منه أنه لا يعلم أن الله على كل شيء قدير ولو بعدم جريانه على موجب علمه ، وإلى هذه الطريقة مال القطب والطبي من شراح الكشاف وعليها يشمل هذا الخطاب ابتداء اليهود والمشركون ومن عسى أن يشتبه عليه الأمر وتزوج عليه الشبهة من ضعفاء المسلمين ، أما غيرهم فغنى عن التقرير في الظاهر وإنما أدخل فيه ليعلم غيره . وإما مراد به ظاهره وهو الواحد فيكون المخاطب هو النبي صلى الله عليه وسلم لكن المقصود منه المسلمون فينتقل من خطاب النبي إلى مخاطبة أمته انتقالاً كنهائياً لأن علم الأمة من لوازم علم الرسول من حيث إنه رسول لزوماً عرفياً فكل حكم تعلق به بعنوان الرسالة فالمراد منه أمته لأن ما ثبت له من المعلومات في باب العقائد والتشريع فهو حاصل لهم فتارة يراد من الخطاب توجه مضمون الخطاب إليه ولأتمته وتارة يقصد منه توجه المضمون لأتمته فقط على قاعدة الكناية في جواز إرادة المعنى الأصلي مع الكنهائي ، وههنا لا يصلح توجه المضمون للرسول لأنه لا يقرر على الاعتراف بأن الله على كل شيء قدير فضلاً عن أن ينكر عنه وإنما التقرير للأمة ، والمقصد من تلك الكناية التعريض باليهود . وإنما سلك هذا الطريق

دون أن يؤتى بضمير الجماعة المخاطبين لما في سلوك طريق الكناية من البلاغة والمبالغة مع الإيجاز في لفظ الضمير .

والاستفهام تقريرى على الوجهين وهو شأن الاستفهام الداخلى على النفى كما تقدم عند قوله « ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض » أى أنكم تعلمون أن الله قدير وتعلمون أنه مالك السماوات والأرض بما يجرى فيهما من الأحوال، فهو ملكه أيضا فهو يصرف الخلق كيف يشاء . وقد أشار في الكشف إلى أنه تقريرى وصرح به القطب في شرحه ولم يسمع في كلام العرب استفهام دخل على النفى إلا وهو مراد به التقرير .

وقوله « ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض » قال البيضاوى : هو منزل من الجملة التى قبله منزلة الدليل لأن الذى يكون له ملك السماوات والأرض لا جرم أن يكون قديرا على كل شيء ولذا فصلت هذه الجملة عن التى قبلها . وعندى أن موجب الفصل هو أن هاته الجملة بمنزلة التكرير للأولى لأن مقام التقرير ومقام التوبيخ كلاهما مقام تكرير لما به التقرير والإنكار تعديدا على المخاطب .

﴿ أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾¹⁰⁸

أم حرف عطف مختص بالاستفهام وما في معناه وهو التسوية^(١) فإذا عطفت أحد مفردتين مستفهما عن تعيين أحدهما استفهاما حقيقيا أو مسوئ بينهما في احتمال الحصول فهى بمعنى أو العاطفة ويسمى النحاة متصلة، وإذا وقعت عاطفة جملة دلت على انتقال من الكلام السابق إلى استفهام فتكون بمعنى بل الانتقالية ويسمى النحاة منقطعة والاستفهام ملازم لما بعدها فى الحالين . وهى هنا منقطعة لا محالة لأن الاستفهامين اللذين قبلها فى معنى الخبر لأنهما للتقرير كما تقدم إلا أن وقوعهما فى صورة الاستفهام ولو للتقرير يحسن موقع أم بعدها كما هو الغالب والاستفهام الذى بعدها هنا إنكار وتحذير، والمناسبة فى هذا الانتقال تامة فإن التقرير

(١) لأن التحقيق أن همزة التسوية همزة استفهام تدل على استواء أمرين بمعنى استواء الجواب لو

سأل سائل عن أحد أمرين .

الذى قبلها مراد منه التحذير من الغلط وأن يكونوا كمن لا يعلم والاستفهام الذى بعدها مراد منه التحذير كذلك والمحذر منه فى الجميع مشترك فى كونه من أحوال اليهود المذمومة ولا يصح كون أم هنا متصلة لأن الاستفهامين اللذين قبلها ليسا على حقيقتهما لا محالة كما تقدم .

وقد جوز القزوينى فى الكشف على الكشف كون أم هنا متصلة بوجه مرجوح وتبعه البيضاوى وتكلفا لذلك مما لا يساعد استعمال الكلام العربى ، وأفرط عبد الحكيم فى حاشية البيضاوى فزعم أن حملها على المتصلة أرجح لأنه الأصل لا سيما مع اتحاد فاعل الفعلين المتعاطفين بأم ولدلالته على أنهم إذا سألوا سؤال قوم موسى فقد علموا أن الله على كل شيء قدير وإنما قصدوا التعنت وكان الجميع فى غفلة عن عدم صلوحية الاستفهامين السابقين للحمل على حقيقة الاستفهام .

وقوله « تريدون » خطاب للمسلمين لا محالة بقرينة قوله « رسولكم » وليس كونه كذلك مرجح كون الخطابين اللذين قبله متوجهين إلى المسلمين لأن انتقال الكلام بعد أم المنقطعة يسمح بانتقال الخطاب . وقوله « تريدون » يؤذن بأن السؤال لم يقع ولكنه ربما جاش فى نفوس بعضهم أو ربما أثارته فى نفوسهم شبه اليهود فى إنكارهم النسخ وإلغائهم شبهة البداء ونحو ذلك مما قد يبعث بعض المسلمين على سؤال النبي صلى الله عليه وسلم . وقوله « كما سئل موسى » تشبيه وجهه أن فى أسئلة بنى إسرائيل موسى كثيراً من الأسئلة التى تفضى بهم إلى الكفر كقولهم « اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة » أو من المعجزة كقولهم « لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة » فيكون التحذير من تسلسل الأسئلة المفضى إلى مثل ذلك . ويجوز كونه راجعاً إلى أسئلة بنى إسرائيل عما لا يعنيههم وعما يجر لهم المشقة كقولهم ما لونها وماهى ، قال الفخر : إن المسلمين كانوا يسألون النبي صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم فى البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى اه . وقد ذكر غيره أسباباً أخرى للنزول ، منها : أن المسلمين سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فى غزوة خيبر لما مروا بذات الأنواط التى كانت للمشركين أن يجعل لهم مثلها ونحو هذا مما هو مبني على أخبار ضعيفة ، وكل ذلك تكلف لما لا حاجة إليه فإن الآية مسوقة مساق الإنكار التحذيرى بدليل قوله « تريدون » قصداً للوصاية بالثقة بالله ورسوله والوصاية والتحذير لا يقتضيان

وقوع الفعل بل يقتضيان عدمه . والمقصود التحذير من تطرق الشك في صلاحية الأحكام المنسوخة قبل نسخها لا في صلاحية الأحكام الناسخة عند وقوعها .

وقوله « ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل » تذييل للتحذير الماضي للدلالة على أن المحذر منه كفر أو يفضى إلى الكفر لأنه يناهى حرمة الرسول والثقة به وبحكم الله تعالى ، ويحتمل أن المراد بالكفر أحوال أهل الكفر أى لا تتبدلوا بأدابكم تقلد عوائد أهل الكفر في سؤالهم كما قال صلى الله عليه وسلم في حديث الصحيحين: «فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم» وإطلاق الكفر على أحوال أهله وإن لم تكن كفرا شائع في ألفاظ الشريعة وألفاظ السلف كما قالت جميلة بنت عبد الله بن أبي زوجة ثابت بن قيس : إني أكره الكفر تريد الزنا ، فإن ذكر جملة بعد جملة يؤذن بمناسبة بين الجملتين فإذا لم يكن مدلول الجملتين واضح التناسب علم المخاطب أن هنالك مناسبة يرمز إليها البليغ فهنا تعلم أن الارتداد عن الإيمان إلى الكفر معنى كل عام يندرج تحته سؤالهم الرسول كما سأل بنو إسرائيل موسى فتكون تلك القضية كفرا وهو المقصود من التذييل المعروف في باب الإطناب بأنه تعقيب الجملة بجملة مشتملة على معناها تنزل منزلة الحجة على مضمون الجملة وبذلك يحصل تأكيد معنى الجملة الأولى وزيادة فالتذييل ضرب من ضروب الإطناب من حيث يشتمل على تقرير معنى الجملة الأولى ويزيد عليه بفائدة جديدة لها تعلق بفائدة الجملة الأولى . وأبدعه ما أخرج مخرج الأمثال لما فيه من عموم الحكم ووجيز اللفظ مثل هاته الآية، وقول النابغة :

ولست بمستبقٍ أخا لا تُلِمُّهُ على شعثٍ أى الرجال المهذب

والمؤكد بجملة « ومن يتبدل الكفر بالإيمان » هو مفهوم جملة « أم تريدون أن تسألوا رسولكم » مفهوم الجملة التي قبلها لا منطوقها فهي كالتذييل الذي في بيت النابغة . والقول في تعديّة فعل يتبدل مضى عند قوله تعالى « قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير » . وقد جعل قوله « فقد ضل » جوابا لمن الشرطية لأن المراد من الضلال أعظمه وهو الحاصل عقب تبدل الكفر بالإيمان ولا شبهة في كون الجواب مترتبا على الشرط ولا يربك في ذلك وقوع جواب الشرط فعلا ماضيا مع أن الشرط إنما هو تعليق على المستقبل ولا اقتران الماضى بقدر الدالة على تحقق المضى لأن هذا استعمال عربى جيد يأتون بالجزء ماضيا لقصد

الدلالة على شدة ترتب الجزاء على الشرط وتحقيق وقوعه معه حتى أنه عند ما يحصل مضمون الشرط يكون الجزاء قد حصل فكأنه حاصل من قبل الشرط نحو "ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى" وعلى مثل هذا يحمل كل جزاء جاء ماضيا فإن القرينة عليه أن مضمون الجواب لا يحصل إلا بعد حصول الشرط وهم يعملون قد علامة على هذا القصد ولهذا قلما خلا جواب ماض لشرط مضارع إلا والجواب مقترن بقدر حتى قيل إن غير ذلك ضرورة ولم يقع في القرآن كما نص عليه الرضى بخلافه مع قد فكثير في القرآن . وقد يعملون الجزاء ماضيا مريدن أن حصول مضمون الشرط كاشف عن كون مضمون الجزاء قد حصل أو قد تذكره الناس نحو إن يسرق فقد سرق أخ له من قبله وعليه فيكون تحقيق الجزاء في مثله هو ما يتضمنه الجواب من معنى الانكشاف أو السابق أو غيرها بحسب المقامات قبل أن يقدر فلا تعجب إذ قد سرق أخ له ^(١) ويمكن تخريج هذه الآية على ذلك بأن يقدر ومن يتبدل الكفر بالإيمان فالسبب فيه أنه قد كان ضل سواء السبيل حتى وقع في الارتداد كما تقول من وقع في المهواة فقد خبط خبط عشواء إن أريد بالماضي أنه حصل وأريد بالضلال ما حفر بالمرتد من الشبهات والخذلان الذي أوصله إلى الارتداد وهو بعيد من غرض الآية .

والسواء الوسط من كل شيء قال بلعاء بن قيس :

غَشِيَتْهُ وَهُوَ فِي جَأَوَاءَ بَاسِلَةٍ عَصَبًا أَصَابَ سَوَاءَ الرَّأْسِ فَانْقَلَقَا

ووسط الطريق هو الطريق الجادة الواضحة لأنه يكون بين بنيات الطريق التي لا تنتهى إلى الغاية .

(١) ومثل هذا أن يكون الشرط والجزاء ماضيين فإن ذلك يدل على أن المعنى إن تحقق هذا تحقق هذا نحو إن كنت قلته فقد علمته . ويقرب منه مجيء الجزاء جملة اسمية لدالاتها على ثبوت مضمونها دون زمان أصلا نحو قوله « من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك » أى من يتحقق عداوته لجبريل فلتدم عداوته لأنه نزله ونحو قول الشاعر :

مَنْ صَدَّ عَنْ نِيرَانِهَا فَأَنَا ابْنُ قَيْسٍ لَا بَرَّاحٍ

أى فليصد فأنا المعروف بالشجاعة .

﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ^{١٠٩} وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ^{١١٠}﴾

مناسبتة لما قبله أن ما تقدم إخبار عن حسد أهل الكتاب وخاصة اليهود منهم ، وآخرتها شبهة النسخ . فجاء في هذه الآية بتصريح بمفهوم قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب » الآية لأنهم إذا لم يودوا مجيء هذا الدين الذي اتبعه المسلمون فهم يودون بقاء من أسلم على كفره ويودون أن يرجع بعد إسلامه إلى الكفر . وقد استطرد بينه وبين الآية السابقة بقوله « ما ننسخ » الآيات للوجوه المتقدمة . فلاجل ذلك فصلت هاته الجملة لكونها من الجملة التي قبلها بمنزلة البيان إذ هي بيان لمنطوقها ولمفهومها ، وفي تفسير ابن عطية والكشاف وأسباب النزول للواحدى أن حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر أتيا بيت المدراس ^(١) وفيه فتخاص بن عازوراء وزيد بن قيس وغيرهما من اليهود فقالوا لحذيفة وعمار « ألم تروا ما أصابكم يوم أحد ولو كنتم على الحق ما هزتم فارجعوا إلى ديننا فهو خير ونحن أهدى منكم » فردا عليهم وثبتا على الإسلام . والود تقدم في الآية السالفة .

وإنما أسند هذا الحكم أى الكثير منهم وقد أسند قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب » إلى جميعهم لأن تمنيعهم أن لا ينزل دين إلى المسلمين يستلزم تمنيعهم أن يتبع المشركون دين اليهود أو النصارى حتى يعم ذلك الدين جميع بلاد العرب فلما جاء الإسلام شرقت لذلك صدورهم جميعا فأما علماءهم وأخبارهم فخابوا وعلموا أن ما صار إليه المسلمون خير مما كانوا عليه من الإشراك لأنهم صاروا إلى توحيد الله والإيمان بأنبيائه ورسله وكتبه وفي ذلك إيمان بموسى وعيسى وإن لم يتبعوا ديننا ، فهم لا يودون رجوع المسلمين إلى الشرك القديم لأن في مودة ذلك تمنى الكفر وهو رضى به . وأما عامة اليهود وجهلتهم فقد بلغ بهم الحسد والغیظ

(١) المدراس بكسر الميم بيت تعليم التوراة لتلاميذ اليهود .

إلى مودة أن يرجع المسلمون إلى الشرك ولا يبقوا على هذه الحالة الحسنة الموافقة لدين موسى في معظمه نكاية بالمسلمين وبالنبي صلى الله عليه وسلم قال تعالى « ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً » وفي هذا المعنى المكتنز ما يدل على وجه التعبير « يردونكم » دون لو كفرتم ليشار إلى أن ودادتهم أن يرجع المسلمون إلى الشرك لأن الرد إنما يكون إلى أمر سابق ولو قيل لو كفرتم لكان فيه بعض العذر لأهل الكتاب لاحتماله أنهم يودون مصير المسلمين إلى اليهودية . وبه يظهر وجه مجيء كفاراً معمولاً لمعمول ود كثير ليشار إلى أنهم ودوا أن يرجع المسلمون كفاراً بالله أي كفاراً كفراً متفقاً عليه حتى عند أهل الكتاب وهو الإشراك فليس ذلك من التعبير عن ما صدق ما ودوه بل هو من التعبير عن مفهوم ما ودوه . وبه يظهر أيضاً وجه قوله تعالى « من بعد ما تبين لهم الحق » فإنه تبين أن ما عليه المسلمون حق من جهة التوحيد والإيمان بالرسول بخلاف الشرك ، أو من بعد ما تبين لهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم عندهم إذا كان المراد بالكثير منهم خاصة علمائهم والله مطلع عليهم .

و « لو » هنا بمعنى أن المصدرية ولذلك يؤول ما بعدها بمصدر .

و « حسداً » حال من ضمير رَوَدَ أي أن هذا الود لا سبب له إلا الحسد لا الرغبة في الكفر .

وقوله « من عند أنفسهم » جيء فيه بمن الابتدائية للإشارة إلى تأصل هذا الحسد فيهم وصدوره عن نفوسهم . وأكّد ذلك بكامة عند الدالة على الاستقرار ليزداد بيان تمكنه وهو متعلق بحسداً لا بقوله (وَدَّ) .

وإنما أمر المسلمون بالعفو والصفح عنهم في هذا الموضع خاصة لأن ما حكى عن أهل الكتاب هنا مما يثير غضب المسلمين لشدة كراهيتهم للكفر قال تعالى « وكره إليكم الكفر » فلا جرم أن كان من يود لهم ذلك يعدونه أكبر أعدائهم فلما كان هذا الخبر مثيراً للغضب خيف أن يفتكوا باليهود وذلك ما لا يريده الله منهم لأن الله أراد منهم أن يكونوا مستودع عفو وحلم حتى يكونوا قدوة في الفضائل .

والعفو ترك عقوبة الذنب . والصفح بفتح الصاد مصدر صفح صفحاً إذا عرض لأن الإنسان إذا عرض عن شيء ولاه من صفحة وجهه ، وصفح وجهه أى جانبه وعرضه وهو مجاز فى عدم مواجهته بذكر ذلك الذنب أى عدم لومه وتثريبه عليه وهو أبلغ من العفو كما نقل عن الراغب ولذلك عطف الأمر به على الأمر بالعفو لأن الأمر بالعفو لا يستلزمه ولم يستغنوا بصفحوا لقصد التدرج فى أمرهم بما قد يخالف ما تميل إليه أنفسهم من الانتقام تلطفاً من الله مع المسلمين فى حملهم على مكارم الأخلاق .

وقوله « حتى يأتى الله بأمره » أى حتى يحىء ما فيه شفاء غليلكم قيل هو إجلاء بنى النضير وقتل قريظة، وقيل الأمر بقتال الكتائبين أو ضرب الجزية.

والظاهر أنه غاية مبهمة للعفو والصفح تطيناً لخواطر المأمورين حتى لا يياسوا من ذهاب أذى المجرمين لهم بطلا وهذا أسلوب مسلوكة فى حمل الشخص على شيء لا يلائمه كقول الناس « حتى يقضى الله أمراً كان مفعولاً » فإذا جاء أمر الله بترك العفو انتهت الغاية ومن ذلك إجلاء بنى النضير .

ولعل فى قوله « إن الله على كل شيء قدير » تعليماً للمسلمين فضيلة العفو أى فإن الله قدير على كل شيء وهو يعفو ويصفح وفى الحديث الصحيح لا أحد أصبر على أذى يسمعه من الله عز وجل يدعون له نداً وهو يرزقهم ، أو أراد أنه على كل شيء قدير فلو شاء لأهلكهم الآن ولكنه لحكمته أمرهم بالعفو عنهم وكل ذلك يرجع إلى الالتساء بصنع الله تعالى وقد قيل إن الحكمة كلها هى التشبه بالخالق بقدر الطاقة البشرية . فجملة « إن الله على كل شيء قدير » تذييل مسوق مساق التعليل . وجملة « فاعفوا واصفحوا » إلى قوله « وقالوا لن يدخل » تفريع مع اعتراض فإن الجملة المعترضة هى الواقعة بين جملتين شديدتى الاتصال من حيث الغرض المسوق له الكلام والاعتراض هو بحىء ما لم يسق غرض الكلام له ولكن للكلام والغرض به علاقة وتكميلاً وقد جاء التفريع بالفاء هنا فى معنى تفريع الكلام على الكلام لا تفريع معنى المدلول على المدلول لأن معنى العفو لا يتفرع عن ود أهل الكتاب ولكن الأمر به تفرع عن ذكر هذا الود الذى هو أذى وتجيء الجملة المعترضة بالواو وبالفاء بأن يكون المعطوف اعتراضاً . وقد جوزوه صاحب الكشف عند قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » فى سورة النحل، وجوزوه ابن هشام فى معنى اللبيب واحتج له

بقوله تعالى « فאלله أولى بهما » على قول ونقل بعض تلامذة الرخشى أنه سئل عن قوله تعالى في سورة عبس «إنها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة » أنه قال لا يصح أن تكون جملة « فمن شاء ذكره » اعتراضاً لأن الاعتراض لا يكون مع الفاء ورده صاحب الكشف بأنه لا يصح عنه لمنافاته كلامه في آية سورة النحل وقوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » أريد به الأمر بالثبات على الإسلام فإن الصلاة والزكاة ركناء فالأمر بهما يستلزم الأمر بالدوام على ما أنتم عليه على طريق الكناية .

وقوله « وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله » مناسب للأمر بالثبات على الإسلام وللأمر بالفرو والصفح وفيه تعريض باليهود بأنهم لا يقدرُونَ قدر عفوكم وصفحكم ولكنه لا يضيع عند الله ولذلك اقتصر على قوله « عند الله » قال الحطيئة :

من يفعل الخير لا يعدم جوائزه لا يذهب العرف بين الله والناس

وقوله تعالى « إن الله بما تعملون بصير » تذييل لما قبله والبصير العليم كما تقدم وهو كناية عن عدم إضاعة جزاء المحسن والسوء لأن العليم القدير إذا علم شيئاً فهو يرتب عليه ما يناسبه إذ لا يذهله جهل ولا يعوزه عجز وفي هذا وعد لهم يتضمن وعيدا لغيرهم لأنه إذا كان بصيراً بما يعمل المسلمون كان بصيراً بما يعمل غيرهم .

﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ^{١١١} بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ^{١١٢} ﴾

عطف على « ود كثير » وما بينهما من قوله « فاعفو واصفحوا » الآية اعتراض كما تقدم . والضمير لأهل الكتاب كلهم من اليهود والنصارى بقرينة قوله بعده « إلا من كان هوداً أو نصارى » . ومقول القول مختلف باختلاف القائل فاليهود قالت لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً ، والنصارى قالت لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى فجمع القرآن بين قوليهما على طريقة الإيجاز بجمع ما اشتركا فيه وهو نفي دخول الجنة عن المستثنى منه المحذوف لأجل تفريع الاستثناء . ثم جاء بعده تفريق ما اختلف به كل فريق وهو قوله « هوداً أو نصارى »

فكلمة أو من كلام الخاكي في حكايته وليست من الكلام المحكي فأوهنا لتقسيم القولين ليرجع السامع كل قول إلى قائله والقرينة على أن أو ليست من مقولهم المحكي أنه لو كان من مقولهم لاقتضى أن كلا الفريقين لاثقة له بالنجاة وأنه يعتقد إمكان نجاة مخالفه والمعلوم من حال أهل كل دين خلاف ذلك فإن كلا من اليهود والنصارى لا يشك في نجاة نفسه ولا يشك في ضلال مخالفه وهي أيضاً قرينة على تعيين كل من خبري كان لبقية الجملة المشتركة التي قالها كل فريق بإرجاع هوداً إلى مقول اليهود وإرجاع نصارى إلى مقول النصارى . فأوهنا للتوزيع وهو ضرب من التقسيم الذي هو من فروع كونها لأحد الشيئين وذلك أنه إيجاز مركب من إيجاز الحذف لحذف المستثنى منه وجمع القولين في فعل واحد وهو قالوا ومن إيجاز القصر لأن هذا الحذف لما لم يعتمد فيه على مجرد القرينة المحوجة لتقدير وإنما دل على المحذوف من القولين بحذف حرف أو كانت أو تعبيراً عن المحذوف بأقل عبارة فينبغي أن يعد قسمًا ثالثاً من أقسام الإيجاز وهو إيجاز حذف وقصر معا .

وقد جعل إلتزويني في تلخيص المفتاح هاته الآية من قبيل اللف والنشر الإجمالي أخذاً من كلام الكشف لقول صاحب الكشف « فلف بين القولين ثقة بأن السامع يرد إلى كل فريق قوله وأمنا من الإلباس لما علم من التعادى بين الفريقين » فقوله فلف بين القولين أراد به اللف الذي هو لقب للمحسن البديعي المسمى اللف والنشر ولذلك تطلبوا لهذا اللف نشرًا وتصويرًا للف في الآية من قوله قالوا مع ما بينه وهو لاف إجمالي يبينه نشره الآتي بعده ولذلك لقبوه اللف الإجمالي . ثم وقع نشر هذا اللف بقوله « إلا من كان هوداً أو نصارى » فلمن من حرف أو توزيع النشر إلى ما يليق بكل فريق من الفريقين . وقال التفتراني في شرح المفتاح جرى الاستعمال في النفي الإجمالي أن يذكر نشره بكلمة أو .

والهود جمع هائد أي متبع اليهودية وقد تقدم عند قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا الآية وجمع فاعل على فعل غير كثير وهو سماعي منه قولهم عوذ جمع عائد وهي الحديثة النتاج من الظباء والخيل والإبل ومنه أيضاً عائط وعوط للمرأة التي بقيت سنين لم تلد . وحائل وحول ، وبازل وبزل ، وفاره وفره ، وإنما جاء هوداً جمعاً مع أنه خبر عن ضميره كان وهو مفرد لأن من مفرداً لفظاً ومراد به الجماعة فجري ضميره على مراعاة لفظه وجرى خبراً وضميراً على مراعاة المعنى . والإشارة بتلك إلى القولة الصادرة منهم لن يدخل الجنة إلا من كان

هوداً أو نصارى كما هو الظاهر فالإخبار عنها بصيغة الجمع إما لأنها لما كانت أمنية كل واحد منهم صارت إلى أمانى كثيرة وإما إرادة أن كل أمانيتهم كهذه ومعتادهم فيها فيكون من التشبيه البليغ .

والأمانى تقدمت في قوله لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وجملة تلك أمانيتهم معترضة .
وقوله « قل هاتوا برهانكم » أمر بأن يجابوا بهذا ولذلك فصله لأنه في سياق المحاورة كما تقدم عند قوله « قالوا أتجعل فيها » الآية وأتى بإن المفيدة للشك في صدقهم مع القطع بعدم الصدق لاستدراجهم حتى يعلموا أنهم غير صادقين حين يعجزون عن البرهان لأن كل اعتقاد لا يقيم معتقده دليل اعتقاده فهو اعتقاد كاذب لأنه لو كان له دليل لاستطاع التعبير عنه ومن باب أولى لا يكون صادقاً عند من يريد أن يروج عليه اعتقاده .

وبلى إبطال لدعواهما . وبلى كلمة يجاب بها المنفى لإثبات تقيض النفي وهو الإثبات سواء وقعت بعد استفهام عن نفي وهو الغالب أو بعد خبر منفي نحو أياحسب الإنسان أن لن نجوع عظامه بلى ، وقول أبى حية النمرى :

يخبرك الواشون أن لن أحبكم بلى وستور الله ذات المحارم

وقوله من أسلم ، جملة مستأنفة عن بلى لجواب سؤال من يتطلب كيف تقض نفى دخول الجنة عن غير هذين الفريقين أريد بها بيان أن الجنة ليست حكرة لأحد ولكن إنما يستحقها من أسلم إلخ لأن قوله فله أجره هو في معنى له دخول الجنة وهو جواب الشرط لأن من شرطية لا محالة . ومن قدر هنا فعلاً بعد بلى أى يدخلها من أسلم فإنما أراد تقدير معنى لا تقدير إعراب إذ لا حاجة للتقدير هنا .

وإسلام الوجه لله هو تسليم الذات لأوامر الله تعالى أى شدة الامتثال لأن أسلم بمعنى أتقى السلاح وترك المقاومة قال تعالى فإن حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعنى . والوجه هنا الذات عبر عن الذات بالوجه لأنه البعض الأشرف من الذات كما قال الشنفرى :

* إذا قطعوا رأسى وفي الرأس أكثرى ^(١) *

(١) مصراع بيت وقامه :

* وغودر عند الملتقى ثم سارى *

ومن إطلاق الوجه على الذات قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » .
وأطلق الوجه على الحقيقة تقول جاء بالأمر على وجهه أى على حقيقته قال الأعشى :
وأول الحكم على وجهه ليس قضاء بالهوى الجائر
ووجوه الناس أشرافهم ويجوز أن يكون أسلم بمعنى أخلص مشتقاً من السلامة أى
جعله سالماً ومنه (ورجلاً سالماً لرجل).

وقوله وهو محسن، جىء به جملة حالية لإظهار أنه لا يغنى إسلام القاب وحده ولا العمل
بدون إخلاص بل لا نجاة إلا بهما ورحمة الله فوق ذلك إذ لا يخلو أمرؤ عن تقصير .
وجمع الضمير في قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعتباراً بعموم من كما أفرد الضمير
في قوله وجهه وهو محسن اعتباراً بإفراد اللفظ وهذا من تفنن العربية لدفع سامة التكرار .

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ ۚ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ
عَلَىٰ شَيْءٍ ۚ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ ۚ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ
فَإِنَّهُمْ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ 113

معطوف على قوله وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى، لزيادة بيان أن
المجازفة دأبهم وأن رمى المخالف لهم بأنه ضال شئشنة قديمة فيهم فهم يرمون المخالفين بالضلال
لمجرد المخالفة فقد يمتا رمت اليهود النصارى بالضلال ورمت النصارى اليهود بمثله فلا تعجبوا
من حكم كل فريق منهم بأن المسلمين لا يدخلون الجنة وفي ذلك إنحاء على أهل الكتاب
وتطمين لخواطر المسلمين ودفع الشبهة عن المشركين بأنهم يتخذون من طعن أهل الكتاب
في الإسلام حجة لأنفسهم على مناوأتهم وثباتاً على شرهم .

والمراد من القول التصريح بالكلام الدال فهم قد قالوا هذا بالصراحة حين جاء وفد
نجران إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيهم أعيان دينهم من النصارى^(١) فلما بلغ مقدمهم

(١) نجران بفتح النون وسكون الجيم قبيلة من عرب اليمن كانوا ينزلون قرية كبيرة تسمى نجران
بين اليمن واليمامة وهم على دين النصرانية ولهم الكعبة اليمانية المشهورة وهى كنيسةهم التى ذكرها الأعشى
فى شعره . وقد وفد وفد منهم على النبىء صلى الله عليه وسلم فى ستين رجلاً عليهم اثنا عشر نقيبا =

اليهود أتوهم وهم عند النبي صلى الله عليه وسلم فناظروهم في الدين وجادلوهم حتى تسابوا فكفر
اليهود بعتسى وبالإنجيل وقالوا للنصارى ما أنتم على شيء فكفر وفد نجران بموسى وبالتوراة
وقالوا لليهود لستم على شيء .

وقولهم على شيء نكرة في سياق النفي والشيء الموجود هنا مبالغة أى ليسوا على أمر
يعتمد به . فالشيء المنفى هو الشيء العرفى أو باعتبار صفة محذوفة على حد قول عباس
ابن مرداس:

وقد كنت في الحرب ذا تَدْرًا فلم أُعْطَ شيئًا ولم أُمْنَع

أى لم أعط شيئًا نافعًا مغنياً بدليل قوله ولم أُمْنَع ، ونسئل رسول الله عن الكهان فقال
ليسوا بشيء ، فالصفة صيغة عموم والمراد بها في مجازى الكلام نفي شيء يعتمد به في الغرض
الجارى فيه الكلام بحسب المقامات فهي مستعملة مجازاً كالعام المراد به الخصوص أى ليسوا
على حظ من الحق فالمراد هنا ليست على شيء من الحق وذلك كناية عن عدم صحة ما بين
أيديهم من الكتاب الشرعى فكل فريق من الفريقين رعى الآخر بأن ما عنده من الكتاب
لاحظ فيه من الخير كما دل عليه قوله بعده « وهم يتلون الكتاب » فإن قوله « وهم يتلون
الكتاب » جملة حالية جىء بها لمزيد التعجب من شأنهم أن يقولوا ذلك وكل فريق منهم
يتلون الكتاب وكل كتاب يتلونه مشتمل على الحق لو اتبعه أهله حق اتباعه ولا يخلو أهل
كتاب حق من أن يتبعوا بمض ما في كتابهم أو جل ما فيه فلا يصدق قول غيرهم أنهم
ليسوا على شيء . وجىء بالجملة الحالية لأن دلالتها على الهيئة أقوى من دلالة الحال المفردة لأن
الجملة الحالية بسبب اشتغالها على نسبة خبرية تفيد أن ما كان حقه أن يكون خبراً عدل به عن
الخبر لادعاء أنه معلوم اتصاف الخبر عنه به فيؤتى به في موقع الحال المفردة على اعتبار
التذكير به ولفت الذهن إليه فصار حالاً . وضمير قوله « هم » عائد إلى الفريقين وقيل عائد إلى
النصارى لأنهم أقرب مذكور . والتعريف في الكتاب جملة صاحب الكشف تعريف
الجنس وهو يرى بذلك إلى أن المقصود أنهم أهل علم كما يقال لهم أهل الكتاب في مقابلة
الأميين ، وحداه إلى ذلك قوله عقبه كذلك قال الذين لا يعلمون فالمعنى أنهم تراجعوا بالنسبة

== ورئيسهم السيد وهو عبد المسيح . وأمين الوفد العاقب واسمه الأيهم وكانت وفودهم في السنة الثانية
من الهجرة .

إلى نهاية الضلال وهم من أهل العلم الذين لا يليق بهم المجازفة ومن حقهم الإنصاف بأن يبينوا مواقع الخطأ عند مخالفهم . وجعل ابن عطية التعريف للعهد وجعل اليهود التوراة أى لأنها الكتاب الذى يقرأه الفريقان ووجه التعجيب على هذا الوجه أن التوراة هى أصل للنصرانية والإنجيل ناطق بحقيقتها فكيف يسوغ للنصارى ادعاء أنها ليست بشيء كما فعلت نصارى نجران . وأن التوراة ناطقة بمجىء رسل بعد موسى فكيف ساغ لليهود تكذيب رسول النصارى .

وإذا جعل الضمير عائدا للنصارى خاصة يحتمل أن يكون اليهود التوراة كما ذكرنا أو الإنجيل الناطق بأحقية التوراة وفى يتلون دلالة على هذا لأنه يصير التعجب مشربا بضرب من الاعتذار أعنى أنهم يقرأون دون تدبر وهذا من التهم وإلا لقال « وهم يعلمون الكتاب » وبهذا يتبين أن ليست هذه الآية واردة للانتصار لأحد الفريقين أو كليهما .

وقوله « كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم » أى يشبه هذا القول قول فريق آخر غير الفريقين وهؤلاء الذين لا يعلمون هم مقابل الذين يتلون الكتاب وأريد بهم مشركو العرب وهم لا يعلمون لأنهم أميون وإطلاق الذين لا يعلمون على المشركين وارد فى القرآن من ذلك قوله الآتى « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية » بدليل قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » يعنى كذلك قال اليهود والنصارى : والمعنى هنا أن المشركين كذبوا الأديان كلها اليهودية والنصرانية والإسلام والمقصود من التشبيه تشويه المشبه به بأنه مشابه لقول أهل الضلال البحت .

وهذا استطراد للإحساء على المشركين فيما قابلوا به الدعوة الإسلامية أى قالوا للمسلمين مثل مقالة أهل الكتابين بعضهم لبعض وقد حكى القرآن مقالهم فى قوله « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » . والتشبيه المستفاد من الكاف فى « كذلك » تشبيه فى الادعاء على أنهم ليسوا على شيء والتقدير مثل ذلك القول الذى قالته اليهود والنصارى قال الذين لا يعلمون ولهذا يكون لفظ مثل قولهم تأكيذا لما أفاده كاف التشبيه وهو تأكيد يشير إلى أن المشابهة بين قول الذين لا يعلمون وبين قول اليهود والنصارى مشابهة تامة لأنهم لما قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء » قد كذبوا اليهود والنصارى والمسلمين .

وتقديم الجار والمجرور على متعلقه وهو قال إما لمجرد الاهتمام ببيان المائلة وإما ليفني عن حرف العطف في الانتقال من كلام إلى كلام إيجازاً بديماً لأن مفاد حرف العطف التشريك ومفاد كاف التشبيه التشريك إذ التشبيه تشريك في الصفة . ولأجل الاهتمام أو لزيادته أكد قوله كذلك بقوله مثل قولهم فهو صفة أيضاً لمعمول قالوا المحذوف أى قالوا مقولاً مثل قولهم . ولك أن تجعل كذلك تأكيداً لمثل قولهم وتعتبر تقديمه من تأخير والأول أظهر . وجوز صاحب الكشف وجماعة أن لا يكون قوله « مثل قولهم » أو قوله « كذلك » تأكيداً للآخر وأن مرجع التشبيه إلى كيفية القول ومنهجه في صدوره عن هوى ، ومرجع المائلة إلى المائلة في اللفظ فيكون على كلامه تكريراً في التشبيه من جهتين للدلالة على قوة التشابه .

وقوله « فإله يحكم بينهم » الآية جاء بالفاء لأن التوعد بالحكم بينهم يوم القيامة وإظهار ما أكتنته ضمائرهم من الهوى والحسد متفرع عن هذه المقالات ومسبب عنها وهو خبر مراد به التوبيخ والوعيد والضمير المجرور بإضافة بين راجع إلى الفرق الثلاث وما كانوا فيه يختلفون يعبر ما ذكر وغيره والجملة تذييل .

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾

عطف على « وقالت اليهود ليست النصرى على شيء » باعتبار ما سبق ذلك من الآيات الدالة على أفانين أهل الكتاب في الجراءة وسوء المقالة أى أن قولهم هذا وما تقدمه ظلم ولا كظلم من منع مساجد الله وهذا استطراد واقع معترضا بين ذكر أحوال اليهود والنصارى لذكر مساوئ المشركين في سوء تلقيهم دعوة الإسلام الذي جاء لهديهم ونجاتهم . والآية نازلة في مشركي العرب كما في رواية عطاء عن ابن عباس وهو الذي يقتضيه قوله « أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » الآية كما سيأتى وهى تشير إلى منع أهل مكة النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين من الدخول لمكة كما جاء في حديث سعد بن معاذ

حين دخل مكة خفية وقال له أبو جهل : ألا أراك تطوف بالبيت آمنا وقد أويتم الصباء ، وتكرر ذلك في عام الحديبية .

وقيل نزلت في يختنصر ملك أشور وغزوه بيت المقدس ثلاث غزوات أولاها في سنة ٦٠٦ قبل المسيح زمن الملك يهوياقيم ملك اليهود سبي فيها جمعا من شعب إسرائيل . والثانية بعد ثمان سنين سبي فيها رؤساء المملكة والملك يهوياكين بن يهوياقيم ونهب المسجد المقدس من جميع نقائسه وكنوزه . والثالثة بعد عشر سنين في زمن الملك صدقيا فأسر الملك وسمل عينيه وأحرق المسجد الأقصى وجميع المدينة وسبي جميع بني إسرائيل وانقرضت بذلك مملكة يهوذا وذلك سنة ٥٧٨ قبل المسيح وتسمى هذه الواقعة بالسبي الثالث فهو في كل ذلك قد منع مسجد بيت المقدس من أن يذكر فيه اسم الله وتسبب في خرابه .

وقيل نزلت في غزو طيطس الروماني لأورشليم سنة ٧٩ قبل المسيح فخرّب بيت المقدس وأحرق التوراة وترك بيت المقدس خرابا إلى أن بناه المسلمون بعد فتح البلاد الشامية . وعلى هاتين الروايتين الأخيرتين لا تظهر مناسبة لذكرها عقب ما تقدم فلا ينبغي بناء التفسير عليهما . والوجه هو التعويل على الرواية الأولى وهي الماثورة عن ابن عباس فالمناسبة أنه بعد أن وفي أهل الكتاب حقهم من فضح نواياهم في دين الإسلام وأهله وبيان أن تلك شنشنة متأصلة فيهم مع كل من جاءهم بما يخالف هواهم وكان قد أشار إلى أن المشركين شابهوهم في ذلك عند قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم » عطف الكلام إلى بيان ما تفرع عن عدم ودادة المشركين نزول القرآن فبين أن ظلمهم في ذلك لم يبلغه أحد ممن قبلهم إذ منعوا مساجد الله وسدوا طريق الهدى وحالوا بين الناس وبين زيارة المسجد الحرام الذي هو نجرهم وسبب مكائهم وليس هذا شأن طالب صلاح الخلق بل هذا شأن الحاسد المغتاط .

والاستفهام بمن إنكارى ولما كان أصل من أنها نكرة موصوفة أشربت معنى الاستفهام وكان الاستفهام الإنكارى في معنى النفي صار الكلام من وقوع النكرة في سياق النفي فذلك فسروه بمعنى لا أحد أظلم .

والظلم الاعتداء على حق الغير بالتصرف فيه بما لا يرضى به ويطلق على وضع الشيء في غير ما يستحق أن يوضع فيه والمعنيان صالحان هنا .

وإنما كانوا أظلم الناس لأنهم أتوا بظلم عجيب فقد ظلموا المسلمين من المسجد الحرام وهم أحق الناس به وظلموا أنفسهم بسوء السمعة بين الأمم .

وجُمِعَ المساجدُ وإن كان المشركون منمو: الكعبة فقط إما للتعظيم فإن الجمع يحى للتعظيم كقوله تعالى « وقوم نوح لما كذبو رسل أغرقناهم » ، وإما لما فيه من أما كن العبادة وهى البيت والمسجد الحرام ومقام إبراهيم والحطيم ، وإما لما يتصل به أيضا من الخيف ومنى والمشعر الحرام وكلها مساجد والإضافة على هذه الوجوه على معنى لام التعريف المهدى ، وإما لقصد دخول جميع مساجد الله لأنه جمع تعرف بالإضافة ووقع فى سياق منع الذى هو فى معنى النقي ليشمل الوعيد كل مخرب لمسجد أو مانع من العبادة بتعطيله عن إقامة العبادات ويدخل المشركون فى ذلك دخولا أوليا على حكم ورود العام على سبب خاص والإضافة على هذا الوجه على معنى لام الاستفراق ولعل ضمير الجمع المنصوب فى قوله « أن يدخلوها » يؤيد أن المراد من المساجد مساجد معلومة لأن هذا الوعيد لا يتعدى لكل من منع مسجدا إذ هو عقاب دنيوى لا يلزم اطراده فى أمثال المعاقب . والمراد من المنع منع العبادة فى أوقاتها الخاصة بها كالطواف والجماعة إذا قصد بالمنع حرمان فريق من المتأهلين لها منها . وليس منه غلق المساجد فى غير أوقات الجماعة لأن صلاة الفذ لا تفضل فى المسجد على غيره ، وكذلك غلقها من دخول الصبيان والمسافرين للنوم ، وقد سئل ابن عرفة فى درس التفسير عن هذا فقال : غلق باب المسجد فى غير أوقات الصلاة حفظ وصيانة اه . وكذلك منع غير المتأهل لدخوله وقد منع رسول الله المشركين الطواف والحج ومنع مالك الكافر من دخول المسجد ومعلوم منع الجنب والحائض .

والسعى أصله الشئ ثم صار مجازا مشهورا فى التسبب المقصود كالحقيقة العرفية نحو « ثم أدبر يسعى » ويمدى بنى الدالة على التعليل نحو : سميت فى حاجتك فالمنع هنا حقيقة على الرواية الأولى المتقدمة فى سبب النزول والسعى مجاز فى التسبب غير المقصود فهو مجاز على مجاز . وأما على الروايتين الأخريين فالمنع مجاز والسعى حقيقة لأن يختصر وطيطس لم يمنعنا أحدا من الذكر ولكنهما تسببا فى الخراب بالأمر بالتخريب فأفضى ذلك إلى المنع وآل إليه .

وقوله « أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » جملة مهتأفة تغنى عن سؤال ناشئ عن قوله « من أظلم » أو عن قوله « سعى » لأن السامع إذا علم أن فاعل هذا أظلم الناس أو سمع هذه الجراءة وهي السعى في الخراب تطلب بيان جزاء من اتصف بذلك أو فعل هذا . ويجوز كونها اعتراضا بين من أظلم وقوله لهم في الدنيا خزي .

والإشارة بأولئك بعد إجراء الأوصاف الثلاثة عليهم للتنبيه على أنهم استحضروا بتلك الأوصاف ليخبر عنهم بعد تلك الإشارة بخبرهم جديرون بمضمونه على حد ما تقدم في « أولئك على هدى من ربهم » وهذا يدل على أن المقصود من هذه الجمل ليس هو بيان جزاء فعلهم أو التحذير منه بل المقصود بيان هاته الحالة العجيبة من أحوال المشركين بعد بيان عجائب أهل الكتاب ثم يرتب العقاب على ذلك حتى تعلم جدارتهم به وقد ذكر لهم عقوبتين دنيوية وهي الخوف والخزي وأخروية وهي العذاب العظيم .

ومعنى « ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » أنهم لا يكون لهم بعد هذه الفعلة أن يدخلوا تلك المساجد التي منعوها إلا وهم خائفون فإن ما كان إذا وقع أن المضارع في خبرها تدل على نفي المستقبل وإن كان لفظ كان لفظ الماضي وأن هذه هي التي تستر عند مجيء اللام نحو ما كان الله ليعذبهم فلا إشعار لهذه الجملة بمضي . واللام في قوله لهم للاستحقاق أى ما كان يحق لهم الدخول في حالة إلا في حالة الخوف فهم حقيقون بها وأحرىاء في علم الله تعالى وهذا وعيد بأنهم قدر الله عليهم أن ترفع أيديهم من التصرف في المسجد الحرام وشعائر الله هناك وتصير للمسلمين فيكونوا بعد ذلك لا يدخلون المسجد الحرام إلا خائفين ، ووعد للمؤمنين وقد صدق الله وعده فكانوا يوم فتح مكة خائفين وجلين حتى نادى منادى النبي صلى الله عليه وسلم من دخل المسجد الحرام فهو آمن فدخله الكثير منهم مذعورين أن يؤخذوا بالسيف قبل دخولهم .

وعلى تفسير « مساجد الله » بالعموم يكون قوله ما كان لهم أن يدخلوها أى منعوا مساجد الله في حال أنهم كان ينبغي لهم أن يدخلوها خاشعين من الله فيفسر الخوف بالخشعية من الله فلذلك كانوا ظالمين بوضع الجبروت في موضع الخضوع فاللام على هذا في قوله ما كان لهم للاختصاص وهذا الوجه وإن فرضه كثير من المفسرين إلا أن مكان اسم الإشارة المؤذن بأن ما بعده ترتب عما قبله ينافيه لأن هذا الابتغاء متقرر وسابق على المنع والسعى في الخراب .

وقوله « لهم في الدنيا خزي » استئناف ثان ولم يعطف على ما قبله ليكون مقصودا بالاستئناف اهتماما به لأن المعطوف لكونه تابعا لا يهتم به السامعون كمال الاهتمام ولأنه يجري من الاستئناف الذي قبله مجرى البيان من البين فإن الخزي خوف والخزي الذل والهوان وذلك ما نال صناديد المشركين يوم بدر من القتل الشنيع والأسر ، وما نالهم يوم فتح مكة من خزي الانهزام. وقوله « لهم في الآخرة عذاب عظيم » عطف على ما قبلها لأنها تتميم لها إذ المقصود من مجموعهما أن لهم عذابا في الدنيا وعذابا في الآخرة .

وعندى أن نزول هذه الآية مؤذن بالاحتجاج على المشركين من سبب انصراف النبي عن استقبال الكعبة بعد هجرته فإن منعهم المسلمين من المسجد الحرام أشد من استقبال غير الكعبة في الصلاة على حد قوله تعالى « يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله ».

115

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَسَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾

لما جاء بوعيدهم ووعد المؤمنين عطف على ذلك تسليمة المؤمنين على خروجهم من مكة ونكاية المشركين بفسخ ابتهاجهم بخروج المؤمنين منها وانفرادهم هم بمزية جوار الكعبة فبين أن الأرض كلها لله تعالى وأنها ما تفاضلت جهاتها إلا بكونها مظنة للتقرب إليه تعالى وتذكر نعمه وآياته العظيمة فإذا كانت وجهة الإنسان نحو مرضاة الله تعالى فأينما تولى فقد صادف رضى الله تعالى وإذا كانت وجهته الكفر والغرور والظلم فما يغني عنه العياد بالمواضع المقدسة بل هو فيها دخيل لا يلبث أن يقلع منها قال تعالى « وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون » وقال صلى الله عليه وسلم في بني إسرائيل : نحن أحق بموسى منهم . فالمراد من « المشرق والمغرب » في الآية تعميم جهات الأرض لأنها تنقسم بالنسبة إلى مسير الشمس قسمين قسم يبتدىء من حيث تطلع الشمس وقسم ينتهى في حيث تغرب وهو تقسيم اعتبارى كان مشهورا عند المتقدمين لأنه المبني على المشاهدة مناسب لجميع الناس والتقسيم الذاتي للأرض هو تقسيمها إلى شمالي وجنوبي لأنه تقسيم يبنى على اختلاف آثار الحركة الأرضية .

وقد قيل إن هذه الآية إذن للرسول صلى الله عليه وسلم بأن يتوجه في الصلاة إلى أية جهة شاء ، ولعل مراد هذا القائل أن الآية تشير إلى تلك المشروعية لأن الظاهر أن الآية نزلت قبيل نسخ استقبال بيت المقدس إذ الشأن توالى نزول الآيات وآية نسخ القبلة قريبة الموقع من هذه ، والوجه أن يكون مقصد الآية عاما كما هو الشأن فتشمل الهجرة من مكة والانصراف عن استقبال الكعبة .

وتقديم الظرف للاختصاص أى أن الأرض لله تعالى فقط لا لهم ، فليس لهم حق في منع شيء منها عن عباد الله المخلصين .

و « وجه الله » بمعنى الذات وهو حقيقة لغوية تقول : لوجه زيد أى ذاته كما تقدم عند قوله « من أسلم وجهه لله » وهو هنا كناية عن عمله فحيث أمرهم باستقبال بيت المقدس فرضاه منوط بالامتثال لذلك . وهو أيضاً كناية رمنية عن رضاه بهجرة المؤمنين في سبيل الدين لبلاد الحبشة ثم للمدينة ويؤيد كون الوجه بهذا المعنى قوله في التذييل « إن الله واسع عليم » فقوله « واسع » تذييل لمدلول « والله المشرق والمغرب » والمراد سعة ملكه أو سعة تيسيره والمقصود عظمة الله وأنه لا جهة له وإنما الجهات التي يقصد منها رضى الله تفضل غيرها وهو عليم بمن يتوجه لقصد مرضاته وقد فسرت هذه الآية بأنها المراد بها القبلة في الصلاة .

﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

كُلٌّ لَهُ قَلْبُونَ ﴾ 116

الضمير المرفوع بقالوا عائد إلى جميع الفرق الثلاث وهي اليهود والنصارى والذين لا يعلمون إشارة إلى ضلال آخر اتفق فيه الفرق الثلاث ، وقد قرئ بالواو وقالوا على أنه معطوف على قوله « وقالت اليهود » وهي قراءة الجمهور . وقرأه ابن عامر بدون واو عطف وكذلك ثبتت الآية في المصحف الإمام الوجه إلى الشام فتكون استئنافاً كأن السامع بعد أن سمع ما مر من عجائب هؤلاء الفرق الثلاث جمعا وتفريقا تسنى له أن يقول لقد أسمعنا من مساويهم عجبا فهل انتهت مساويهم أم لهم مساو أخرى لأن ما سمعناه مؤذن بأنها مساو لا تصدر إلا عن فطر خبيثة .

وقد اجتمع على هذه الضلالة الفرق الثلاث كما اتفقوا على ما قبلها، فقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقال المشركون الملائكة بنات الله فتكون هاته الآية رجوعا إلى جمعهم في قرن إتماما لجمع أحوالهم الواقع في قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين » وفي قوله « كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم » . وقد ختمت هذه الآية بآية جمعت الفريق الثالث في مقالة أخرى وذلك قوله تعالى « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله » إلى قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم » .

والقول هنا على حقيقته وهو الكلام اللسانى ولذلك نصب الجملة وأريد أنهم اعتقدوا ذلك أيضا لأن الغالب في الكلام أن يكون على وفق الاعتقاد . وقوله « اتخذ الله ولدا » جاء بلفظ اتخذ تعريضا بالاستهزاء بهم بأن كلامهم لا يلتزم لأنهم أثبتوا ولداً لله ويقولون اتخذ الله . والاتخاذ الاكتساب وهو ينافى الولدية إذ الولدية تولد بدون صنع فإذا جاء الصنع جاءت العبودية لا محالة وهذا التخالف هو ما يبر عنه في علم الجدل بفساد الوضع وهو أن يستنتج وجود الشيء من وجود ضده كما يقول قاتل القتلُ جناية عظيمة فلا تكفر مثل الردة .

وأصل هذه المقالة بالنسبة للمشركين ناشئة عن جهالة وبالنسبة لأهل الكتابين ناشئة عن توغلهما في سوء فهم الدين حتى توهموا التشبيهات والمجازات حقائق فقد ورد وصف الصالحين بأنهم أبناء الله على طريقة التشبيه وورد في كتاب النصارى وصف الله تعالى بأنه أبو عيسى وأبو الأمة فتلقفته عقول لا تعرف التأويل ولا تؤيد اعتقادها بواضح الدليل فظنته على حقيقته . جاء في التوراة في الإصحاح ١٤ من سفر التثنية « أنتم أولاد للرب إلهكم لا تخمشوا أجسامكم » وفي إنجيل متى الإصحاح ٥ « طوبى لصانعى السلام لأنهم أبناء الله يُدْعَوْنَ » وفيه « وصلُّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السماوات » وفي الإصحاح ٦ « انظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن وأبوكم السماوى يقوتها » وتكرر ذلك فى الأناجيل غير مرة ففهموها بسوء الفهم على ظاهر عبارتها ولم يراعوا أصول الديانة التى توجب تأويلها ألا ترى أن المسلمين لما جاءتهم أمثال هاته العبارات أحسنوا تأويلها وتبينوا دليلها كما فى الحديث « الخلق عيال الله » .

وقوله « سبحانه » تنزيه لله عن شنيع هذا القول . وفيه إشارة إلى أن الولدية نقص بالنسبة إلى الله تعالى وإن كانت كمالات الشاهد لأنها إنما كانت كمالات الشاهد من حيث إنها تسد بعض نقائصه عند العجز والفقر وتسد مكانه عند الاضمحلال والله مثزه عن جميع ذلك فلو كان له ولد لآذن بالحدوث وبالحاجة إليه .

وقوله « بل له ما في السموات والأرض » إضراب عن قولهم لإبطاله، وأقام الدليل على الإبطال بقوله « له ما في السموات والأرض » فالجملة استئناف ابتدائي واللام للملك وما في السموات والأرض أى ما هو موجود فإن السموات والأرض هى مجموع العوالم العلوية والسفلية . وما من صيغ العموم تقع على العاقل وغيره وعلى المجموع وهذا هو الأصح الذى ذهب إليه فى الفصل واختاره الرضى . وقيل ما تغلب أو تختص بغير العقلاء ومن تختص بالعقلاء وربما استعمل كل منهما فى الآخر وهذا هو المشتهر بين النحاة وإن كان ضعيفا وعليه فهم يجيبون على نحو هاته الآية بأنها من قبيل التغليب تنزيلا للعقلاء فى كونهم من صنع الله بمنزلة مساوية لغيره من بقية الموجودات تصغيرا لشأن كل موجود .

والقنوت الخضوع والالتقياد مع خوف وإنما جاء قانتون بجمع المذكر السالم المختص بالعقلاء تغليبا لأنهم أهل القنوت عن إرادة وبصيرة .

والمضاف إليه المحذوف بعد كل دل عليه قوله « ما فى السموات والأرض » أى كل ما فى السموات والأرض أى العقلاء له قانتون وتنوين كل تنوين عوض عن المضاف إليه وسيأتى بيانه عند قوله تعالى « ولكل وجهة هو موليها » فى هذه السورة . وفى قوله « له قانتون » حجة ثالثة على انتفاء الولد لأن الخضوع من شعار العبيد أما الولد فله إدلال على الوالد وإنما يبره به ولا يقنت ، فكان إثبات القنوت كناية عن انتفاء الولدية بانتفاء لازمها لثبوت مساوى تقيضه ومساوى النقيض تقيض وإثبات النقيض يستلزم نفي ما هو تقيض له .

وفصل جملة « كل له قانتون » لقصد استقلالها بالاستدلال حتى لا يظن السامع أنها مكملة للدليل المسوق له قوله « له ما فى السموات والأرض » .

وقد استدل بها بعض الفقهاء على أن من ملك ولده أعتق عليه لأن الله تعالى جعل نفي الولدية بإثبات العبودية فدل ذلك على تنافى الماهيتين وهو استرواح حسن .

﴿ يَدْبِعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ وَكُنْ
فَيَكُونُ ﴾ ١١٧

هو بالرفع خبر لمحذوف على طريقة حذف المسند إليه لا اتباع الاستعمال كما تقدم في قوله تعالى « صم بكم » وذلك من جنس ما يسمونه بالنعث المقطوع .

والبديع مشتق من الإبداع وهو الإنشاء على غير مثال فهو عبارة عن إنشاء المنشآت على غير مثال سابق وذلك هو خلق أصول الأنواع وما يتولد من متولداتها نخلق السماوات إبداع وخلق الأرض إبداع وخلق آدم إبداع وخلق نظام التناسل إبداع ، وهو فاعل بمعنى فاعل فقيل هو مشتق من بدع المجرد مثل قدر إذا صح وورد بدع بمعنى قدر بقلة أو هو مشتق من أبداع ومجىء فاعل من أفعل قليل ، ومنه قول عمرو بن معديكرب :
أَمِنْ رِيحَانَةِ الدَّاعِي السَّمِيعِ يُوْرِقْنِي وَأَصْحَابِي هَجُوعِ^(١)

يريد السمع . ومنه أيضاً قول كعب بن زهير :

سَقَاكَ بِهَا الْمَأْمُونُ كَأْسًا رَوِيَّةً فَأَنْهَلَكَ الْمَأْمُونُ مِنْهَا وَعَلَّكَ

أى كأساً مرويّة . فيكون هنا مما جاء قليلاً وقد قدمنا الكلام عليه في قوله تعالى « إنك أنت العزيز الحكيم » ويأتى في قوله « بشيراً ونذيراً » . وقد قيل في البيت تأويلات متكلفة والحق أنه استعمال قليل حفظ في ألفاظ من الفصيح غير قليلة مثل النذير والبشير إلا أن قلته لا تخرجه عن الفصاحة لأن شهرته تمنع من جملة غريباً . وأما كونه مخالفاً للقياس فلا يمنع من استعماله إلا بالنسبة إلى المولد إذا أراد أن يقيس عليه في مادة أخرى .

(١) أغار الصمة بن بكر الجشمى في خيل من قيس على بني زيد رهط عمرو فسي الصمة بن بكر ربحانة أخت عمرو ولم يستطع عمرو اقتسكاها منه ، فرغب من الصمة أن يردّها إليه فأبى وذهب بها وهى تنادى يا عمرو يا عمرو فقال عمرو هاته الأبيات وبعدها :

سَبَاهَا الصِّمَّةُ الْجُشْمِيُّ غَضَبَا كَأَنَّ بِيَاضَ غُرَّتِهَا صَدِيعُ
وَحَالَتْ دُونَهَا فَرَسَانِ قَيْسِ تَكْشَفُ عَنْ سَوَاعِدِهَا الدَّرُوعُ
إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئًا فَدَعَهُ وَجَاوَزَهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ
وَكَلَّهُ لِلزَّمَانِ فَكُلَّ خَطْبُ سَمَا لَكَ أَوْ سَمَوْتَ لَهُ وَلُوعُ

هذا هو الصحيح والرواية في هذه القصة اختلافات لا يعتد بها .

وذهب صاحب الكشف إلى أن بديع هنا صفة مشبهة مأخوذ من بدع بضم الدال أى كانت البداعة صفة ذاتية له بتأويل بداعة السماوات والأرض التى هى من مخلوقاته فأضيفت إلى فاعلها الحقيقى على جعله مشبها بالمفعول به وأجريت الصفة على اسم الجلالة ليكون ضميره فاعلها لفظاً على نحو زيد حسن الوجه كما يقال فلان بديع الشعر، أى بديعة سماواته .

وأما بيت عمرو فإنما عينوه للتنظير ولم يجوزوا فيه احتمال أن يكون السميع بمعنى المسموع لوجوه أحدها أنه لم يرد سميع بمعنى مسموع مع أن فميلاً بمعنى مفعول غير مطرد . الثانى أن سميع وقع وصفاً للذات وهو الداعى وحكم سميع إذا دخلت على ما لا يسمع أن تصوير من أخوات ظن فيلزم مجيء مفعول ثان بعد النائب المستتر وهو مفقود . الثالث أن المعنى ليس على وصف الداعى بأنه مسموع بل على وصفه بأنه مسمع أى الداعى القاصد للإسماع المعلن لصوته وذلك مؤذن بأنه داع فى أمر مهم . ووصف الله تعالى ببديع السماوات والأرض مراد به أنه بديع ما فى السماوات والأرض من المخلوقات وفى هذا الوصف استدلال على نقي بنوة من جعلوه ابناً لله تعالى لأنه تعالى لما كان خالق السماوات والأرض وما فيهما . فلا شىء من تلك الموجودات أهل لان يكون ولداً له بل جميع ما بينهما عبيد لله تعالى كما تقدم فى قوله « بل له ما فى السماوات والأرض » ولهذا رُتب نقي الولد على كونه « بديع السماوات والأرض » فى سورة الأنعام بقوله « بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شىء » .

وقوله « وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » إلخ كشف لشبهة النصارى واستدلال على أنه لا يتخذ ولداً بل يكون الكائنات كلها بتكوين واحد وكلها خاضعة لتكوينه وذلك أن النصارى توهموا أن مجيء المسيح من غير أب دليل على أنه ابن الله فبين الله تعالى أن تكوين أحوال الموجودات من لا شىء أعجب من ذلك وأن كل ذلك راجع إلى التكوين والتقدير سواء فى ذلك ما وجد بواسطة تامة أو ناقصة أو بلا واسطة قال تعالى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » فليس تخلق عيسى من أم دون أب بموجب كونه ابن الله تعالى .

وكان فى الآية تامة لا تطلب خبراً أى يقول له إيجاد فيوجد والظاهر أن القول والمقول . والسبب هنا تمثيل لسرعة وجود الكائنات عند تعلق الإرادة والقدرة بهما بأن شبه فعل الله

تعالى بتكوين شيء وحصول المكون عقب ذلك بدون مهلة بتوجه الأمر للأمور بكلمة الأمر وحصول امتثاله عقب ذلك لأن تلك أقرب الحالات المتعارفة التي يمكن التقريب بها في الأمور التي لا تتسع اللغة للتعبير عنها وإلى نحو هذا مال صاحب الكشف ونظره بقول أبي النجم :

إِذَا قَالَتِ الْأَنْسَاءُ لِلْبَطْنِ الْحَقُّ قَدْ مَا فَاضَتْ كَالْفَنِيْقِ الْمُحْنَقِ (١)

والذي يعين كون هذا تمثيلاً أنه لا يتصور خطاب من ليس بموجود بأن يكون موجوداً فليس هذا التقرير الصادر من الزغشري مبنياً على منع المعتزلة قيام صفة الكلام بذاته تعالى إذ ليس في الآية ما يلجئهم إلى اعتبار قيام صفة الكلام إذ كان يمكنهم تأويله بما تأولوا به آيات كثيرة ولذلك سكت عنه ابن المنير خلافاً لما يوهمه كلام ابن عطية .

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ يَبْنَأُ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ 118

عطف على قوله « وقالوا اتخذ الله ولداً » المعطوف على قوله « وقالت اليهود ليست النصارى » . لمناسبة اشتراك المشركين واليهود والنصارى في الأقوال والمقائد الضالة إلا أنه قدم قول أهل الكتاب في الآية الماضية وهي وقالت اليهود لأنهم الذين ابتدأوا بذلك أيام مجادلهم في تفاضل أديانهم ويومئذ لم يكن للمشركين ما يوجب الاشتغال بذلك إلى أن جاء الإسلام فقالوا مثل قول أهل الكتاب . وجمع الكل في « وقالوا اتخذ الله ولداً » إلا أنه لم يكن فريق من الثلاثة فيه مقتبساً من الآخر بل جميعه ناشئ من الغلو في تقديس الموجودات الفاضلة ومنشؤه سوء الفهم في العقيدة سواء كانت مأخوذة من كتاب كما تقدم في منشأ قول

(١) الأنساع جمع نسع وهو الحزام الذي يشد على بطن الراحلة . ومعنى قولها للبطن الحق أنها شددت على البطن حتى ضرر البطن والتحق بالظهر . والقدم بضم القاف وضم الدال المضى سريعا وسكنه للضرورة والفنيق : الفجل : والمحنيق : الضامر ..

أهل الكتابين « آخذ الله ولداً » أم مأخوذة من أقوال قاداتهم كما قالت العرب : الملائكة بنات الله . وقدم قول المشركين هنا لأن هذا القول أعلق بالمشركون إذ هو جديد فيهم وفاش بينهم . فلما كانوا مخترعي هذا القول نسب إليهم ، ثم نظربهم الذين من قبلهم وهم اليهود والنصارى . إذ قالوا مثل ذلك لرسولهم .

ولولا هنا حرف تحضيض قصد منه التعجيز والاعتذار عن عدم الإصغاء للرسول استكباراً بأن عدوا أنفسهم أحرىء بالرسالة وسماع كلام الله تعالى وهذا مبالغة في الجهالة لا يقولها أهل الكتاب الذين أثبتوا الرسالة والحاجة إلى الرسل .

وقوله ، أو تأتينا آيةً أرادوا مطلق آية فالتنكير للنوعية وحينئذ فهو مكابرة وجحود لما جاءهم من الآيات وحسبك بأعظمها وهو القرآن وهذا هو الظاهر من التنكير وقد سألوا آيات مقترحات ، وقالوا لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً الآيات وهم يحسبون أن الآيات هي عجائب الحوادث أو المخلوقات وما دروا أن الآية العلمية العقلية أوضح المعجزات لعمومها ودوامها وقد تحداهم الرسول بالقرآن فجزوا عن معارضته وكفاهم بذلك آية لو كانوا أهل إنصاف .

وقوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » أى كمثل مقالاتهم هذه قال الذين من قبلهم من الأمم مثل قولهم والمراد بالذين من قبلهم اليهود والنصارى فقد قال اليهود لموسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة وسأل النصارى عيسى هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء .

وفي هذا الكلام تسليية للنبي صلى الله عليه وسلم بأن ما لقيه من قومه مثل ما لاقاه الرسل قبله ولذلك أردفت هذه الآية بقوله ، إنا أرسلناك بالحق ، الآية . ثم يجوز أن تكون جملة « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » واقعة موقع الجواب لمقالة الذين لا يعلمون وهو جواب إنجالي اقتصر فيه على تنظير حالهم بحال من قبلهم فيكون ذلك التنظير كناية عن الإعراض عن جواب مقالهم وأنه لا يستأهل أن يجاب لأنهم ليسوا بمرتبة من يكلمهم الله وليست أفهامهم بأهل لإدراك ما في نزول القرآن من أعظم آية وتكون جملة تشابهت قلوبهم ، تقريراً أى تشابهت عقولهم في الأفق وسوء النظر . وتكون جملة « قد بينا الآيات لقوم يوقنون » تعليلاً للإعراض عن جوابهم بأنهم غير أهل للجواب لأن أهل الجواب هم القوم الذين

يوقنون وقد بينت لهم آيات القرآن بما اشتملت عليه من الدلائل، وأما هؤلاء فليسوا أهلاً للجواب لأنهم ليسوا بقوم يوقنون بل ديدنهم الكفارة .

ويجوز أن تكون جملة كذلك قال إلى آخرها معترضة بين جملة وقال الذين لا يعلمون وبين جملة قد بينت الآيات وتجمل جملة قد بينا الآيات هي الجواب عن مقالاتهم والمعنى لقد أتتكم الآية وهي آيات القرآن ولكن لا يعقلها إلا الذين يوقنون أي دونكم فيكون على وزن قوله تعالى « أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » . ووقع الإعراض عن جواب قولهم لولا يكلمنا الله لأنه بديهي البطلان كما قال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً .

والقول في مرجع التشبيه والمماثلة من قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » على نحو القول في الآية الماضية « كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم » .

وقوله تشابهت قلوبهم تقرير لمعنى قال الذين من قبلهم مثل قولهم، أي كانت عقولهم متشابهة في الأفق وسوء النظر فلذا اتحدوا في المقالة . فالقلوب هنا بمعنى العقول كما هو المتعارف في اللغة العربية . وقوله تشابهت صيغة من صيغ التشبيه وهي أقوى فيه من حروفه وأقرب بالتشبيه البليغ، ومن محاسن ما جاء في ذلك قول الصابي :

تشابه دمعى إذ جرى ومُدَامِيتى فمن مثل ما فى الكأس عيني تسكب

وفي هذه الآية جعلت اليهود والنصارى ممائلين للمشركين في هذه المقالة لأن المشركين أعرق فيها إذ هم أشركوا مع الله غيره فليس ادعائهم ولداً لله بأكثر من ادعائهم شركة الأصنام مع الله في الإلهية فكان اليهود والنصارى ملحقين بهم لأن دعوى الابن لله طرأت عليهم ولم تكن من أصل ملتهم وبهذا الأسلوب تأتى الرجوع إلى بيان أحوال أهل الكتابين الخاصة بهم وذلك من رد العجز على الصدر .

وجيء بالفعل المضارع في يوقنون لدلالته على التجدد والاستمرار كناية عن كون الإيمان خلقاً لهم فأما الذين دأبهم الإعراض عن النظر والمكافرة بمد ظهور الحق فإن الإعراض يحول دون حصول اليقين والمكافرة تحول عن الانتفاع به فكأنه لم يحصل فأصحاب هذين الخلقين ليسوا من الموقنين .

وتبيين الآيات هو ما جاء من القرآن المعجز للبشر الذي تحدى به جميعهم فلم يستطيعوا الإتيان بمثله كما تقدم، وفي الحديث «ما من الأنبياء نبيء إلا أوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحى الله إلى فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة» فالعنى قد بينا الآيات لقوم من شأنهم أن يوقنوا ولا يشككوا أنفسهم أو يعرضوا حتى يحول ذلك بينهم وبين الإيقان أو يكون المعنى قد بينا الآيات لقوم يظهرون اليقين ويمترفون بالحق لا لقوم مثلكم من المكابرين .

﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ﴾¹¹⁹

جملة معترضة بين حكايات أحوال المشركين وأهل الكتاب القصد منها تأنيس الرسول عليه الصلاة والسلام من أسفه على ما لقيه من أهل الكتاب مما يماثل ما لقيه من المشركين وقد كان يود أن يؤمن به أهل الكتاب فيتأيد بهم الإسلام على المشركين فإذا هو يلقى منهم ما لقي من المشركين أو أشد وقد قال لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود كلهم فكان لتذكير الله إياه بأنه أرسله تهديئة لخاطره الشريف وعذره له إذ أبلغ الرسالة وتطمين لنفسه بأنه غير مسئول عن قوم رضوا لأنفسهم بالجحيم . وفيه تمهيد للتأنيس من إيمان اليهود والنصارى . وجيء بالتأكيد وإن كان النبيء لا يتردد في ذلك لمزيد الاهتمام بهذا الخبر وبيان أنه ينوء به لما تضمنه من تنويه شأن الرسول .

وجيء بالمسند إليه ضمير الجلالة تشريفاً للنبيء صلى الله عليه وسلم بغز الحضور لمقام التكلم مع الخالق تعالى وتقدس كأن الله يشافهه بهذا الكلام بدون واسطة فلذا لم يقل له إن الله أرسلك . وقوله «بالحق» متعلق ب«أرسلناك» . والحق هو الهدى والإسلام والقرآن وغير ذلك من وجوه الحق والمعجزات وهى كلها ملابسة للنبيء صلى الله عليه وسلم فى رسالته بعضها بملابسة التبليغ وبعضها بملابسة التأييد . فالعنى إنك رسول الله وأن القرآن حق منزل من الله .

وقوله «بشيراً ونذيراً» حالان وهما بزنة فعيل بمعنى فاعل مأخوذان من بشر المضاعف وأنذر المزيد فجميعهما من الرباعى على خلاف القياس كالقول فى بديع السماوات والأرض المتقدم آنفاً وقيل البشير مشتق من بشر المخفف الشين من باب نصر ولا داعى إليه .

وقوله «ولا تسأل عن أصحاب الجحيم» الواو للعطف وهو إما على جملة إنا أرسلناك أو على الحال في قوله بشيرا ونذيرا ويجوز كون الواو للحال . قرأ نافع ويعقوب بفتح الفوقية وسكون اللام على أن لا حرف نهى جازم للمضارع وهو عطف إنشاء على خبر والسؤال هنا مستعمل في الاهتمام والتطلع إلى معرفة الحال مجازاً مرسلًا بعلاقة اللزوم لأن المعنى بالشيء المتطلع لمعرفة أحواله يكثر من السؤال عنه . أو هو كناية عن فظاعة أحوال المشركين والكافرين حتى إن المتفكر في مصير حالهم ينهى عن الاشتغال بذلك لأنها أحوال لا يحيط بها الوصف ولا يبلغ إلى كنهها العقل في فظاعتها وشناعتها ، وذلك أن النهى عن السؤال يرد لمعنى تعظيم أمر المسؤل عنه نحو قول عائشة « يصلى أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن » ولهذا شاع عند أهل العلم إلقاء المسائل الصعبة بطريقة السؤال نحو (فإن قلت) للاهتمام .

وقرأه جمهور العشرة بضم الفوقية ورفع اللام على أن لا نافية أى لا يسألك الله عن أصحاب الجحيم وهو تقرير لمضمون « إنا أرسلناك بالحق » والسؤال كناية عن المؤاخذة واللوم مثل قوله صلى الله عليه وسلم « وكلكم مسئوول عن رعيته » أى لست مؤاخذا ببقاء الكافرين على كفرهم بعد أن بلغت لهم الدعوة .

وما قيل إن الآية نزلت في نهيه صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن حال أبويه في الآخرة فهو استناد لرواية واهية ولو صحت لكان حمل الآية على ذلك مجافيا للبلاغة إذ قد علمت أن قوله « إنا أرسلناك » تأنيس وتسكين فالإتيان معه بما يذكر المكدرات خروج عن الغرض وهو مما يعبر عنه بفساد الوضع .

﴿ وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهَدَىٰ وَلَئِنْ آتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ 120

عطف على قوله «ولا تسأل عن أصحاب الجحيم» أو على إنا أرسلناك وقد جاء هذا الكلام المؤيس من إيمانهم بعد أن قدم قبله التأنيس والتسلية على نحو مجيء العقاب بعد تقديم العفو في قوله تعالى « عفا الله عنك لم أذنت لهم » وهذا من كرامة الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم .

والنفي بلن مبالغة في التأييس لأنها لنفي المستقبل وتأبيده . والملة بكسر الميم الدين والشرعية وهي مجموع عقائد وأعمال يلتزمها طائفة من الناس يتفقون عليها وتكون جامعة لهم كطريقة يتبعونها ، ويحتفل أنها مشتقة من أمل الكتاب فسميت الشرية ملة لأن الرسول أو واضع الدين يعلمها للناس ويعلمها عليهم كما سميت ديننا باعتبار قبول الأمة لها وطاعتهم وانقيادهم . ومعنى الغاية في « حتى تتبع ملتهم » الكناية عن اليأس من اتباع اليهود والنصارى لشرعية الإسلام يومئذ لأنهم إذا كانوا لا يرضون إلا باتباعه ملتهم فهم لا يتبعون ملته ، ولما كان اتباع النبي ملتهم مستحيلا كان رضاهم عنه كذلك على حدٍ حتى يلج الجمل في سم الخياط وقوله « لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد » والتصريح بلا النافية بعد حرف العطف في قوله « ولا النصارى » للتخصيص على استقلالهم بالنفي وعدم الاقتناع باتباع حرف العطف لأنهم كانوا يظن بهم خلاف ذلك لإظهارهم شيئا من المودة للمسلمين كما في قوله تعالى « ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى » وقد تضمنت هذه الآية أنهم لا يؤمنون بالنبي لأنه غير متبع ملتهم وأنهم لا يصدقون القرآن لأنه جاء بنسخ كتابيهم .

وقوله « قل إن هدى الله هو الهدى » أمر بالجواب عما تضمنه قوله « ولن ترضى » من خلاصة أقوال لهم يقتضى مضمونها أنهم لا يرضيهم شيء مما يدعوهم النبي إليه إلا أن يتبع ملتهم وأنهم يقولون إن ملتهم هدى فلا خير عليه إن اتبعها مثل قولهم « لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى » وغير ذلك من التلون في الإعراض عن الدعوة ولذلك جئ في جوابهم بما هو الأسلوب في المجاوبة من فعل القول بدون حرف العطف .

ويجوز أن يكونوا قد قالوا ما تضمنته الآية من قوله « حتى تتبع ملتهم » . « وهدى الله » ما يقدره للشخص من التوفيق أى قل لهم لا أملك لكم هدى إلا أن يهديكم الله ، فالقصر حقيقى . ويجوز أن يكون المراد بهدى الله الذى أنزله إلى هو الهدى يعنى أن القرآن هو الهدى إبطالا لغرورهم بأن ما هم عليه من الملة هو الهدى وأن ما خالفه ضلال . والمعنى أن القرآن هو الهدى وما أنتم عليه ليس من الهدى لأن أكثره من الباطل . فإضافة الهدى إلى الله تشريف ، والقصر إضافى . وفيه تعريض بأن ما هم عليه يومئذ شيء حرفوه ووضعوه . فيكون القصر إما حقيقيا ادعائيا بأن يراد هو الهدى الكامل فى الهداية فهدى غيره من الكتب السماوية

بالنسبة إلى هدى القرآن كلاً هدى لأن هدى القرآن أعم وأكمل فلا ينافي إثبات الهداية لكتابهم كما في قوله تعالى « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور » وقوله « وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة » وإما قصرأ إضافيا أى هو الهدى دون ما أنتم عليه من ملة مبدلة مشوبة بضلالات وبذلك أيضاً لا ينتفى الهدى عن كثير من التعاليم والنصائح الصالحة الصادرة عن الحكماء وأهل العقول الراجحة والتجربة لكنه هدى ناقص .

وقوله « هو الهدى » الضمير ضمير فصل . والتعريف في الهدى تعريف الجنس الدال على الاستغراق ففيه طريقان من طرق الحصر هما ضمير الفصل وتعريف الجزأين . وفي الجمع بينهما إفادة تحقيق معنى القصر وتأكيده للعناية به فأيهما اعتبرته طريق قصر كان الآخر تأكيداً للقصر وللخبر أيضاً . والتوكيد بأن لتحقيق الخبر وتحقيق نسبه وإبطال تردد المتردد لأن القصر الإضافي لما كان المقصود منه رد اعتقاد المخاطب قد لا يتفطم . طب إلى ما يقتضيه من التأكيد فزيد هنا مؤكداً آخر وهو حرف (إن) اهتماماً . تأكيدي هذا الحكم . فقد اجتمع في هذه الجملة عدة مؤكدات هي : حرف إن . والقصر ، إذ القصر تأكيد على تأكيد كما في المفتاح فهو في قوة مؤكدين ، مع تأكيد القصر بضمير الفصل وهي تنحل إلى أربعة مؤكدات لأن القصر بمنزلة تأكيدين وقد انضم إليهما تأكيد القصر بضمير الفصل وتأكيدي الجملة بحرف إن .

ولعل الآية تشير إلى أن استقبال النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة إلى القبلة التي يستقبلها اليهود لقطع معذرة اليهود كما سيأتي في قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه » ، فأعلم رسوله بقوله « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى » بأن ذلك لا يلين من تصلب اليهود في عنادهم فتكون إيماء إلى تمهيد نسخ استقبال بيت المقدس .

وقوله « ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم » . اللام موطئة للقسم وذلك توكيد للخبر وتحقيق له . وعبر عن طريقهم هنالك باللمة نظرا لاعتقادهم وشهرة ذلك عند العرب ، وعبر عنها هنا بالأهواء بعد أن مهد له بقوله « إن هدى الله هو الهدى » فإن الهوى

رأى ناشئ عن شهوة لا عن دليل ، ولهذا لم يؤت بالضمير الراجع للعملة وعبر عنها بالاسم الظاهر فشملت أهواؤهم التكذيب بالنبي ، وبالقرآن واعتقادهم أن ملتهم لا ينقضها شرع آخر .

وقوله « مالك من الله من ولى ولا نصير » تحذير لكل من تلقى الإسلام أن لا يتبع بعد الإسلام أهواء الأمم الأخرى ، جاء على طريقة تحذير النبي صلى الله عليه وسلم مثل « لئن أشركت ليحبطن عملك » وهو جواب القسم ودليل جواب الشرط لأن اللام موطئة للقسم فالجواب لها . وجيء بإن الشرطية التي تأتي في مواقع عدم القطع بوقوع شرطها لأن هذا فرض ضعيف في شأن النبي والمسلمين . والولى القريب والحليف .

والنصير كل من يعين أحدا على من يريد به ضرا وكلاهما فعيل بمعنى فاعل ، ومن في قوله من الله متعلقة بولى لتضمينه معنى مانع من عقابه ويقدر مثله بعد ولا نصير أى نصير من الله . و (من) في قوله من ولى مؤكدة للنفي . وعطف النصير على الولي احتراسا لأن نفي الولي لا يقتضى نفي كل نصير إذ لا يكون لأحد ولى لكونه دخيلا في قبيلة ويكون أنصاره من جيرته . وكان القصد من نفي الولاية التعريض بهم في اعتقادهم أنهم أبناء الله وأحباؤه فنفى ذلك عنهم حيث لم يتبعوا دعوة الإسلام ثم نفي الأعم منه وهذه نكتة عدم الاختصار على نفي الأعم .

وقد اشتملت جملة « ولئن اتبعت أهواءهم » إلى آخرها على تحذير من الطمع في استثناء اليهود أو النصارى بشيء من استرضائهم طمعا في إسلامهم بتألف قلوبهم فأكد ذلك التحذير بمشرة مؤكدة وهى القسم المدلول عليه باللام الموطئة للقسم . وتأكيده جملة الجزاء بإن . وبلاد الابتداء في خبرها . واسمية جملة الجزاء وهى مالك من الله من ولى ولا نصير . وتأكيده النفي بعين في قوله من ولى . والاجمال ثم التفصيل بذكر اسم الموصول وتبيينه بقوله من العلم . وجعل الذى جاء (أى أنزل إليه) هو العلم كله لعدم الاعتداد بغيره لنقصانه . وتأكيده من ولى بعطف ولا نصير الذى هو آيل إلى معناه وإن اختلف مفهومه ، فهو كالتأكيده بالمرادف .

﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ
وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَالِسُونَ﴾ ^{١٢١}

استئناف ناشئ عن قوله « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى » مع قوله « إن هدى الله هو الهدى » لتضمنه أن اليهود والنصارى ليسوا يومئذ على شيء من الهدى كأن سائلا سأل كيف وهم متمسكون بشريعة ومن الذى هو على هدى ممن اتبع هاتين الشريعتين .

فأجيب بأن الذين أتوا الكتاب وتلوه حق تلاوته هم الذين يؤمنون به . ويجوز أن يكون اعتراضا فى آخر الكلام لبيان حال المؤمنين الصادقين من أهل الكتاب لقصد إبطال اعتقادهم أنهم على التمسك بالإيمان بالكتاب . وهو ينظر إلى قوله تعالى « وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه » الخ . وهو صدر هاته المحاورات وما تخللها من الأمثال والعبر والبيان . فقوله « الذين آتيناهم الكتاب » فذلك لما تقدم وجواب قاطع لمعذرتهم المتقدمة وهو من باب رد العجز على الصدر . ولأحد هذين الوجهين فصلت الجملة ولم تعطف لأنها فى معنى الجواب ، ولأن المحكى بها مبين لما يقابله المتضمن له قوله « قالوا نؤمن بما أنزل علينا » ولما انتقل منه إليه وهو قوله « وقالوا اتخذ الله ولدا » وقوله « وقال الذين لا يعلمون » . وقوله « يتلونه حق تلاوته » حال من الذين أتوا الكتاب إذ هم الآن يتلونه حق تلاوته . وانتصب حق تلاوته على المفعول المطلق وإضافته إلى المصدر من إضافة الصفة إلى الموصوف أى تلاوة حقا .

والحق هنا ضد الباطل أى تلاوة مستوفية قوام نوعها لا ينقصها شيء مما يعتبر فى التلاوة وتلك هى التلاوة بفهم مقاصد الكلام المتلو فإن الكلام يراد منه إفهام السامع فإذا تلاه القارى ولم يفهم جميع ما أراده قائله كانت تلاوته غامضة فحق التلاوة هو العلم بما فى المتلو .

وقوله « أولئك يؤمنون به » جملة هى خبر المبتدأ وهو اسم الموصول ، وجيء ، باسم الإشارة فى تعريفهم دون الضمير وغيره للتنبيه على أن الأوصاف المتقدمة التى استحضروا

بواسطتها حتى أشير إليهم باتصافهم بها هي الموجبة لجدارتهم بالحكم المسند لاسم الإشارة على حد أولئك على هدى من ربهم فلا شك أن تلاوتهم الكتاب حق تلاوته تثبت لهم أوحديتهم بالإيمان بذلك الكتاب لأن إيمان غيرهم به كالعدم . فالقصر ادعائي . فضمير به راجع إلى الكتاب من قوله الذين آتيناهم الكتاب . وإذا كانوا هم المؤمنون به كانوا مؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم لانطباق الصفات التي في كتبهم عليه ولأنهم مأخوذ عليهم العهد أن يؤمنوا بالرسول الملقى وأن يجتهدوا في التمييز بين الصادق من الأنبياء والكذبة حتى يستيقنوا انطباق الصفات على النبي الموعود به فمن هنا قال بعض المفسرين إن ضمير به عائد إلى النبي صلى الله عليه وسلم مع أنه لم يتقدم له معاد .

ويجوز أن يعود الضمير من قوله يؤمنون به إلى الهدى في قوله قل إن الهدى هدى الله . أى يؤمنون بالقرآن أنه منزل من الله فالضمير المجرور بالباء راجع للكتاب في قوله آتيناهم الكتاب والمراد به التوراة والإنجيل واللام للجنس أو التوراة فقط لأنها معظم الدينين والإنجيل تسكلة فاللام للعهد . ومن هؤلاء عبد الله بن سلام من اليهود وعدى بن حاتم وتميم الدارى من النصارى .

والقول في قوله «ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون» كالقول في «أولئك يؤمنون به» وهو تصريح بحكم مفهوم أولئك يؤمنون به وفيه اكتفاء عن التصريح بحكم المنطوق وهو أن المؤمنين به هم الراجحون ففي الآية إيجاز بديع لدلالاتها على أن الذين أوتوا الكتاب يتلون به حق تلاوته هم المؤمنون دون غيرهم فهم كفرون فالؤمنون به هم الفائزون والكافرون هم الخاسرون .

﴿يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ¹²² وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ¹²³﴾

أعيد نداء بنى إسرائيل نداء التنبيه والإنذار والتذكير على طريقة التكرير في الفرض الذى سيق الكلام الماضى لأجله فإنه ابتداء نداءهم أولاً بمثل هاته الموعظة في ابتداء التذكير

بأحوالهم الكثيرة خيرها وشرها عقب قوله « وأنهم إليه راجعون » فذكر مثل هاته الجملة هناك كذكر المطلوب في صناعة المنطق قبل إقامة البرهان وذكرها هنا كذكر النتيجة في المنطق عقب البرهان تأييداً لما تقدم وفذلكة له وهو من ضروب رد العجز على الصدر .

وقد أعيدت هذه الآية بالألفاظ التي ذكرت بها هناك للتنبيه على نكتة التكرير للتذكير ولم يخالف بين الآيتين إلا في الترتيب بين العدل والشفاعة فهناك قدم ولا يقبل منها شفاعة وآخر ولا يؤخذ منها عدل وهنا قدم « ولا يقبل منها عدل » وآخر لفظ الشفاعة مسنداً إليه تنفعها وهو تفنن والتفنن في الكلام تنتفي به سامة الإعادة مع حصول المقصود من التكرير، وقد حصل مع التفنن نكتة لطيفة إذ جاءت الشفاعة في الآية السابقة مسنداً إليها المقبولية فقدمت على العدل بسبب نفي قبولها ونفي قبول الشفاعة لا يقتضى نفي أخذ الفداء فعطف نفي أخذ الفداء للاحتراس . وأما في هذه الآية فقدم الفداء لأنه أسند إليه المقبولية ونفي قبول الفداء لا يقتضى نفي نفع الشفاعة فعطف نفي نفع الشفاعة على نفي قبول الفداء للاحتراس أيضاً . والحاصل أن الذي نفي عنه أن يكون مقبولا قد جعل في الآيتين أولاً وذكر الآخر بعده . وأما نفي القبول مرة عن الشفاعة ومرة عن العدل فلأن أحوال الأقوام في طلب الفكاك عن الجناة تختلف فمرة يقدمون الفداء فإذا لم يقبل قدموا الشفعاء . ومرة يقدمون الشفعاء فإذا لم تقبل شفاعتهم عرضوا الفداء .

وقوله « ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة » مراد منه أنه لا عدل فيقبل ولا شفاعة شفيح يجدونه فتقبل شفاعته لأن دفع الفداء متمذر وتوسط الشفيح لثلهم ممنوع إذ لا يشفع الشفيح إلا لمن أذن الله له . قال ابن عرفة فيكون نفي نفع الشفاعة هنا من باب قوله * على لا حب لا يهتدى بمناره *^(١) يريد أنها كناية عن نفي الموصوف بنفي صفته الملازمة

(١) فائله امرؤ القيس، وقبلة:

وإني زعيم إن رجعت مملكا بسير ترى منه الفرائق أزدرا

على لا حب إلخ . . . إذا سافه العوذ الدنيا في جرجرا

الفرائق بضم الفاء وكسر النون هو الذي يدل صاحب البريد . وأزدرا أفعل تفضيل لغة في أصدرنا قرى بها قوله تعالى « يومئذ يصدر الناس أشتاتا » . والاحب : الطريق الواسع . والمنار : العلامة . وسافه : مشه . والدياقى منسوب إلى دياف - بكسر الدال - قرية تنسب لها كرام الإبل . وجرجرا: =

له كقولهم * ولا ترى الضب بها ينجحر * (١) . وهو ما يعبر عنه المناطقة بأن السالبة تصدق مع نفي الموضوع وإنما يكون ذلك بطريق الكناية وأما أن يكون استعمالاً في أصل العربية فلا والمناطقة تبعوا فيه أساليب اليونان .

والقول في بقية الآيات مستغنى عنه بما تقدم في نظيرتها .

وهنا ختم الحجاج مع أهل الكتاب في هذه السورة وذلك من براعة المقطع .

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا
قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ ١٢٤

لما كملت الحجج نهوضاً على أهل الكتابين ومشركي العرب في عميق ضلالهم بإعراضهم عن الإسلام ، وتبين سوء نواياهم التي حالت دون الاهتداء بهديه والانتفاع بفضله ، وسجل ذلك على زعماء الماندين أعني اليهود ابتداء بقوله « يا بني إسرائيل » مرتين ، وأدمج معهم النصراني استطراداً مقصوداً ، ثم أنصف المنصفون منهم الذين يتلون الكتاب حق تلاوته ، انتقل إلى توجيه التوبيخ والتذكير إلى العرب الذين يزعمون أنهم أفضل ذرية إبراهيم وأنهم يتعلقون بملته ، وأنهم زرع إسماعيل وسدنة البيت الذي بناه ، وكانوا قد وُخزوا بجانب من التعريض في خلال المحاورات التي جرت مع أهل الكتاب للصفة التي جمعتهم وإياهم من حسد النبيء والمسلمين على ما أنزل عليهم من خير ، ومن قولهم ليس المسلمون على شيء ، ومن قولهم آخذ الله ولداً ، ومن قولهم لولا يكلمنا الله . فلما أخذ اليهود والنصارى حظهم من الإنذار والموعظة كاملاً فيما اختصوا به ، وأخذوا مع المشركين حظهم من ذلك فيما اشتركوا فيه تهيأ المقام للتوجه إلى مشركي العرب لإعطائهم حظهم من الموعظة كاملاً فيما

= أي صوت . والمعنى أنه يعذانه إذا رجع ليعيد السير في طريق صعبة المسالك . وفي شرح التفتراني على المفتاح في باب الإيجاز والإطناب ذكر أول هذا البيت هكذا :

سدا يديه ثم أج بسيره . على لاجب ... الخ

قال وهو في وصف ظليم وسدا بمعنى مد وهو مجاز عن السرعة . وأج الظليم إذا جرى وسمع له حفيف .

(١) ينجحر أى يدخل جحره وهو بجيح ثم جاء . وقبل هذا المصراع قوله :

* لا تفرع الأرب أهوالها * كذا في شرح التفتراني على المفتاح في باب الإيجاز .

اختصوا به ، ف مناسبة ذكر فضائل إبراهيم ومنزلته عند ربه ودعوته لعقبه عقب ذكر أحوال بني إسرائيل ، هي الاتحاد في المقصد ، فإن المقصود من تذكير بني إسرائيل بالنعم ، والتخويف ، تحريضهم على الإنصاف في تلقى الدعوة الإسلامية والتجرد من الكآرة والحسد وترك الحظوظ الدنيوية لنيل السعادة الآخروية .

والمقصود من ذكر قصة إبراهيم موعظة المشركين ابتداء وبني إسرائيل تبعاله ، لأن العرب أشد اختصاصاً بإبراهيم من حيث إنهم يزيدون على نسبهم إليه بكونهم حفظة حرمة ، ومنتمين قديماً للحنيفية ولم يطرأ عليهم دين يخالف الحنيفية بخلاف أهل الكتابين .

فحقيق أن نجعل قوله وإذ ابتلى عطفاً على قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » كما دل عليه افتتاحه بإذ على نحو افتتاح ذكر خلق آدم بقوله « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » فإن الأول تذكير بنعمة الخلق الأول وقد وقع عقب التعجب من كفر المشركين بالخالق في قوله « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم » ، ثم عقب تلك التذكرة بإنذار من يكفر بآيات الله من ذرية آدم بقوله « فإما يأتينكم مني هدى » الآية ، ثم خص من بين ذرية آدم بنو إسرائيل الذين عهد إليهم على لسان موسى عهد الإيمان وتصديق الرسول الذي يجيء مصداقاً لما معهم ، لأنهم صاروا بمنزلة الشهداء على ذرية آدم . فتمهياً للمقام لتذكير الفريقين بأبيهم الأقرب وهو إبراهيم أى وجه يكون المقصود بالخطاب فيه ابتداء العرب ، ويضم الفريق الآخر معهم في قرن ، ولذلك كان معظم الثناء على إبراهيم بذكر بناء البيت الحرام وما تبعه إلى أن ذكرت القبلة وسط ذلك ، ثم طوى بالانتقال إلى ذكر سلف بني إسرائيل بقوله « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت » ليفضى إلى قوله « وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا » فيرجع إلى تفضيل الحنيفية والإعلام بأنها أصل الإسلام وأن المشركين ليسوا فى شىء منها وكذلك اليهود والنصارى . وقد افتتح ذكر هذين الطورين بفضل ذكر فضل الأبوين آدم وإبراهيم ، فجاء الخبران على أسلوب واحد على أبداع وجه وأحكم نظم . فتمين أن تقدير الكلام وإذ ذكر إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات .

ومن الناس من زعم أن قوله وإذ ابتلى ، عطف على قوله رنعمتى أى إذ كر وانعمتى وابتلاى

إبراهيم ، ويلزمه تخصيص هاته الموعظة بينى إسرائيل ، وتخلل واتقوا يوماً بين المعطوفين وذلك يضيق شمول الآية ، وقد أدمج في ذلك قوله «ومن ذريتي» وقوله «لا ينال عهدى الظالمين» وفي هذه الآية مقصد آخر وهو تمهيد الانتقال إلى فضائل البلد الحرام والبيت الحرام ، لإقامة الحجة على الذين عجبوا من نسخ استقبال بيت المقدس وتذرعوا بذلك إلى الطعن في الإسلام بوقوع النسخ فيه ، وإلى تنفير عامة أهل الكتاب من اتباعه لأنه غير قبلتهم ليظهر لهم أن الكعبة هي أجدر بالاستقبال وأن الله استبقاها لهذه الأمة تنبيهاً على مزية هذا الدين .

والابتلاء افتعال من البلاء، وصيغة الافتعال هنا للمبالغة والبلاء الاختبار وتقدم في قوله «وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم» وهو مجاز مشهور فيه لأن الذي يكلف غيره بشيء يكون تكليفه متضمناً انتظار فعله أو تركه فيلزمه الاختبار فهو مجاز على مجاز ، والمراد هنا التكليف لأن الله كلفه بأوامر ونواه إما من الفضائل والآداب وإما من الأحكام التكليفية الخاصة به ، وليس في اسناد الابتلاء إلى الله تعالى إشكال بعد أن عرفت أنه مجاز في التكليف ، ولك أن تجعله استعارة تمثيلية ، وكيفما كان فطريق التكليف وحى لا محالة ، وهذا يدل على أن إبراهيم أوحى إليه بنبوءة ليتيهاً نفسه لتلقى الشريعة فلما امتثل ما أمر به أوحى إليه بالرسالة وهي في قوله تعالى «إني جاعلك للناس إماماً» ، فتكون جملة «إني جاعلك للناس إماماً» بدل بمض من جملة «وإذ ابتلى» ويجوز أن يكون الابتلاء هو الوحي بالرسالة ويكون قوله «إني جاعلك للناس إماماً» تفسيراً لابتلى .

والإمام الرسول والقدوة .

وإبراهيم اسم الرسول العظيم الملقب بالخليل وهو إبراهيم بن تارح (وتسمى العرب تارح آزر) بن ناحور بن سروج ، ابن رعو ، ابن فالج ، ابن عابر ابن شالح ابن ارفكشاد ، ابن سام ابن نوح هكذا تقول التوراة ، ومعنى إبراهيم في لغة الكلدانيين أب رحيم أو أب راحم قاله السهيلي وابن عطية ، وفي التوراة أن اسم إبراهيم إبرام وأن الله لما أوحى إليه وكلمه أمره أن يسمى إبراهيم لأنه يجعله أباً للجمهور من الأمم ، فعنى إبراهيم على هذا أبو أمم كثيرة . ولد في أور الكلدانيين سنة ١٩٩٦ ست وتسعين وتسعمائة وألف قبل ميلاد المسيح ، ثم انتقل به والده إلى أرض كنعان (وهي أرض الفنيقيين) فأقاموا بحاران (هي حوران)

ثم خرج منها لتخط أصاب حاران فدخل مصر وزوجه سارة وهنا لك رام ملك مصر افتكاك سارة فرأى آية صرفته عن مرامه فأكرمها وأهداها جاريةً مصريةً اسمها هاجر وهي أم ولده إسماعيل ، وسماه الله بعد ذلك إبراهيم ، وأسكن ابنه إسماعيل وأمه هاجر بوادي مكة ثم لما شب إسماعيل بنى إبراهيم البيت الحرام هنا لك .

وتوفي إبراهيم سنة ١٧٧٣ ثلاث وسبعين وسبعمائة وألف قبل ميلاد المسيح ، وفي اسمه لغات للعرب : إحداهما إبراهيم وهي الشهورة وقرأ بها الجمهور ، والثانية إبراهيم وقعت في قراءة هشام عن ابن عامر حينما وقع اسم إبراهيم ، الثالثة إبراهيم وقعت في رجز لزيد بن عمرو بن نفيل :

عذت بما عاذ به إبراهيم مستقبل الكعبة وهو قائم

وذكر أبو شامة في شرح حرز الأمانى عن الفراء فى إبراهيم ست لغات :

إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم (بفتح الهاء) إبراهيم (بضم الهاء) .

ولم يقرأ جمهور القراء العشرة إلا بالأولى وقرأ بعضهم بالثانية في ثلاثة وثلاثين موضعاً
سيقع التنبيه عليها في مواضعها ، ومع اختلاف هذه القراءات فهو لم يكتب في معظم المصاحف
الأصلية إلا إبراهيم بإثبات الياء ، قال أبو عمرو الداني لم أجد في مصاحف العراق والشام
مكتوباً إبراهيم بميم بعد الهاء ولم يكتب في شيء من المصاحف إبراهيم بالألف بعد الهاء على
وفق قراءة هشام ، قال أبو زرعة سمعت عبد الله بن ذكوان قال سمعت أبا خلود القاري
يقول في القرآن ستة وثلاثون موضعاً إبراهيم قال أبو خلود فذكرت ذلك لمالك بن أنس
فقال عندنا مصحف قديم فنظر فيه ثم أعلمني أنه وجدها فيه كذلك ، وقال أبو بكر
ابن مهران روى عن مالك بن أنس أنه قيل له إن أهل دمشق يقرأون إبراهيم ويدعون
أنها قراءة عثمان رضي الله عنه فقال مالك ها مصحف عثمان عندي ثم دعا به فإذا فيه كما قرأ
أهل دمشق .

وتقديمُ المفعول وهو لفظ إبراهيم لأن المقصود تشريف إبراهيم بإضافة اسم رب إلى اسمه مع مراعاة الإيجاز فلذلك لم يقل وإذا ابتلى الله إبراهيم .

والكلمات الكلام الذى أوحى الله به إلى إبراهيم إذ الكلمة لفظ يدل على معنى والمراد بها هنا الجمل كما فى قوله تعالى « كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا » ، وأَجْمَلُهَا هنا إذ ليس الغرض تفصيل شريعة إبراهيم ولا بسط القصة والحكاية وإنما الغرض بيان فضل إبراهيم ببيان ظهور عزمه وامتناله لتكاليف فأتى بها كاملة فجوزى بعظيم الجزاء ، وهذه عادة القرآن فى إجمال ما ليس بمحل الحاجة ، ولعل جمع الكلمات جمع السلامة يؤذن بأن المراد بها أصول الحنيفية وهى قليلة العدد كثيرة الكلفة ، فلعل منها الأمر بذبح ولده ، وأمره بالاختتان ، وبالمهاجرة بهاجر إلى شقة بعيدة وأعظم ذلك أمره بذبح ولده إسماعيل بوحي من الله إليه فى الرؤيا ، وقد سمي ذلك بلاء فى قوله تعالى « إن هذا لهو البلاء المبين » .

وقوله « فَأْتَمَّنْ » جىء فيه بالفاء للدلالة على الفور فى الامتنال وذلك من شدة العزم . والإتمام فى الأصل الإتيان بنهاية الفعل أو إكمال آخر أجزاء المصنوع .

وتعدية فعل أتم إلى ضمير كلمات مجاز عقلى ، وهو من تعليق الفعل بحاوى المفعول لأنه كالمكان له وفى معنى الإتمام قوله تعالى « وإبراهيم الذى وفى » ، وقوله « قد صدقت الرؤيا » ، فالأفعال هنا بمعنى إيقاع الفعل على الوجه الأتم وليس المراد بالهمز التصيير أى صيرها تامة بعد أن كانت ناقصة إذ ليس المراد أنه فعل بعضها ثم أتى بالبعض الآخر ، فدل « قوله فَأْتَمَّنْ » مع إيجازه على الامتنال وإتقانه والفور فيه . وهذه الجملة هى المقصود من جزء القصة فيكون عطفها للدلالة على أنه ابتلى فامتثل كقولك دعوت فلانا فأجاب . وجملة « قال إني جاعلك للناس إماما » مستأنفة استئنفا بيانيا ناشئا عما اقتضاه قوله « وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات » من تعظيم الخبر والتنويه به ، لما يقتضيه ظرف إذ من الإشارة إلى قصة من الأخبار التاريخية العظيمة فيترقب السامع ما يترتب على اقتصاصها ، ويجوز أن يكون الفصل على طريقة المناظرة لأن هذا القول مجاوبة لما دل عليه قوله « ابتلى » .

والإمام مشتق من الأم بفتح الهمزة وهو القصد وهو وزن فِعَال من صيغ الآلة سماعاً كالعماد والنقاب والإزار والرداء ، فأصله ما يحصل به الأم أى القصد ولما كان الدال على الطريق يقتدى به السائر دل الإمام على القدوة والهادى .

والمراد بالإمام هنا الرسول فإن الرسالة أكل أنواع الإمامة والرسول أكل أفراد هذا النوع . وإنما عدل عن التعبير بالرسول إلى « إماماً » ليكون ذلك دالاً على أن رسالته تنفع

الأمة المرسل إليها بطريق التبليغ ، وتنفع غيرهم من الأمم بطريق الاقتداء ، فإن إبراهيم عليه السلام رحل إلى آفاق كثيرة فتنقل من بلاد السكدان إلى العراق وإلى الشام والحجاز ومصر ، وكان في جميع منازل محل التبجيل ولا شك أن التبجيل يبعث على الاقتداء ، وقد قيل إن دين برهما المتبع في الهند أصله منسوب إلى اسم إبراهيم عليه السلام مع تحريف أدخل على ذلك الدين كما أدخل التحريف على الحنيفية ، وليتأتى الإيجاز في حكاية قول إبراهيم الآتي ومن ذريتي ، فيكون قد سأل أن يكون في ذريته الإمامة بأنواعها من رسالة ومُلك وقدوة على حسب التهيؤ فيهم ، وأقل أنواع الإمامة كون الرجل الكامل قدوة لبنيه وأهل بيته وتلاميذه .

وقوله « قال ومن ذريتي » جواب صدر من إبراهيم فلذا حكى بقال دون عاطف على طريق حكاية المحاورات كما تقدم عند قوله تعالى « قالوا أنجعل فيها من يفسد فيها » والمقول معطوف على خطاب الله تعالى إياه يسمونه عطف التلقين وهو عطف المخاطب كلاما على ما وقع في كلام المتكلم تنزيلا لنفسه في منزلة التكلم يكمل له شيئا تر كة التكلم إما عن غفلة وإما عن اقتصار فيلقنه السامع تدار كة بحيث يلتئم من الكلامين كلام تام في اعتقاد المخاطب .

وفي الحديث الصحيح قال جرير بن عبد الله بايعت النبي على شهادة أن لا إله إلا الله الخ فشرط علي والنصح لكل مسلم ، ومنه قول ابن الزبير للذي سأله فلم يعطه فقال لعن الله ناقة حملتني إليك فقال ابن الزبير « إن رآك بها » ، وقد لقبوه عطف التلقين كما في شرح التفريزاني على الكشاف وذلك لأن أكثر وقوع مثله في موقع العطف ، والأولى أن تحذف كلمة عطف وتسمى هذا الصنف من الكلام باسم التلقين وهو تلقين السامع المتكلم ما يراه حقيقا بأن يلحقه بكلامه ، فقد يكون بطريقة العطف وهو الغالب كما هنا ، وقد يكون بطريقة الاستفهام الانكاري والحال كقوله تعالى « قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا » فإن الواو مع لو الوصلية واو الحال وليس واو العطف فهو إنكار على إلحاقهم المستفهم عنه بقولهم ودعواهم ، وقد يكون بطريقة الاستثناء كقول العباس لما قال النبي صلى الله عليه وسلم في حرم مكة « لا يعصد شجره » فقال العباس إلا الإذخر لبيوتنا وقيننا ، والكلام المعطوف عطف التلقين من الحكم حكم

الكلام المعطوف هو عليه خبرا وطلبا ، فإذا كان كما هنا على طريق العرض علم إمضاء المتكلم له إياه ، بإقراره كما في الآية أو التصريح به كما وقع في الحديث إلا الإذخر ، ثم هو في الإنشاء إذا عطف معمول الإنشاء يتضمن أن المعطوف له حكم المعطوف عليه ، ولما كان المتكلم بالعطف في الإنشاء هو المخاطب بالإنشاء لزم تأويل عطف التلقين فيه بأنه على إرادة العطف على معمول لازم الإنشاء ففي الأمر إذا عطف المأمور مفعولا على مفعول الأمر كان المعنى زدني من الأمر فأنا بصدد الامتثال وكذا في المنهى . والمعطوف محذوف دل عليه المقام أى وبعض من ذريتي أو وجاعل بعض من ذريتي .

والذرية نسل الرجل وما توألد منه ومن أبنائه وبناته ، وهي مشتقة إما من الذرّ اسما وهو صغار النمل ، وإما من الذرّ مصدرا بمعنى التفريق ، وإما من الذرى والذرو (بالياء والواو) وهو مصدر ذرت الريح إذا سفت ، وإما من الذرء بالهمز وهو الخلق ، فوزنها إما فُعْلِيَّة بوزن النسب إلى ذر وضم الدال في النسب على غير قياس كما قالوا في النسب إلى دهر دُهرى بضم الدال ، وإما فُعَيْلَة أو فُعُولَة من الذرى أو الذرو أو الذرء بإدغام اليائين أو الياء مع الواو أو الياء مع الهمزة بعد قلبها ياء وكل هذا تصريف لاشتقاق الواضع فليس قياس التصريف .

وإنما قال إبراهيم «ومن ذريتي» ولم يقل وذريتي لأنه يعلم أن حكمة الله من هذا العالم لم تجر بأن يكون جميع نسل أحد ممن يصلحون لأن يُقتدى بهم فلم يسأل ما هو مستحيل عادة لأن سؤال ذلك ليس من آداب الدعاء .

وإنما سأل لذريته ولم يقصر السؤال على عقبه كما هو التعارف في عصبية القائل لأبناء دينه على الفطرة التي لا تقتضى تفاوتاً فيرى أبناء الابن وأبناء البنت في القرب من الجد بل هماسواء في حكم القرابة ، وأما مبنى القبلية فعلى اعتبارات عرفية ترجع إلى النصرة والاعتزاز فأما قول :

بنونا بنو آبائنا وبنائنا بنوهن أبناء الرجال الأبعد

فهم جاهلي ، وإلا فإن بنى الأبناء أيضاً بنوهم أبناء النساء الأبعد ، وهل يتكون نسل إلا من أب وأم . وكذا قول...:

وإنما أمهات الناس أوعية فيها خلقن وللأبناء أبناء
فذلك سفسطة. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للذي سأله عن الأحق بالبر من
أبيه « أمك ثم أمك ثم أبوك » وقال الله تعالى « ووصينا الإنسان بوالديه حملته
أمه وهنا على وهن ».

وقوله تعالى « لا ينال عهدي الظالمين » استجابة مطوية بإيجاز وبيان للفريق الذي تتحقق
فيه دعوة إبراهيم والذي لا تتحقق فيه بالاختصار على أحدها لأن حكم أحد الضدين يثبت
تقيضه للآخر على طريقة الإيجاز ، وإنما لم يذكر الصنف الذي تحقق فيه الدعوة لأن المقصد
ذكر الصنف الآخر تعريضاً بأن الذين يزعمون يومئذ أنهم أولى الناس بإبراهيم وهم أهل
الكتاب ومشركو العرب هم الذين يحرمون من دعوته ، قال تعالى « ما كان إبراهيم يهودياً
ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين إن أولى الناس بإبراهيم للذين
اتبعوه » ولأن الربى يقصد التحذير من المفسد قبل الحث على المصلح ، فبيان الذين لا
تتحقق فيهم الدعوة أولى من بيان الآخرين .

(وبال) مضارع نال نيلاً بالياء إذا أصاب شيئاً والتحق به أى لا يصيب عهدي الظالمين
أى لا يشملهم ، فالعهد هنا بمعنى الوعد المؤكد .

وسمى وعد الله عهداً لأن الله لا يخلف وعده كما أخبر بذلك فصار وعده عهداً ولذلك سماه
النبي عهداً في قوله أنشدك عهدك ووعدك ، أى لا ينال وعدى بإجابة دعوتك الظالمين منهم ،
ولا يحسن أن يفسر العهد هنا بغير هذا وإن كان في مواقع من القرآن أريد به غيره ، وسيأتى ذكر
العهد في سورة الأعراف .

ومن دقة القرآن اختيار هذا اللفظ هنا لأن اليهود زعموا أن الله عهد لإبراهيم عهداً بأنه
مع ذريته ففى ذكر لفظ العهد تعريض بهم وإن كان صريح الكلام لتوبيخ المشركين . والمراد
بالظالمين ابتداء المشركون أى الذين ظلموا أنفسهم إذ أشركوا بالله قال تعالى « إن الشرك
لظلم عظيم » والظلم يشمل أيضاً عمل المعاصي الكبار كما وقع في قوله تعالى « ومن ذريتهما
محسن وظالم لنفسه مبين » وقد وصف القرآن اليهود بوصف الظالمين في قوله « ومن لم يحكم
بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » فالمراد بالظلم المعاصي الكبيرة وأعلاها الشرك بالله
تعالى .

وفي الآية تنبيه على أن أهل الكتاب والمشرّكين يومئذ ليسوا جديرين بالإمامة لاتصافهم بأنواع من الظلم كالشرك وتحريف الكتاب وتأويله على حسب شهواتهم والانهاك في المعاصي حتى إذا عرضوا أنفسهم على هذا الوصف علموا انطباقه عليهم . وإناطة الحكم بوصف الظالمين إيماء إلى علة تقى أن ينالهم عهد الله فيفهم من العلة أنه إذا زال وصف الظلم نالهم العهد .

وفي الآية أن المتصف بالكبيرة ليس مستحقاً لإسناد الإمامة إليه أعنى سائر ولايات المسلمين : الخلافة والإمارة والقضاء والفتوى ورواية العلم وإمامة الصلاة ونحو ذلك . قال فخر الدين قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الإمامة له . وفي تفسير ابن عرفة تسليم ذلك ونقل ابن عرفة عن المازري والقرطبي عن الجمهور إذا عقد للإمام على وجه صحيح ثم فسق وجار فإن كان فسقه بكفر وجب خلعهُ وأما بغيره من المعاصي فقال الخوارج والمعتزلة وبعض أهل السنة يخلع وقال جمهور أهل السنة لا يخلع بالفسق والظلم وتمطيل الحدود ويجب وعظه وترك طاعته فيما لا تجب فيه طاعة وهذا مع القدرة على خلعهِ فإن لم يقدر عليه إلا بفتنة وحرب فاتفقوا على منع القيام عليه وأن الصبر على جوره أولى من استبدال الأمن بالخوف وإراقة الدماء وانطلاق أيدي السفهاء والفساق في الأرض وهذا حكم كل ولاية في قول علماء السنة وما نقل عن أبي حنيفة من جواز كون الفاسق خليفة وعدم جواز كونه قاضياً قال أبو بكر الرازي الجصاص هو خطأ في النقل .

وقرأ الجمهور من العشرة عهدي بفتح ياء التكلم وهو وجه من الوجوه في ياء التكلم وقرأه حمزة وحفص بإسكان الياء .

﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ 125

تدرج في ذكر منقبة إبراهيم إذ جعل الله بيته بهذه الفضيلة ، وإذ أضافها إلى جلالته فقال بيتي ، واستهلال لفضيلة القبلة الإسلامية ، فالواو عاطفة على ابتلى وأعيدت إذ للتنبيه على

استقلال القصة وأنها جديرة بأن تعد بنية أخرى ، ولا التفات إلى حصول مضمون هذه بعد حصول الأخرى أو قبله إذ لا غرض في ذلك في مقام ذكر الفضائل ، ولأن الواو لا تفيد ترتيباً. والبيت اسم جنس للمكان المتخذ مسكناً لواحد أو عدد من الناس في غرض من الأغراض. وهو مكان من الأرض يحيط به ما يميزه عن بقية بقعته من الأرض ليكون الساكن مستقلاً به لنفسه ولمن يتبعه فيكون مستقراً له وكناً يكتنه من البرد والحر وساتراً يستتر فيه عن الناس ومحطاً لأثاثه وشئونه ، وقد يكون خاصاً وهو الغالب وقد يكون لجماعة مثل دار الندوة في العرب وخيمة الاجتماع في بني إسرائيل ، وقد يكون محيط البيت من حجر وطين كالكمة ودار الندوة ، وقد يكون من أديم مثل القباب ، وقد يكون من نسيج صوف أو شعر قال تعالى « وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها » ، ولا يكون بيتاً إلا إذا كان مستوراً أعلاه عن الحر والقر وذلك بالسقف لبيوت الحجر وبيوت الأديم والخيام .

والبيت علم بالغلبة على الكمة كما غلب النجم على الثريا . وأصل أل التي في الأعلام بالغلبة هي أل المهدية وذلك إذا كثر عهد فرد من أفراد جنس بين طائفة أو قوم صار اسم جنسه مع أل المهدية كما علم له ثم قد يتعهدون مع ذلك المعنى الأصلي كما في النجم للثريا والكتاب للقرآن والبيت للكمة ، وقد ينسى المعنى الأصلي إما بقلّة الحاجة إليه كالصعق علم على خويلد بن ثعلبة وإما بانحصار الجنس فيه كالشمس .

والكمة بيت بنى إبراهيم عليه السلام لعبادة الله وحده دون شريك فيأوى إليه من يدين بالتوحيد ويطوف به من يقصد تعظيم الله تعالى ولذلك أضافه إلى الله تعالى باعتبار هذا المعنى كما قال « أن طهراً بيتي للطائفين » وفي قوله « عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة » وقد عرفت الكمة باسم البيت من عهد الجاهلية قال زهير :

فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله رجالٌ بنوه من قريش وجُرهم

والثابة مفعلة من ثاب يشوب إذا رجع ويقال مثابة ومثاب مثل مقامة ومقام ، والمراد بالثابة أنه يقصده الناس بالتعظيم ويلوذون به. والمراد من الناس سكان مكة من ذرية إسماعيل وكل من يجاورهم ويدخل في حلفهم ، فتعريف الناس للجنس المهود ، وتعليق للناس بـثابة على التوزيع أي يزوره ناس ويذهبون فيخلفهم ناس .

ولما كان المقصود من هذا ذكر منقبة البيت والمنة على ساكنيه كان الغرض التذكير
 بنعمة الله أن جعله لا ينصرف عنه قوم إلا ويخلفهم قوم آخرون، فكان الذين يخلفون الزائرين
 قائمين مقامهم بالنسبة للبيت وسكانه، ويجوز حمل تعريف الناس على العهد أى يشوب إليه
 الناس الذين ألقوه وهم كمل الزائرين فهم يعودون إليه مراراً، وكذلك كان الشأن عند العرب.
 والأمن مصدر أخبر به عن البيت باعتبار أنه سبب أمن فجعل كأنه نفس الأمن مبالغة.
 والأمن حفظ الناس من الأضرار فتشريد الدعار وحراسة البلاد وتمهيد السبل وإنارة الطرق
 أمن، والانتصاف من الجناة والضرب على أيدي الظلمة وإرجاع الحقوق إلى أهلها أمن،
 فالأمن يفسر في كل حال بما يناسبه، ولما كان الغالب على أحوال الجاهلية أخذ
 القوى مال الضعيف ولم يكن بينهم تحاكم ولا شريعة كان الأمن يومئذ هو الخيلولة بين
 القوى والضعيف، فجعل الله لهم البيت أمناً للناس يومئذ أى يصد القوى عن أن
 يتناول فيه الضعيف قال تعالى «أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم»
 فهذه منة على أهل الجاهلية، وأما في الإسلام فقد أغنى الله تعالى بما شرعه من أحكامه وما
 أقامه من حكمه فكان ذلك آمناً كافياً. قال السهيلي ف قوله تعالى «مقام إبراهيم ومن دخله
 كان آمناً» إنما هو إخبار عن تعظيم حرمة في الجاهلية نعمة منه تعالى على أهل مكة فكان في
 ذلك مصلحة لذرية إسماعيل عليه السلام.

وقد اختلف الفقهاء في الاستدلال بهذه الآية وأضرابها على حكم إقامة الحدود والعقوبات
 في الحرم وسيأتي تفصيلها عند قوله تعالى «ولا تقاتلوه عند المسجد الحرام» الآية وليس من
 غرض هذه الآية.

والمراد من الجعل في الآية إما الجعل التكويني لأن ذلك قدره الله وأوجد أسبابه فاستقر
 ذلك بين أهل الجاهلية ويسرهم إلى تعظيمه، وإما الجعل أن أمر الله إبراهيم بذلك فأبلغه
 إبراهيم ابنه إسماعيل وبثه في ذريته فتلقاه أعقابهم تلقى الأمور المسلمة، فدام ذلك الأمن في
 العصور والأجيال من عهد إبراهيم عليه السلام إلى أن أغنى الله عنه بما شرع من أحكام
 الأمن في الإسلام في كل مكان وتم مراد الله تعالى، فلا يريكم ما حدث في المسجد الحرام من
 الخوف في حصار الحجاج في فتنة ابن الزبير ولا ما حدث فيه من الرعب والقتل والنهب في
 زمن القرامطة حين غزاه الحسن ابن بهرام الجنابي (نسبة إلى بلدة يقال لها جنابة بتشديد

(النون) كبير القرامطة إذ قتل بمكة آلافا من الناس وكان يقول لهم يا كلاب أليس قال لكم محمد المكي ومن دخله كان آمنا أي آمن هنا ، وهو جاهل غبي لأن الله أراد الأمر بأن يجعل المسجد الحرام مأمنا في مدة الجاهلية إذ لم يكن للناس وازع عن الظلم ، أو هو خبر مراد به الأمر مثل « والطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » .

وقوله « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » قرأه نافع وابن عامر بصيغة الماضي عطفا على « جعلنا » فيكون هذا الاتخاذ من آثار ذلك الجعل فالعنى ألهمنا الناس أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ، أو أمرناهم بذلك على لسان إبراهيم فامتثلوا واتخذوه ، فهو للدلالة على حصول الجعل بطريق دلالة الاختضاء فكأنه قيل جعلنا ذلك فاتخذوا ، وقرأه باقي المشرة بكسر الخاء بصيغة الأمر على تقدير القول أي قلنا اتخذوا بقرينة الخطاب فيكون العامل المخطوف محذوفا بالقرينة وبقى معموله كقول لبيد :

فَمَلَأَ فُرُوعُ الْأَيْهَقَانِ وَأُطْفَلَتْ بِالْجَلَمَتَيْنِ ظِبَاؤُهَا وَنَعَامُهَا

أراد وباضت نعامها فإنه لا يقال لأفراخ الطير أطفال ، فآل القراءتين ، إلى مفاد واحد .

ومقام إبراهيم يطلق على الكعبة لأن إبراهيم كان يقوم عندها يعبد الله تعالى ويدعو إلى توحيده ، قال زيد بن عمرو بن نفيل :

عَدْتُ بِمَا عَاذَ بِهِ إِبْرَاهِيمُ مُسْتَقْبِلَ الْكَعْبَةِ وَهُوَ قَائِمٌ

وبهذا الاطلاق جاء في قوله تعالى « مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا » إذ الدخول من علائق البيت ، ويطلق مقام إبراهيم على الحجر الذي كان يقف عليه إبراهيم عليه السلام حين بنائه الكعبة ليرتفع لوضع الحجارة في أعلى الجدار كما أخرجه البخاري ، وقد ثبتت آثار قدميه في الحجر . قال أنس بن مالك رأيت في المقام أثر أصابعه وأخص قدميه غير أنه أذهبه مسح الناس بأيديهم ، وهذا الحجر يعرف إلى اليوم بالمقام ، وقد ركع النبي صلى الله عليه وسلم في موضعه ركعتين بعد طواف القدوم فكان الركوع عنده من سنة الفراغ من الطواف .

والمصلى موضع الصلاة وصلاتهم يومئذ الدعاء والخضوع إلى الله تعالى ، وكان إبراهيم

قد وضع المسجد الحرام حول الكعبة ووضع الحجر الذي كان يرتفع عليه للبناء حولها فكان المصلي على الحجر المسمى بالمقام فذلك يكون المصلي متخذاً من مقام إبراهيم على كلا الإطلاقين .

والقراءتان تقتضيان أن اتخذ مقام إبراهيم مصلياً كان من عهد إبراهيم عليه السلام ولم يكن الحجر الذي اعتلى عليه إبراهيم في البناء مخصوصاً بصلاة عنده ولكنه مشمول للصلاة في المسجد الحرام ولما جاء الإسلام بقي الأمر على ذلك إلى أن كان عام حجة الوداع أو عام الفتح دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد الحرام ومعه عمر بن الخطاب ثم سنت الصلاة عند المقام في طواف القدوم . روى البخاري عن عمر بن الخطاب أنه قال : « وافقت ربي في ثلاث : قلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلياً فنزلت واتخذوا من مقام إبراهيم مصلياً » ، وهذه الرواية تثير معنى آخر للآية وهي أن يكون الخطاب موجهاً للمسلمين فتكون جملة « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلياً » معترضة بين جملة « جعلنا البيت مثابة للناس » وجملة « وعهدنا إلى إبراهيم » اعتراضاً استطرادياً ، وللجمع بين الاحتمالات الثلاثة في الآية يكون تأويل قول عمر فنزلت أنه نزل على النبي صلى الله عليه وسلم شرع الصلاة عند حجر المقام بعد أن لم يكن مشروعاً لهم ليستقيم الجمع بين معنى القراءتين واتخذوا بصيغة الماضي وبصيغة الأمر فإن صيغة الماضي لا تحتمل غير حكاية ما كان في زمن إبراهيم وصيغة الأمر تحتمل ذلك وتحتمل أن يراد بها معنى التشريع للمسلمين ، إعمالاً للقرآن بكل ما تحتمله ألفاظه حسبما بيناه في المقدمة التاسعة .

وقوله « وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل » ، العهد أصله الوعد المؤكد وقوعه وقد تقدم أننا عند قوله تعالى « قال لا ينال عهدي الظالمين » ، فإذا عدى بإلى كان بمعنى الوصية المؤكد على الموصى العمل بها فعهد هنا بمعنى أرسل عهداً إليه أى أرسل إليه يأخذ منهم عهداً ، فالعنى وأوصينا إلى إبراهيم وإسماعيل وقوله « أن طهرا » أن تفسيرية لأن الوصية فيها معنى القول دون حروفه فالتفسير للقول الضمني والمفسر هو ما بعد أن فلا تقدير في الكلام ولولا قصد حكاية القول لما جاء بعد أن بلفظ الأمر ، ولقال بتطهير بيتي الخ .

والمراد من تطهير البيت ما يدل عليه لفظ التطهير من محسوس بأن يحفظ من القاذورات والأوساخ ليكون المتعبّد فيه مقبلاً على العبادة دون تسكير ، ومن تطهير معنوى وهو أن يُبعد عنه مالا يليق بالقصد من بنائه من الأصنام والأفعال المنافية للحق كالعدوان والفسوق ، والمنافية للمروءة كالطواف عرياً دون ثياب الرجال والنساء . وفي هذا تعريض بأن المشركين ليسوا أهلاً لمارة المسجد الحرام لأنهم لم يطهروه مما يجب تطهيره منه قال تعالى « وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون - وقال - يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس » .

والطائفون والعاكفون والراكون والساجدون أصناف المتعبدين في البيت من طواف واعتكاف ، وصلاة وهم أصناف التلبسين بتلك الصفات سواء انفردت بعض الطوائف ببعض هذه الصفات أو اجتمعت الصفات في طائفة أو طوائف ، وذلك كله في الكعبة قبل وضع المسجد الحرام ، وهؤلاء هم إسماعيل وأبناؤه وأصهاره من جرحهم وكل من آمن بدين الحنيفية من جيرانهم .

وقد جمع الطائف والعاكف جمع سلامة ، وجمع الراكع والساجد جمع تكسير ، تفننا في الكلام وبعداً عن تكرير الصيغة أكثر من مرة بخلاف نحو قوله مسلمات مؤمنات قانتات تائبات الآية ، وقوله إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية ، وقال ابن عرفة « جمع الطائفين والعاكفين جمع سلامة لأنه أقرب إلى لفظ الفعل بمنزلة يطوفون أي يجددون الطواف للإشعار بعملة تطهير البيت وهو قرب هذين من البيت بخلاف الركوع والسجود فإنه لا يلزم أن يكونا في البيت ولا عنده فلذلك لم يجمع جمع سلامة » ، وهذا الكلام يؤذن بالفرق بين جمع السلامة وجمع التكسير من حيث الإشعار بالحدوث والتجدد ، ويشهد له كلام أبي الفتح ابن جني في شرح الحماسة عند قول الأحوص الأنصاري :

فإذا تزول تزول عن متخمط تخشى بواذرهُ على الأقران

قال أبو الفتح « جازأن يتعلق على بيوادر ، وإن كان جمعاً مكسراً والمصدر إذا كسر بُد بتكسيه عن شبه الفعل ، وإذا جاز تعلق المفعول به بالمصدر مكسراً نحو « مواعيد عرقوب أخاه » كان تعلق حرف الجر به أجوز » ، فصرح كلامه أن التكسير يبعد ما هو بمعنى الفعل عن شبه الفعل .

وخولف بين الركوع والسجود زيادة في التفنن وإلا فإن الساجد يجمع على سجد إلا أن الأكثر فيهما إذا اقترنا أن يخالف بين صيغتهما قال كثير:

لو يسمعون كما سمعت كلامها خروا لعزة ركعاً وسجوداً

وقد علمتم من النحو والصرف أن جمع فاعل على فاعول سماعي فنه شهود وهجوع وهجود وسجود .

ولم يعطف السجود على الركع لأن الوصفين متلازمان ولو عطف لتوهم أنهما وصفان مفترقان .

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ 126

عطف على «وإذ جعلنا البيت مثابة» لإفادة منقبة ثالثة لإبراهيم عليه السلام في استجابة دعوته بفضل مكة والنعمة على ساكنيها إذا شكروا ، وتنبيه ثالث لمشركي مكة يومئذ ليتذكروا دعوة أبيهم إبراهيم المشعرة بحرصه على إيمانهم بالله واليوم الآخر حتى خص من ذريته بدعوته المؤمنين فيعرض المشركون أنفسهم على الحال التي سألها أبوهم فيتضح لهم أنهم على غير تلك الحالة ، وفي ذلك بعث لهم على الاتصاف بذلك لأن للناس رغبة في الاقتداء بأسلافهم وحنينا إلى أحوالهم ، وفي ذلك كله تعريض بهم بأن ما يدلون به من النسب لإبراهيم ومن عمارة المسجد الحرام ومن شعائر الحج لا يغني عنهم من الإشراك بالله ، كما عرض بالآيات قبل ذلك باليهود والنصارى وذلك في قوله هنا «ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير» وبه تظهر مناسبة ذكر هذه المنقبة عقب قوله تعالى «وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا» .

واسم الإشارة في قوله هذا بلداً مراد به الموضع القائم به إبراهيم حين دعائه وهو المكان الذي جعل به امرأته وابنه وعزم على بناء الكعبة فيه إن كان الدعاء قبل البناء ، أو الذي بنى فيه الكعبة إن كان الدعاء بعد البناء ، فإن الاستحضار بالذات مغن عن الإشارة الحسية

باليد لأن تمييزه عند المخاطب مغن عن الإشارة إليه بإطلاق اسم الإشارة حينئذ واضح .
وأصل أسماء الإشارة أن يستغنى بها عن زيادة تبيين المشار إليه تبيينا لفظيا لأن الإشارة بيان ، وقد يزيدون الإشارة بيانا فيذكرون بعد اسم الإشارة اسما يعرب عطف بيان أو بدلا من اسم الإشارة للدلالة على أن المشار إليه قصد استحضاره من بعض أوصافه كقولك هذا الرجل يقول كذا ، ويتأكد ذلك إن تركت الإشارة باليد اعتمادا على حضور المراد من اسم الإشارة . وقد عدل هنا عن بيان المشار إليه اكتفاء عنه بما هو الواقع عند الدعاء ، فإن إبراهيم دعا دعوته وهو في الموضع الذي بنى فيه الكعبة لأن الغرض ليس تفصيل حالة الدعاء إنما هو بيان استجابة دعائه وفضيلة محل الدعوة وجعل مكة بلدا آمنا ورزق أهله من الثمرات ، وتلك عادة القرآن في الإعراض عما لا تعلق به بالمقصود ألا ترى أنه لما جعل البلد مفعولا ثانيا استغنى عن بيان اسم الإشارة ، وفي سورة إبراهيم لما جعل آمنا مفعولا ثانيا بين اسم الإشارة بلفظ البلد ، فحصل من الآيتين أن إبراهيم دعا لبلد بأن يكون آمنا .

والبلد المكان المتسع من الأرض التحيز عامرا أو غامرا ، وهو أيضا الأرض مطلقا ، قال صَنَّا الْيَشْكُرِي :

لَكِنَّهُ حَوْضٌ مِّنْ أَوْدَىٰ يَأْخُوتِهِ رَبِّ الْمَنُونِ فَأُضْحَىٰ بَيْضَةَ الْبَلَدِ

يريد بيضة النعام في أودى النعام أى محل بيضه ، ويطلق البلد على القرية المكونة من بيوت عدة لسكنى أهلها بها وهو إطلاق حقيقى هو أشهر من إطلاق البلد على الأرض المتسعة والظاهر أن دعوة إبراهيم المحكية في هذه الآية كانت قبل أن تنقضى مكة حيث لم يكن بها إلا بيت إسماعيل أو بيت أو بيتان آخران لأن إبراهيم ابتداء عمارته ببناء البيت من حجر ، ولأن إلهام الله إياه لذلك لإرادته تعالى مصيرها مهيع الحضارة لتلك الجهة إرهاسا لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل أن ذلك المكان كان مأهولا بسكان وقت مجيء إبراهيم وامراته وابنه ، والعرب يذكرون أنه كان في تلك الجهة عشائر من جرهم وقطورا والعمالقة والكركر في جهات أجياد وعرفات .

والآمن اسم فاعل من أمن ضد خاف ، وهو عند الإطلاق عدم الخوف من عدو ومن قتال وذلك ما ميز الله مكة به من بين سائر بلاد العرب ، وقد يطلق الأمن على عدم الخوف مطلقا فتعين ذكر

متملقه ، وإنما يوصف بالأمن ما يصح اتصافه بالخوف وهو ذو الإدراكية ، فالإخبار بآمنا عن البلد إما يجعل وزن فاعل هنا للنسبة بمعنى ذا أمن كقول النابغة * كلني لهم يا أميمة ناصب * أى ذى نصب ، وإما على إرادة آمنا أهله على طريقة المجاز العقلي لملازمة المكان ، ثم إن كان المشار إليه فى وقت دعاء إبراهيم أرضاً فيها بيت أو بيتان . فالتقدير فى الكلام اجعل هذا المكان بلداً آمناً أى قرية آمنة فيكون دعاء بأن يصير قرية وأن تكون آمنة .

وإن كان المشار إليه فى وقت دعائه قرية بنى أناس حولها ونزلوا حذوها وهو الأظهر الذى يشعر به كلام الكشف هنا وفى سورة إبراهيم كان دعاء للبلد بحصول الأمن له وأما حكاية دعوته فى سورة إبراهيم بقوله « اجعل هذا البلد آمناً » فتلك دعوة له بعد أن صار بلداً .

ولقد كانت دعوة إبراهيم هذه من جوامع كلم النبوة فإن أمن البلاد والسبل يستتبع جميع خصال سعادة الحياة ويقتضى العدل والعزة والرخاء إذ لا أمن بدونها ، وهو يستتبع التعمير والإقبال على ما ينفع والثروة فلا يختل الأمن إلا إذا اختلت الثلاثة الأول وإذا اختلت الثلاثة الأخيرة ، وإنما أراد بذلك تيسير الإقامة فيه على سكانه لتوطيد وسائل ما أراده لذلك البلد من كونه منبع الإسلام .

والثمرات جمع ثمرة وهى ما تحمل به الشجرة وتنتجها مما فيه غذاء للإنسان أو فاكهة له ، وكان اسمه منتسب من اسم التمر بالثناة فإن أهل الحجاز يريدون بالثمر بالثلثة التمر الرطب وبالثلثة التمر اليابس .

وللثمرة جموع متعددة وهى ثمر بالتحريك وثمر ، وثمر ، بضمين ، وأثمار ، وأنامير ، قالوا ولا نظير له فى ذلك إلا أكمة جمعت على أكم وإكام وأكم وآكام وأكاميم .

والتعريف فى الثمرات تعريف الاستغراق وهو استغراق عُرْفِ أى من جميع الثمرات المعروفة للناس ودليل كونه تعريف الاستغراق مجئ من التى للتبويض ، وفى هذا دعاء لهم بالرفاهية حتى لا تطمح نفوسهم للارتحال عنه .

وقوله « من آمن منهم بالله » بدل بعض من قوله « أهله » يفيد تخصيصه لأن أهله عام إذ هو اسم جمع مضاف وبَدَل البعض مخصص .

وَحَصَّ إِبْرَاهِيمَ الْمُؤْمِنِينَ بِطَلَبِ الرِّزْقِ لَهُمْ حِرْصًا عَلَى شَيْئِ عِ الْإِيمَانِ لِسَاكِنِيهِ لِأَنَّهُمْ إِذَا عَلِمُوا أَنَّ دَعْوَةَ إِبْرَاهِيمَ خَصَتْ الْمُؤْمِنِينَ تَجَنَّبُوا مَا يَحِيدُ بِهِمْ عَنِ الْإِيمَانِ ، فَجَعَلَ تَيْسِيرَ الرِّزْقِ لَهُمْ عَلَى شَرْطِ إِيمَانِهِمْ بَاعِثًا لَهُمْ عَلَى الْإِيمَانِ ، أَوْ أَرَادَ التَّأْدِبَ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى فَسَأَلَهُ سَوْالًا أَقْرَبَ إِلَى الْإِجَابَةِ وَلَعَلَّهُ اسْتَشْعَرَ مِنْ رَدِّ اللَّهِ عَلَيْهِ عَمُومَ دَعَائِهِ السَّابِقِ إِذْ قَالَ « وَمَنْ ذَرَيْتِي » فَقَالَ « لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » أَنَّ غَيْرَ الْمُؤْمِنِينَ لَيْسُوا أَهْلًا لِإِجْرَاءِ رِزْقِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَقَدْ أَعْقَبَ اللَّهُ دَعْوَتَهُ بِقَوْلِهِ « وَمَنْ كَفَرَ فَأَمَتَّمَهُ قَلِيلًا » .

وَمَقْصِدُ إِبْرَاهِيمَ مِنْ دَعْوَتِهِ هَذِهِ أَنَّ تَتَوَفَّرَ لِأَهْلِ مَكَّةَ أَسْبَابُ الْإِقَامَةِ فِيهَا فَلَا تَضْطَرُّهُمْ الْحَاجَةُ إِلَى سَكْنَى بَلَدٍ آخَرَ لِأَنَّهُ رَجَا أَنْ يَكُونُوا دَعَاةً لِمَا بَنِيَتِ الْكَعْبَةُ لِأَجَلِهِ مِنْ إِقَامَةِ التَّوْحِيدِ وَخِصَالِ الْحَنِيفِيَّةِ وَهِيَ خِصَالُ الْكَمَالِ ، وَهَذَا أَوَّلُ مَظَاهِرِ تَكْوِينِ الْمَدِينَةِ الْفَاضِلَةِ الَّتِي دَعَا أَفْلَاطُونُ لِإِبْجَادِهَا بَعْدَ بَضْعَةِ عَشَرَ قَرْنًا .

وَجُمْلَةُ « قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأَمَتَّمَهُ » جَاءَتْ عَلَى سَنَنِ حِكَايَةِ الْأَقْوَالِ فِي الْمَحَاوِرَاتِ وَالْأَجْوِبَةِ مَفْصُولَةٍ ، وَضَمِيرُ قَالَ عَائِدٌ إِلَى اللَّهِ ، فَمِنْ جُوزِ أَنْ يَكُونَ الضَّمِيرُ فِي قَالَ لِإِبْرَاهِيمَ وَأَنْ إِعَادَةَ الْقَوْلِ لَطُولُ الْقَوْلِ الْأَوَّلِ فَقَدْ غَفَلَ عَنِ الْمَعْنَى وَعَنِ الْاسْتِعْمَالِ وَعَنِ الضَّمِيرِ فِي قَوْلِهِ « فَأَمَتَّمَهُ » .

وَقَوْلُهُ « وَمَنْ كَفَرَ » الْأَظْهَرُ أَنَّهُ عَطَفَ عَلَى جُمْلَةِ « وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ » بِاعْتِبَارِ الْقَيْدِ وَهُوَ قَوْلُهُ « مَنْ آمَنَ » فَيَكُونُ قَوْلُهُ « وَمَنْ كَفَرَ » مُبْتَدَأً وَضَمَّنَ الْمَوْصُولَ مَعْنَى الشَّرْطِ فَلِذَلِكَ قَرْنَ الْخَبَرَ بِالْفَاءِ عَلَى طَرِيقَةِ شَائِعَةٍ فِي مِثْلِهِ ، لِمَا قَدَّمْنَاهُ فِي قَوْلِهِ « وَمَنْ ذَرَيْتِي » أَنَّ عَطْفَ التَّلْقِينِ فِي الْإِنْشَاءِ إِذَا كَانَ صَادِرًا مِنَ الَّذِي خُوِطِبَ بِالْإِنْشَاءِ كَانَ دَلِيلًا عَلَى حَصُولِ الْغَرَضِ مِنَ الْإِنْشَاءِ وَالزِّيَادَةِ عَلَيْهِ ، وَلِذَلِكَ آلَ الْمَعْنَى هُنَا إِلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَظْهَرَ فَضْلَهُ عَلَى إِبْرَاهِيمَ بِأَنَّهُ يَرْزُقُ ذَرِيَّتَهُ مُؤْمِنَهُمْ وَكَافِرَهُمْ ، أَوْ أَظْهَرَ سَعَةَ رَحْمَتِهِ بِرِزْقِ سَكَّانِ مَكَّةَ كُلِّهِمْ مُؤْمِنَهُمْ وَكَافِرَهُمْ . وَمَعْنَى أَمَتَّمَهُ أَجْعَلَ الرِّزْقَ لَهُ مَتَاعًا ، وَقَلِيلًا صِفَةً لِمَصْدَرٍ مَحْذُوفٍ بَعْدَ قَوْلِهِ « فَأَمَتَّمَهُ » وَالتَّاعِ الْقَلِيلُ مَتَاعُ الدُّنْيَا كَمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الْمَقَابِلَةُ بِقَوْلِهِ « ثُمَّ أَضْطَرَّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ » .

وَفِي هَذِهِ الْآيَةِ دَلِيلٌ لِقَوْلِ الْبَاقِلَانِي وَالْمَاتَرِيدِيَّةِ وَالْمَعْتَزَلَةِ بِأَنَّ الْكَفَّارَ مَنَعَمَ عَلَيْهِمْ بِنِعَمِ الدُّنْيَا ، وَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ لَمْ يَنْعَمَ عَلَى الْكَافِرِ لَا فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ وَإِنَّمَا أَعْطَاهُمُ اللَّهُ فِي

الدنيا ملاذ على وجه الاستدراج ، والمسألة معدودة في مسائل الخلاف بين الأشعري والماتريدي ، ويشبه أن يكون الخلاف بينهما لفظيا وإن عده السبكي في عداد الخلاف المعنوي .

وقوله « ثم أضطره إلى عذاب النار » احتراص من أن يفتر الكافر بأن تخويله النعم في الدنيا يؤذن برضى الله فلذلك ذكر العذاب هنا .

وتم للتراخي الرتبى كشأنها في عطف الجمل من غير التفات إلى كون مصيره إلى العذاب متأخرا عن تمتيعه بالمتاع القليل .

والاضطرار في الأصل الالتجاء وهو بوزن افتعل مطاوع أضره إذا صيره ذا ضرورة أى حاجة ، فالأصل أن يكون اضطر قاضرا لأن أصل المطاوعة عدم التمرد ولكن الاستعمال جاء على تمديته إلى مفعول وهو استعمال فصيح غير جار على قياس يقال أضطره إلى كذا أى ألجأه إليه ، ونظير هذه الآية قوله تعالى في سورة لقمان « نمتهم قليلا ثم نضطرهم إلى عذاب غليظ » .

وقوله « وبئس المصير » تذييل والواو للاعتراض أو للحال والخبر محذوف هو المخصوص بالذم وتقديره هي .

﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ 127

هذه منقبة ثالثة لإبراهيم عليه السلام ، وتذكر بشرف الكعبة ، ووسيلة ثالثة إلى التعريض بالمشركين بعد قوله « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة » الخ ، وتمهيد للرد على اليهود إنكارهم استقبال الكعبة الذي يجيء عند قوله تعالى « سيقول السفهاء » ولأجل استقلالها بهاته المقاصد الثلاثة التي تضمنتها الآيات قبلها عطف على سوابقها مع الاقتران بإذ تنبيهها على الاستقلال .

وحولف الأسلوب الذي يقتضيه الظاهر في حكاية الماضي أن يكون بالفعل الماضي بأن يقول وإذ رفع إلي كونه بالمضارع لاستحضار الحالة

وحكايتها كأنها مشاهدة لأن المضارع دال على زمن الحال فاستعماله هنا استعارة تبعية ، شبه الماضي بالحال لشهرته وتكرر الحديث عنه بينهم فإنهم لحبهم إبراهيم وإجلالهم إياه لا يزالون يذكرون مناقبه وأعظمها بناء الكعبة فشبه الماضي لذلك بالحال ولأن ما مضى من الآيات في ذكر إبراهيم من قوله « وإذ ابتلى إبراهيم ربه » إلى هنا مما يوجب امتلاء أذهان السامعين بإبراهيم وشؤونه حتى كأنه حاضر بينهم وكأن أحواله حاضرة مشاهدة ، وكلمة إذ قرينة على هذا التنزيل لأن غالب الاستعمال أن يكون للزمن الماضي وهذا معنى قول النحاة أن إذ تخلص المضارع إلى الماضي . والقواعد جمع قاعدة وهي أساس البناء الموالي للأرض الذي به ثبات البناء أطلق عليها هذا اللفظ لأنها أشبهت القاعد في اللصوق بالأرض فأصل تسمية القاعدة مجاز عن اللصوق بالأرض ثم عن إرادة الثبات في الأرض وهاء التأنيث فيها للبالغة مثل هاء علامة . ورفع القواعد إرازها من الأرض والاعتلاء بها لتصير جداراً لأن البناء يتصل بمضنه ببعض ويصير كالشيء الواحد فالجدار إذا اتصل بالأساس صار الأساس مرتقماً ، ويجوز جعل القواعد بمعنى جدران البيت كما سموها بالأركان ورفعها إطالتها ، وقد جعل ارتفاع جدران البيت تسعة أذرع .

ويجوز أن يفاد من اختيار مادة الرفع دون مادة الإطالة ونحوها معنى التشريف ، وفي إثبات ذلك للقواعد كناية عن ثبوته للبيت ، وفي إسناد الرفع بهذا المعنى إلى إبراهيم مجاز عقل لأن إبراهيم سبب الرفع المذكور أي بدعائه المقارن له .

وعطف إسماعيل على إبراهيم تنويه به إذ كان معاونه ومناوله .

وللإشارة إلى التفاوت بين عمل إبراهيم وعمل إسماعيل أوقع العطف على الفاعل بعد ذكر المفعول والمتعلقات ، وهذا من خصوصيات العربية في أسلوب العطف فيما ظهر لى ولا يحضرني الآن مثله في كلام العرب ، وذلك أنك إذا أردت أن تدل على التفاوت بين الفاعلين في صدور الفعل تجعل عطف أحدهما بعد انتهاء ما يتعلق بالفاعل الأول ، وإذا أردت أن تجعل المعطوف والمعطوف عليه سواء في صدور الفعل تجعل المعطوف موالياً للمعطوف عليه .

وإسماعيل اسم الابن البكر لإبراهيم عليه السلام وهو ولده من جاريته هاجر القبطية ،

ولد في أرض الكنعانيين بين قادش وبارد سنة ١٩١٠ عشر وتسعمائة وألف قبل ميلاد المسيح ، ومعنى اسماعيل بالعبرية سمع الله أى إجابة الله لأن الله استجاب دعاء أمه هاجر إذ خرجت حاملاً باسماعيل مفارقة الموضع الذى فيه سارة مولاتها حين حدث لسارة من الغيرة من هاجر لما حملت هاجر ولم يكن لسارة أبناء يومئذ ، وقيل هو معرب عن يشمعييل بالعبرانية ومعناه الذى يسمع له الله ، ولما كبر اسماعيل رأى إبراهيم رؤيا وحى أن يذبحه فعزم على ذبحه ففداه الله ، واسماعيل يومئذ الابن الوحيد لإبراهيم قبل ولادة إسحاق ، وكان اسماعيل مقبلاً بمكة حول الكعبة ، وتوفى بمكة سنة ١٧٧٣ ثلاث وسبعين وسبعمائة وألف قبل ميلاد المسيح تقريباً ، ودفن بالحجر الذى حول الكعبة .

وجملة « ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم » مقول قول محذوف يقدر حالاً من يرفع إبراهيم وهذا القول من كلام إبراهيم لأنه الذى يناسبه الدعاء لذريته لأن إسماعيل كان حينئذ صغيراً .

والمدول عن ذكر القول إلى نطق التكلم بما قاله المحكى عنه هو ضرب من استحضار الحالة قد مهد له الإخبار بالفعل المضارع في قوله « وإذ يرفع » حتى كأن التكلم هو صاحب القول وهذا ضرب من الإيغال .

وجملة « إنك أنت السميع العليم » تعليل لطلب التقبل منهما ، وتعريف جزءى هذه الجملة والإتيان بضمير الفصل يفيد قصرين للمبالغة في كمال الوصفين له تعالى بتزويل سمع غيره وعلم غيره منزلة العدم .

ويجوز أن يكون قصراً حقيقياً باعتبار متعلق خاص أى السميع العليم لدعائنا لا يعلمه غيرك وهذا قصر حقيقى مقيد وهو نوع مغاير للقصر الإضافى لم ينبه عليه علماء المعانى .

﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ 128

فائدة تكرير النداء بقوله « ربنا » إظهار الضراعة إلى الله تعالى وإظهار أن كل دعوى من هاته الدعوات مقصودة بالذات ، ولذلك لم يكرر النداء إلا عند الانتقال من دعوة إلى أخرى

فإن الدعوة الأولى لطلب تقبل العمل والثانية لطلب الاهتداء فجملة النداء معترضة بين المعطوف هنا والمعطوف عليه في قوله الآتي « ربنا وابعث فيهم رسولا » .

والمراد بمسلمين لك المنقادان إلى الله تعالى إذ الإسلام الانقياد ، ولما كان الانقياد للخالق بحق يشمل الإيمان بوجوده وأن لا يشرك في عبادته غيره ومعرفة صفاته التي دل عليها فعله كانت حقيقة الإسلام ملازمة لحقيقة الإيمان والتوحيد ، ووجه تسمية ذلك إسلاما سيأتي عند قوله « فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » ، وأما قوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » فإنه فكك بينهما لأن إسلامهم كان عن خوف لا عن اعتقاد ، فالإيمان والإسلام متغايران مفهوما وبينهما عموم وخصوص وجهي في الماصدق ، فالتوحيد في زمن الفترة إيمان لا يتقرب منه انقياد إذ الانقياد إنما يحصل بالأعمال ، وانقياد المغلوب المكره إسلام لم ينشأ عن اعتقاد إيمان ، إلا أن صورتي الانفراد في الإيمان والإسلام نادرتان

ألم الله إبراهيم اسم الإسلام ثم ادخره بعده للدين الحمدي فنسى هذا الاسم بعد إبراهيم ولم يلقب به دين آخر لأن الله أراد أن يكون الدين الحمدي إتماماً للحنيفية دين إبراهيم وسيجيء بيان لهذا عند قوله تعالى ما كان إبراهيم يهودياً في سورة آل عمران .

ومعنى طلب أن يجعلهما مسلمين هو طلب الزيادة في ما هما عليه من الإسلام وطلب الدوام عليه ، لأن الله قد جعلهما مسلمين من قبل كما دل عليه قوله « إذ قال له ربه أسلم » الآية .

وقوله « ومن ذريتنا أمة مسلمة لك » يتعين أن يكون (من ذريتنا) ومسلمة معمولين لفعل (اجعلنا) بطريق العطف ، وهذا دعاء ببقاء دينهما في ذريتهما ، ومن في قوله (من ذريتنا) للتبويض ، وإنما سأل ذلك لبعض الذرية جمعاً بين الحرص على حصول الفضيلة للذرية وبين الأدب في الدعاء لأن نبوءة إبراهيم تقتضي علمه بأنه ستكون ذريته أمماً كثيرة وأن حكمة الله في هذا العالم جرت على أنه لا يخلو من اشتاله على الأخيار والأشرار فدعا الله بالممكن عادة وهذا من أدب الدعاء وقد تقدم نظيره في قوله تعالى : قال ومن ذريتي .

ومن هنا ابتدئ التعريض بالمشركين الذين أعرضوا عن التوحيد واتبعوا الشرك ، والتمهيد لشرف الدين الحمدي .

والأمة اسم مشترك يطلق على معان كثيرة والمراد منها هنا الجماعة العظيمة التي يجمعها جامع له بال من نسب أو دين أو زمان، ويقال أمة محمد مثلاً للمسلمين لأنهم اجتمعوا على الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وهي بزنة فعله وهذه الزنة تدل على المفعول مثل لقطة وضحكة وقدوة، فالأمة بمعنى مأمومة اشتقت من الأم بفتح الهمزة وهو القصد، لأن الأمة تقصدها الفرق العديدة التي تجمعها جامعة الأمة كلها، مثل الأمة العربية لأنها ترجع إليها قبائل العرب، والأمة الإسلامية لأنها ترجع إليها المذاهب الإسلامية، وأما قوله تعالى «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم» فهو في معنى التشبيه البليغ أي كأمم إذا تدبرتم في حكمة اتقان خلقهم ونظام أحوالهم وجدتموه كأمم أمثالكم لأن هذا الاعتبار كان الناس في غفلة عنه.

وقد استجيب دعوة إبراهيم في المسلمين من العرب الذين تلاحقوا بالإسلام قبل الهجرة وبعدها حتى أسلم كل العرب إلا قبائل قليلة لا تنخرم بهم جامعة الأمة، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى «رينا وابعث فيهم رسولا منهم»، وأما من أسلموا من بني إسرائيل مثل عبد الله بن سلام فلم يلتئم منهم عدد أمة.

وقوله «وأرنا مناسكنا» سؤال لإرشادهم لكيفية الحج الذي أمرا به من قبل أمراً مجملاً، ففعل أرنا هو من رأى العرفانية وهو استعمال ثابت لفعل الرؤية كما جزم به الراغب في المفردات والزمخشري في المفصل وتعدت بالهمز إلى مفعولين.

وحق رأى أن يتعدى إلى مفعول واحد لأن أصله هو الرؤية البصرية ثم استعمل مجازاً في العلم بجعل العلم اليقيني شبيهاً برؤية البصر، فإذا دخل عليه همز التعدية تعدى إلى مفعولين وأما تعدية أرى إلى ثلاثة مفاعيل فهو خلاف الأصل وهو استعمال خاص وذلك إذا أراد الله تكلم الإخبار عن معرفة صفة من صفات ذات فيذكر اسم الذات أولاً ويعلم أن ذلك لا يفيد مراده فيكمله بذكر خال لازمة إتماماً للفائدة فيقول رايت الهلال طالماً مثلاً ثم يقول أراي فلان الهلال طالماً، وكذلك فعل علم وأخواته من باب ظن كله ومثله باب كان وأخواتها، ألا ترى أنك لو عدلت عن المفعول الثاني في باب ظن أو عن الخبر في باب كان إلى الإتيان بمصدر في موضع الاسم في أفعال هذين البابين لاستغنييت عن الخبر والمفعول الثاني فتقول

كان حضور فلان أى حصل وعلمت بجىء صاحبك وظننت طلوع الشمس وقد روى قول
الفنيد الزماني :

عَسَى أَنْ يُرْجَعَ الْأَيُّامُ قَوْمًا كَالَّذِي كَانُوا
وقال خطاط بن يعفر :

أَرَبْنِي جَوَادًا مَاتَ هُزُلًا لَعَلَّنِي أَرَى مَاتَرِينَ أَوْ بَخِيلًا مُخَلَّدًا

فإن جملة مات هزلا ليست خبراً عن جواد إذ المبتدأ لا يكون نكرة ، وبهذا يتبين أن
الصواب أن يعد الخبر في باب كان والمفعول الثاني في باب ظن أحوالا لازمة لتمام الفائدة
وأن إطلاق اسم الخبر أو المفعول على ذلك المنصوب تسامح وعبارة قديمة .

وقرأ ابن كثير ويعقوب ، وأرنا بسكون الراء للتخفيف وقرأه أبو عمرو باختلاس كسرة
الراء تخفيفاً أيضاً ، وجملة إنك أنت التواب الرحيم تعليل لجملة الدعاء .

والمناسك جمع منسك وهو اسم مكان من نسك نسكا من باب نصرأى تعبد أو من
نسك بضم السين نساكة بمعنى ذبح تقرباً ، والأظهر هو الأول لأنه الذي يحق طلب التوفيق
له وسيأتي في قوله تعالى « فإذا قضيتُم مناسككم » .

﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ ¹²⁹

كرر النداء لأنه عطف غرض آخر في هذا الدعاء وهو غرض الدعاء بمجىء الرسالة في
ذريته لتشریفهم وحرصاً على تمام هديهم .

وإنما قال « فيهم » ولم يقل لهم لتكون الدعوة بمجىء رسول برسالة عامة فلا يكون
ذلك الرسول رسولا إليهم فقط ، ولذلك حذف متعلق رسولا ليعم ، فالنداء في قوله ربنا
وابعث اعتراض بين جمل الدعوات المتعاطفة ، ومظهر هذه الدعوة هو محمد صلى الله عليه وسلم
فإنه الرسول الذي هو من ذرية إبراهيم وإسماعيل كليهما ، وأما غيره من رسل غير العرب
فليسوا من ذرية إسماعيل ، وشعيب من ذرية إبراهيم وليس من ذرية إسماعيل ، وهود
وصالح هما من العرب العاربة فليسا من ذرية إبراهيم ولا من ذرية إسماعيل .

وجاء في التوراة (في الإصحاح ١٧ من التكوين) « ظهر الرب لإبرام » أى إبراهيم » وقال له أنا الله القدير سرّ أُمّى وكن كاملاً فأجعل عهدي بيني وبينك وأكثرك كثيراً جداً وفي فقرة ٢٠ وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً .
 وذكر عبد الحق الإسلامى السبتي الذى كان يهودياً فأسلم هو وأولاده وأهله فى سبته وكان موجوداً بها سنة ٧٣٦ ست وثلاثين وسبعمائة فى كتاب له سماه الحسام المحدود فى الرد على اليهود : أن كلمة كثيراً جداً أصلها فى النص العبرانى « مادا مادا » وأنها رمز فى التوراة لاسم محمد بحساب الجمل لأن عدد حروف « مادا مادا » بحساب الجمل عند اليهود تجمع عدد اثنين وتسعين وهو عدد حروف محمد اه وتبعه على هذا البقاعى فى نظم الدرر .
 ومعنى يتلو عليهم آياتك يقرؤها عليهم قراءة تذكير ، وفى هذا إيماء إلى أنه يأتيهم بكتاب فيه شرع .

فآيات جمع آية وهى الجملة من جمل القرآن ، سميت آية لدلالاتها على صدق الرسول بمجموع ما فيها من دلالة صدور مثلها من أُمّى لا يقرأ ولا يكتب ، وما نُسجت عليه من نظم أعجز الناس عن الإتيان بمثله ، ولما اشتملت عليه من الدلالة القاطعة على توحيد الله وكمال صفاته دلالة لم تترك مسلكاً للضلال فى عقائد الأمة بحيث أمنت هذه الأمة من الإشراك ، قال النبىء صلى الله عليه وسلم فى خطبة حجة الوداع « إن الشيطان قد يئس أن يُعبد فى بلدكم هذا » .
 وجىء بالمضارع فى قوله « يتلو » للإشارة إلى أن هذا الكتاب تتكرر تلاوته .

والحكمة العلم بالله ودقائق شرائعه وهى معانى الكتاب وتفصيل مقاصده ، وعن مالك : الحكمة معرفة الفقه والدين والاتباع لذلك ، وعن الشافعى الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكلاهما ناظر إلى أن عطف الحكمة على الكتاب يقتضى شيئاً من المغايرة بزيادة معنى وسيجىء تفصيل معنى الحكمة عند قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء فى هذه السورة .
 والتزكية التطهير من النقائص وأكبر النقائص الشرك بالله ، وفى هذا تعريض بالذين أعرضوا عن متابعة القرآن وأبوا إلا البقاء على الشرك .

وقد جاء ترتيب هذه الجمل فى الذكر على حسب ترتيب وجودها لأن أول تبليغ الرسالة تلاوة القرآن ثم يكون تعليم معانيه قال تعالى « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » ، ثم العلم تحصل به التزكية وهى فى العمل بإرشاد القرآن .

وقوله «إنك أنت العزيز الحكيم» تذييل لتقريب الإجابة أى لأنك لا يفلبك أمر عظيم ولا يعزب عن علمك وحكمتك شيء والحكيم بمعنى المحكم هو فاعيل بمعنى مفعول وقد تقدم نظيره في قوله تعالى «ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون» - وقوله - «قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم» .

﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾¹³¹

موقع هاته الآيات من سوابقها موقع النتيجة بعد الدليل فإنه لما بين فضائل إبراهيم من قوله «وإذا بأتلى» إلى هنا علم أن صاحب هاته الفضائل لا يعدل عن دينه والاعتداء به إلا سفیه العقل أفن الرأى ، فقتضى الظاهر أن تعطف على سوابقها بالفاء وإنما عدل من الفاء إلى الواو ليكون مدلول هذه الجملة مستقلاً بنفسه فى تكميل التنويه بشأن إبراهيم وفى أن هذا الحكم حقيق بملة إبراهيم من كل جهة لا من خصوص ما حكى عنه فى الآيات السالفة وفى التعريض بالذين حادوا عن الدين الذى جاء متضمناً لملة إبراهيم ، والدلالة عن التفرع لانقوت لأن وقوع الجملة بعد سوابقها متضمنة هذا المعنى دليل على أنها نتيجة لما تقدم كما تقول أحسن فلان تدبير المهم وهو رجل حكيم ولا تحتاج إلى أن تقول فهو رجل حكيم .

والاستفهام للإنكار والاستبعاد ، واستعماله فى الإنكار قد يكون مع جواز إرادة قصد الاستفهام فىكون كناية ، وقد يكون مع عدم جواز إرادة معنى الاستفهام فىكون مجازاً فى الإنكار ويكون معناه معنى النفي ، والأظهر أنه هنا من قبيل الكناية فإن الإعراض عن ملة إبراهيم مع العلم بفضلها ووضوحها أمر منكر مستبعد . ولما كان شأن المنكر المستبعد أن يسأل عن فاعله استعمال الاستفهام فى ملزومه وهو الإنكار والاستبعاد على وجه الكناية مع أنه لو سئل عن هذا المعرض لكان السؤال وجيهاً ، والاستثناء قرينة على إرادة النفي واستعمال اللفظ فى معنيين كنائين ، أو ترشيح للمعنى الكنائى وهما الإنكار . والاستفهام لا يجىء فيه ما قالوا فى استعمال اللفظ المشترك فى معنييه واستعمال اللفظ

في حقيقته ومجازه أو في مجازيه لأن الدلالة على المعنى الكنائى بطريق العقل بخلاف الدلالة على المعنيين الموضوع لهما الحقيق وعلى المعنى الحقيق والمجازى إذ الذين رأوا ذلك منعوا بعله أن قصد الدلالة باللفظ على أحد المعنيين يقتضى عدم الدلالة به على الآخر لأنه لفظ واحد فإذا دل على معنى تمت دلالة وأن الدلالة على المعنيين المجازيين دلالة باللفظ على أحد المعنيين فتقتضى أنه نقل من مدلوله الحقيق إلى مدلول مجازى وذلك يقتضى عدم الدلالة به على غيره لأنه لفظ واحد ، وقد أبطلنا ذلك في المقدمة التاسعة ، أما المعنى الكنائى فالدلالة عليه عقلية سواء بقى اللفظ دالا على معناه الحقيق أم تعطلت دلالة عليه . ولك أن تجعل استعمال الاستفهام فى معنى الإنكار مجازا بعلاقة الزوم كما تكرر فى كل كناية لم يرد فيها المعنى الأصلى وهو أظهر لأنه مجاز مشهور حتى صار حقيقة عرفية فقال النحاة: الاستفهام الإنكارى نفي ولذا يجىء بعده الاستثناء ، والتحقيق أنه لا يطرد أن يكون بمعنى النفي ولكنه يكثر فيه ذلك لأن شأن الشيء المنكر بأن يكون معدوما ولهذا فالاستثناء هنا يصح أن يكون استثناء من كلام دل عليه الاستفهام كأن مجيباً أجاب السائل بقوله « لا يرغب عنها إلا من سفه نفسه » .

والرغبة طلب أمر محبوب : فحق فعلها أن يتعدى بنى وقد يعدى بمن إذا ضمن معنى المدول عن أمر وكثر هذا التضمن فى الكلام حتى صار منسياً ، والملة الدين وتقدم بيانها عند قوله تعالى « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » .
وسفه بمعنى استخف لأن السفاهة خفة العقل واضطرابه يقال تسفهه استخفه قال ذو الرمة .

مَشَيْنَ كما اهتزت رماحٌ سَفِهَتْ
أَعَالِيهَا مَرُّ الرِّيحِ النَّوَاسِمِ

ومنه السفاهة فى الفعل وهو ارتكاب أفعال لا يرضى بها أهل المروءة والسفه فى المال وهو إضاعته وقلة المبالاة به وسوء تنميته . وسفه بمعنى استخفه وأهانته لأن الاستخفاف ينشأ عنه الإهانة وسفه صار سفيهاً وقد تضم الفاء فى هذا .

وانتصاب (نفسه) إما على المفعول به أى أهملها واستخفها ولم يبال بإضاعتها دنيا وأخرى ويجوز انتصابه على التمييز المحول عن الفاعل وأصله سَفِهَتْ نَفْسُهُ أى خفت ، وطاشت فحوّل الإسناد إلى صاحب النفس على طريقة المجاز العقلى للملابسة قصدا للمبالغة وهى أن السفاهة

سرت من النفس إلى صاحبها من شدة تمسكها بنفسه حتى صارت صفة لجمانه ، ثم انتصب الفاعل على التمييز تفسيرا لذلك الإبهام في الإسناد المجازي ، ولا يعكر عليه مجيء التمييز معرفة بالإضافة لأن تنكير التمييز أغلبي .

والمقصود من قوله « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » تسفيه المشركين في إعراضهم عن دعوة الإسلام بعد أن بين لهم الرسول صلى الله عليه وسلم أن الإسلام مقام على أساس الحنيفية وهي معروفة عندهم بأنها ملة إبراهيم قال تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً » وقال في الآية السابقة « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك » وقال « وأوصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب » - إلى قوله - فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون .

• وجملته « ولقد اصطفيناه » معطوفة على الجمل التي قبلها الدالة على رفعة درجة إبراهيم عند الله تعالى إذ جعله للناس إماما وضمن له النبوة في ذريته وأمره ببناء مسجد لتوحيده واستجاب له دعواته .

وقد دلت تلك الجمل على اختيار الله إياه فلا جرم أعقبت بعطف هذه الجملة عليها لأنها جامعة لفذلكتها وزائدة بذكر أنه سيكون في الآخرة من الصالحين . واللام جواب قسم محذوف وفي ذلك اهتمام بتقرير اصطفائه وصلاحه في الآخرة .

ولأجل الاهتمام بهذا الخبر الأخير أكد بقوله وإنه في الآخرة لمن الصالحين بقوله وإنه في الآخرة إلى آخره اعتراض بين جملة اصطفيناه وبين الظرف وهو قوله « إذ قال له ربه أسلم » ، إذ هو ظرف لاصطفيناه وما عطف عليه ، قصد من هذه الظرفية التخلص إلى منقبة أخرى ، لأن ذلك الوقت هو دليل اصطفائه حيث خاطبه الله بوحي وأمره بما تضمنه قوله « أسلم » من معاني جماعها التوحيد والبراءة من الحول والقوة وإخلاص الطاعة ، وهو أيضا وقت ظهور أن الله أراد إصلاح حاله في الآخرة إذ كلُّ ميسر لما خلق له .

وقد فهم أن مفعول أسلم ومتعلقه محذوفان يعلمان من المقام أي أسلم نفسك لي كما دل عليه الجواب بقوله « أسلمت لرب العالمين » وشاع الاستغناء عن مفعول أسلم فنزل الفعل منزلة اللازم يقال أسلم أي دان بالإسلام كما أنبأ به قوله تعالى « ولكن كان حنيفا مسلما » كما سيأتي قريبا .

وقوله قال أسلمت فصلت الجملة على طريقة حكاية المحاورات كما قدمناه في « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » .

وقوله مقال أسلمت مشعر بأنه بادر بالفور دون تريث كما اقتضاه وقوعه جوابا ، قال ابن عرفة إنما قال لرب العالمين دون أن يقول أسلمت لك ليكون قد أتى بالإسلام وبدليله اهـ .
يعنى أن إبراهيم كان قد علم أن لهذا العالم خالقا عالما حصل له بإلهام من الله فلما أوحى الله إليه بالإيمان صادف ذلك عقلا رشدا .

﴿ وَأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَبْنِي إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ 132

لما كان من شأن أهل الحق والحكمة أن يكونوا حريصين على صلاح أنفسهم وصلاح أمتهم كان من ميكملات ذلك أن يحرسوا على دوام الحق في الناس متبعا مشهورا فكان من سننهم التوصية لمن يظنونهم خلفا عنهم في الناس بأن لا يحيدوا عن طريق الحق ولا يفرطوا فيما حصل لهم منه ، فإن حصوله بمجاهدة نفوس ومرور أزمان فكان لذلك أمرا نفيسا يجدر أن يحتفظ به .

والإيصاء أمر أو نهى يتعلق بصلاح المخاطب خصوصا أو عموما ، وفي فوته ضرر ، فالوصية أبلغ من مطلق أمر ونهى فلا تطلق إلا في حيث يخاف الفوات إما بالنسبة للموصى ولذلك كثر الإيصاء عند توقع الموت كما سيأتي عند قوله تعالى « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي » ، وفي حديث العرياض « وعظنا رسول الله موعظة ورجلت منها القلوب وذرفت منها العيون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودّع فأوصنا » الحديث ، وإما بالنسبة إلى الموصى كالوصية عند السفر في حديث معاذ حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم لليمن « كان آخر ما أوصاني رسول الله حين وضعت رجلي في الفرس أن قال حسن خلقك للناس » ، وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له أوصني قال « لا تمضب » .

فوصية إبراهيم ويعقوب إما عند الموت كما تشعر به الآية الآتية « إذ حضر يعقوب الموت » وإما في مظان خشية الفوات .

والضمير المجرور بالباء عائد على الملة أو على الكلمة أى قوله « أسلمت لرب العالمين » فإن كان بالملة فالعنى أنه أوصى أن يلازموا ما كانوا عليه معه فى حياته ، وإن كان الثانى فالعنى أنه أوصى بهذا الكلام الذى هو شعار جامع لمعانى ما فى الملة .

وبنو إبراهيم ثمانية : إسماعيل وهو أكبر بنيه وأمه هاجر ، وإسحاق وأمه سارة وهو ثانى بنيه ، ومديان ، ومدان ، وزمران ، ويقشان ، وبشباق ، وشوح ، وهؤلاء أهمهم قطورة التى تزوجها إبراهيم بعد موت سارة ، وليس لغير إسماعيل وإسحاق خبر مفصل فى التوراة سوى أن ظاهر التوراة أن مديان هو جد أمة مدين أصحاب الأيكة وأن موسى عليه السلام لما خرج خائفاً من مصر نزل أرض مديان وأن يثرون أو رعوئيل (هو شعيب) كان كاهن أهل مدين . وأما يعقوب فهو ابن إسحاق من زوجه رفقة الأرامية تزوجها سنة ست وثلاثين وثمانمائة وألف قبل المسيح فى حياة جده إبراهيم فكان فى زمن إبراهيم رجلاً ولقب بإسرائيل وهو جد جميع بنى إسرائيل ومات يعقوب بأرض مصر سنة تسع وثمانين وتسعمائة وألف قبل المسيح ودفن بمغارة المكفلية بأرض كنعان (بلد الخليل) حيث دفن جده وأبوه عليهم السلام .

وعطف يعقوب على إبراهيم هنا إدماج مقصود به تذكير بنى إسرائيل (الذى هو يعقوب) بوصية جدهم فكما عرض بالمشركين فى إعراضهم عن دين أوصى به أبوهم عرض باليهود كذلك لأنهم لما انتسبوا إلى إسرائيل وهو يعقوب الذى هو جامع نسبهم بعد إبراهيم لتقام الحجة عليهم بحق اتباعهم الإسلام .

وقوله « يا بنى » إلخ حكاية صيغة وصية إبراهيم وسيجىء ذكر وصية يعقوب . ولما كان فعل أوصى متضمناً للقول صح مجىء جملة بعده من شأنها أن تصلح لحكاية الوصية لتفسر جملة أوصى ، وإنما لم يؤت بأن التفسيرية التى أكثر مجيئها بعد جملة فيها معنى القول دون حروفه ، لأن أن التفسيرية تحتل أن يكون ما بعدها محكيًا بلفظه أو بمعناه والأكثر أن يحكى بالمعنى ، فلما أريد هنا التنصيص على أن هذه الجملة حكاية لقول إبراهيم بنصه (ما عدا مخالفة المفردات العربية) غومت معاملة فعل القول نفسه فإنه لا تجىء بعده أن التفسيرية بحال ، ولهذا

يقول البصريون في هذه الآية إنه مقدر قول محذوف خلافاً للكوفيين القائلين بأن وصى ونحوه ناصب للجملة المقولة ، ويشبه أن يكون الخلاف بينهم لفظياً .

(اصطفي لكم) . اختار لكم الدين أى الدين الكامل ، وفيه إشارة إلى أنه اختاره لهم من بين الأديان وأنه فضلهم به لأن اصطفي لك يدل على أنه ادخره لأجله ، وأراد به دين الحنيفية المسمى بالإسلام فلذلك قال فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون .

ومعنى فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون النهى عن مفارقة الإسلام أعنى ملة إبراهيم في جميع أوقات حياتهم ، وذلك كناية عن ملازمته مدة الحياة لأن الحى لا يدرى متى يأتيه الموت فنهى أحد عن أن يموت غير مسلم أمر بالاتصاف بالإسلام في جميع أوقات الحياة فالمراد من مثل هذا النهى شدة الحرص على ترك النهى .

وللعرب في النهى المراد منه النهى عن لازمه طرق ثلاثة : الأول : أن يجعلوا النهى عنه مما لا قدرة للمخاطب على اجتنابه فيدلوا بذلك على أن المراد نهى لازمه مثل قولهم لا تنس كذا أى لا ترتكب أسباب النسيان ، ومثل قولهم لا أعرفك تفعل كذا أى لا تفعل فأعرفك لأن معرفة التكلم لا ينهى عنها المخاطب ، وفي الحديث « فلا يذادن أقوام عن حوضي » ، الثاني : أن يكون النهى عنه مقدوراً للمخاطب ولا يريد التكلم النهى عنه ولكن عما يتصل به أو يقارنه فيجعل النهى في اللفظ عن شيء ويقيده بمقارنه للعلم بأن النهى عنه مضطر لإيقاعه فإذا أوقعه اضطر لإيقاع مقارنه نحو قولك لا أراك بشياب مشوهة ، ومنه قوله تعالى « فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » ، الثالث : أن يكون النهى عنه ممكن الحصول ويجعله مفيداً مع احتمال المقام لأن يكون النهى عن الأمرين إذا اجتمعا ولو لم يفعل أحدهما نحو لا تجثنى سائلاً وأنت تريد أن لا يسألك فيما أن يجيء ولا يسأل وإما أن لا يجيء بالمرّة ، وفي الثانية إثبات أن بنى إبراهيم ويعقوب كانوا على ملة الإسلام وأن الإسلام جاء بما كان عليه إبراهيم وبنوه حين لم يكن لأحد سلطان عليهم ، وفيه إيماء إلى أن ما طرأ على بنيه بعد ذلك من الشرائع إنما اقتضته أحوال عرضت وهى دون السكال الذى كان عليه إبراهيم ولهذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام » وقال « وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل » .

﴿ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًُا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾¹³³

تفصيل لوصية يعقوب بأنه أمر أبناءه أن يكونوا على ملة إبراهيم وإسماعيل وإسحاق وهي نظير ما وصى به إبراهيم بنيه فأجل هنا اعتماداً على ما صرح به في قوله سابقاً « يا بني إن الله اضطفي لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » وهذا تنويه بالحنيفية التي هي أساس الإسلام، وتعميد لإبطال قولهم « كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا » وإبطال لزعمهم أن يعقوب كان على اليهودية وأنه أوصى بها بنيه فلزمت ذريته فلا يحولون عنها . وقد ذكر أن اليهود قالوا ذلك قاله الواحدي والبلغوي بدون سند ، ويدل عليه قوله تعالى « أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو نصارى » الآية فلذلك جيء هنا بتفصيل وصية يعقوب لإبطالاً لدعوى اليهود ونقضاً لمعتقدهم الذي لا دليل عليه كما أنبأ به الإنكار في قوله « أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ » إلخ .

﴿ أَمْ ﴾ عاطفة جملة « كنتم شهداء » على جملة « وأوصى بها إبراهيم بنيه » فإن أم من حروف العطف كيفما وقعت ، وهي هنا منقطعة للانتقال من الخبر عن إبراهيم ويعقوب إلى مجادلة من اعتقدوا خلاف ذلك الخبر ، ولما كانت أم يلزمها الاستفهام كما مضى عند قوله تعالى « أم تريدون أن تسألوا رسولكم » إلخ فلا استفهام هنا غير حقيقى لظهور أن عدم شهودهم احتضار يعقوب محقق ، فتعين أن الاستفهام مجاز : ومجمله على الإنكار لأنه أشهر محامل الاستفهام المجازى ، ولأن مثل هذا المستفهم عنه مألوف في الاستفهام الإنكارى ، ثم إن كون الاستفهام إنكارياً يمنع أن يكون الخطاب الواقع فيه خطاباً للمسلمين لأنهم ليسوا بمظنة حال من يدعى خلاف الواقع حتى ينكر عليهم ، خلافاً لمن جوز كون الخطاب للمسلمين من المفسرين ، توهموا أن الإنكار يساوى النفي مساواة تامة وغفلوا عن الفرق بين الاستفهام الإنكارى وبين النفي المجرد فإن الاستفهام الإنكارى مستعمل في الإنكار مجازاً بدلالة المطابقة وهو يستلزم النفي بدلالة الالتزام ، ومن العجيب وقوع الزغشرى في هذه الغفلة . فتعين أن المخاطب اليهود وأن الإنكار متوجه إلى اعتقاد اعتقدوه يعلم من سياق الكلام

وسوابقه وهو ادعائهم أن يعقوب مات على اليهودية وأوصى بها فلزمت ذريته ، فكان موقع الإنكار على اليهود واضحاً وهو أنهم ادعوا ما لا قبل لهم بعلمه إذ لم يشهدوا كما سيأتى ، فالعنى ما كنتم شهداء احتضار يعقوب . ثم أكمل الله القصة تعليماً وتفصيلاً واستقصاءً في الحجة بأن ذكر ما قاله يعقوب حين اختصاره وما أجابه أبناؤه وليس ذلك بداخل في حيز الإنكار ، فالإنكار ينتهى عند قوله « الموت » والبقية تكملة للقصة ، والقربنة على الأمرين ظاهرة اعتماداً على مألوف الاستعمال في مثله فإنه لا يُطال فيه المستفهم عنه بالإنكار ألا ترى إلى قوله تعالى « أشهدوا خلقهم » ، فلما قال هنا « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت » ، علم السامع موقع الإنكار ، ثم يعلم أن قول أبناء يعقوب نعبد إلهك لم يكن من دعوى اليهود حتى يدخل في حيز الإنكار لأنهم لو ادعوا ذلك لم ينكر عليهم إذ هو عين المقصود من الخبر ، وبذلك يستقر كلا الكلامين في قراره ، ولم يكن داع لجعل أم متصلة بتقدير محذوف قبلها تكون هي معادلة له ، كأن يقدر أ كنتم غائبين إذ حضر يعقوب الموت أم شهداء وأن الخطاب لليهود أو للمسلمين والاستفهام للتقرير ، ولا لجعل الخطاب في قوله « كنتم » للمسلمين على معنى جعل الاستفهام للنفي المحض أى ما شهدتم احتضار يعقوب أى على حد « وما كنت بجانب الغربى » وحد « وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم » كما حاوله الزغشرى ومتابعوه ، وإنما حداه إلى ذلك قياسه على غالب مواقع استعمال أمثال هذا التركيب مع أن موقعه هنا موقع غير معهود وهو من الإيجاز والإكمال إذ جمع الإنكار عليهم في القول على من لم يشهدوه ، وتعليمهم ما جهلوه ، ولأجل التنبيه على هذا الجمع البديع أعيدت إذ في قوله « إذ قال لبيه » ليكون كالبدل من « إذ حضر يعقوب الموت » فيكون مقصوداً بالحكم أيضاً .

والشهداء جمع شهيد بمعنى الشاهد أى الحاضر للأمر والشأن ، ووجه دلالة نفي المشاهدة على نفي ما نسبوه إلى يعقوب هو أن تنبيههم إلى أنهم لم يشهدوا ذلك يثير في نفوسهم الشك في معتقدهم .

وقوله تعالى « قالوا نعبد إلهك » هو من بقية القصة المنفى شهود المخاطبين محضرها فهذا من مجيء القول في المحاورات كما قدمنا ، فقوله « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها » فيكون الكلام نفياً لشهودهم مع إفادة تلك الوصية ، أى ولو شاهدتم ما اعتقدتم خلافها

فلما اعتقدوا اعتقاداً كالضروري وبخهم وأنكر عليهم حتى يرجعوا إلى النظر في الطرق التي استندوا إليها ففعلوا أنها طرق غير موصلة ، وبهذا تعلمون وجهة الاختصار على تقي الحضور منع أن تقي الحضور لا يدل على كذب المدعى لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، فالمقصود هنا الاستدراج في إبطال الدعوى بإدخال الشك على مدعيها .

وقوله تعالى « إذ قال لبنيه » بدل من « إذ حضر يعقوب الموت » ، وفائدة الجيء بالخبر على هذه الطريقة دون أن يقال أم كنتم شهناء إذ قال يعقوب لبنيه عند الموت ، هي قصد استقلال الخبر وأهمية القصة وقصد حكايتها على ترتيب حصولها ، وقصد الإجمال ثم التفصيل لأن حالة حضور الموت لا تخلو من حدث هام سيحكي بعدها فيترقبه السامع .

وهذه الوصية جاءت عند الموت وهو وقت التعجيل بالحرص على إبلاغ النصيحة في آخر ما يبقى من كلام الوصي فيكون له رسوخ في نفوس الموصين ، أخرج أبو داود والترمذي عن العرياض بن سارية قال « وعظنا رسول الله موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها الميون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودّع فأوصنا » الحديث .

وجاء يعقوب في وصيته بأسلوب الاستفهام لينظر مقدار ثباتهم على الدين حتى يطلع على خالص طويتهم ليلقى إليهم ما سيوصيهم به من التذكير وحيى في السؤال بما الاستفهامية دون من لأزما هي الأصل عند قصد العموم لأنه سألهم عما يمكن أن يعيده العابدون .

واقترن ظرف (بعدي) بحرف من لقصد التوكيد فإن من هذه في الأصل ابتدائية فقولك جئت من بعد الزوال يفيد أنك جئت في أول الأزمنة بعد الزوال ثم عوملت معاملة حرف تأكيد .

وبنو يعقوب هم الأسباط أي أسباط إسحاق ومنهم تشعبت قبائل بني إسرائيل وهم اثنا عشر ابناً : رأوين ، وشمعون ، ولاوى ، ويهوذا ، ويساكر ، وزبولون ، (وهؤلاء أمهم ليثة) ويوسف ، وبنيامين ، (أمهما راحيل) ودان ، وتقتال ، (أمهما بلهة) وجاد ، وأشير (أمهما زلفة) .

وقد أخبر القرآن بأن جميعهم صاروا أنبياء وأن يوسف كان رسولا .

وواحد الأسباط سبط بكسر السين وسكون الباء وهو ابن الابن أي الحفيد ، وقد

اختلف في اشتقاق سبط قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى « وقطعناهم اثنتي عشرة أسباطا أمما » في سورة الأعراف عن الزجاج الأظهر أن السبط عبراني عرب اه . قلت وفي العبرانية سبيط بتحتية بعد السين سا كنة .

وجملة « قالوا نعبد إلهك » جواب عن قوله « ماتعبدون » جاءت على طريقة المحاورات بدون واو وليست استثنافاً لأن الاستثناف إنما يكون بعد تمام الكلام ولا تمام له قبل حصول الجواب ، وجيء في قوله « نعبد إلهك » معرفاً بالإضافة دون الاسم العلم بأن يقول نعبد الله لأن إضافة إله إلى ضمير يعقوب وإلى آبائه تفيد جميع الصفات التي كان يعقوب وآبؤه يصفون الله بها فيما لقته لأبنائه منذ نشأتهم ، ولأنهم كانوا سكنوا أرض كنعان وفلسطين مختلطين ومصاهرين لأمم تعبد الأصنام من كنعانيين وفلسطينيين وحثيين وأراميين ثم كان موت يعقوب في أرض الفراعنة وكانوا يعبدون آلهة أخرى .

وأيضاً فمن فوائد تعريف الذي يعبدونه بطريق الإضافة إلى ضمير أبيهم وإلى لفظ آبائه أن فيها إيماء إلى أنهم مقتدون بسلفهم .

وفي الإتيان بعطف البيان من قولهم إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ضرب من محسن الاطراد تنويعها بأسماء هؤلاء الأسلاف كقول ربيعة بن نصر بن قعين :

إن يقتلوك فقد ثلثت عروشهم بمُتَيْبَةَ بن الحارث بن شهاب

وإنما أعيد المضاف في قوله « وإله آباءك » لأن إعادة المضاف مع المعطوف على المضاف إليه أفصح في الكلام وليست بواجبة ، وإطلاق الآباء على ما شمل إسماعيل وهو عم ليعقوب إطلاق من باب التغليب ولأن المم بمنزلة الأب .

وقد مضى التعريف بإبراهيم وإسماعيل .

وأما إسحاق فهو ابن إبراهيم وهو أصغر من إسماعيل بأربع عشرة سنة وأمه سارة ولد سنة ١٨٩٦ ست وتسعين وثمانمائة وألف قبل ميلاد المسيح وهو جد بني إسرائيل وغيرهم من أumm تقرب لهم .

واليهود يقولون إن الابن الذي أمر الله إبراهيم بذبحه وفداه الله هو إسحاق ، والحق أن الذي أمر بذبحه هو إسماعيل في صغره حين لم يكن لإبراهيم ولد غيره ليظهر كمال الامتثال

ومن الغريب أن التوراة لما ذكرت قصة الذبيح وصفته بالابن الوحيد لإبراهيم ولم يكن إسحاق وحيداً قط ، وتوفي إسحاق سنة ثمان وسبعمائة وألف قبل الميلاد ودفن مع أبيه وأمه في مغارة المكفيلة في حبرون (بلد الخليل) وقوله « إلهها واحدا » توضيح لصفة الإله الذي يعبدونه فقوله « إلهها » حال من إلهك ووقوع إلهها حالا من إلهك مع أنه مرادف له في لفظه ومعناه إنما هو باعتبار إجراء الوصف عليه بواحد فالحال في الحقيقة هو ذلك الوصف ، وإنما أعيد لفظ إلهها ولم يقتصر على وصف واحد لزيادة الإيضاح لأن المقام مقام إطناب في الإعادة تنويه بالمعاد وتوكيد لما قبله ، وهذا أسلوب من الفصاحة إذ يعاد اللفظ لينبئ عليه وصف أو متعلق ويحصل مع ذلك توكيد اللفظ السابق تبعاً ، وليس المقصود من ذلك مجرد التوكيد ومنه قوله تعالى « وإذا مروا باللغو مروا كراما » وقوله « إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم » وقوله « واتقوا الذي أمدكم بما تعلمون أمدكم بأنعام وبنين » إذ أعاد فعل أمدكم وقول الأحوص الأنصاري :

فَإِذَا تَزَوَّلُ تَزَوَّلُ عَنْ مُتَخَمِّطٍ تَخَشَّى بَوَادِرُهُ عَلَى الْأَقْرَانِ

قال ابن جني في شرح الحماسة « محال أن تقول إذا قت قت لأنه ليس في الثاني غير ما في الأول وإنما جاز أن يقول فإذا تزول تزول لما اتصل بالفعل الثاني من حرف الجر المقاد منه الفائدة، ومثله قول الله تعالى « هؤلاء الذين أغوينا أغويانهم كما غوينا » وقد كان أبو علي امتنع في هذه الآية مما أخذناه غير أن الأمر فيها عندي على ما عرفتك .

وجوز صاحب الكشف أن يكون قوله « إلهها واحدا » بدلا من إلهك بناء على جواز إبدال النكرة الموصوفة من المعرفة مثل « لنسفن بالناصية ناصية كاذبة » ، أو أن يكون منصوبا على الاختصاص بتقدير امدح فإن الاختصاص يجيء من الاسم الظاهر ومن ضمير الغائب . وقوله ونحن له مسلمون جملة في موضع الحال من ضمير نعبد ، أو معطوفة على جملة نعبد ، جيء بها اسمية لإفادة ثبات الوصف لهم ودوامه بعد أن أفيد بالجملة الفعلية المعطوف عليها معنى التجدد والاستمرار .

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ 134

عقبت الآيات المتقدمة من قوله « وإذ ابتلى إبراهيم ربه » بهذه الآية لأن تلك الآيات تضمنت الثناء على إبراهيم وبنيه والتنويه بشأنهم والتعريض بمن لم يقتف آثارهم من ذريتهم وكأن ذلك قد ينتحل منه المغرورون عذرا لأنفسهم فيقولون نحن وإن قصرنا فإن لنا من فضل آبائنا مسلكا لنجاتنا ، فذكرت هذه الآية لإفادة أن الجزاء بالأعمال لا بالاتكال .
والإشارة بتلك عائدة إلى إبراهيم وبنيه باعتبار أنهم جماعة وباعتبار الإخبار عنهم باسم مؤنث لفظه وهو أمة .

والأمة تقدم بيانها آنفا عند قوله تعالى « ومن ذريتنا أمة مسلمة لك » .
وقوله قد خلت صفة لأمة ومعنى خلت مضت ، وأصل الخلاء الفراغ فأصل معنى خلت خلا منها المكان فأسند الخلو إلى أصحاب المكان على طريقة المجاز العقلي لنكتة المبالغة ، والخبر هنا كناية عن عدم انتفاع غيرهم بأعمالهم الصالحة وإلا فإن كونها خلت مما لا يحتاج إلى الإخبار به ، ولذا فقوله لها ما كسبت الآية بدل من جملة قد خلت بدل مفصل من مجمل .

والخطاب موجه إلى اليهود أى لا ينفعكم صلاح آبائكم إذا كنتم غير متبعين طريقهم ، فقوله لها ما كسبت تهديد لقوله ولكم ما كسبت إذ هو المقصود من الكلام ، والمراد بما كسبت وبما كسبت ثواب الأعمال بدليل التعبير فيه بلها ولكم ، ولك أن تجعل الكلام من نوع الاحتباك والتقرير لها ما كسبت وعليكم ما كسبت أى إثم . ومن هذه الآية ونظائرها انتزع الأشعري التعبير عن فعل العبد بالكسب .

وتقديم المسندين على المسند إليهما في قوله ما كسبت ولكم ما كسبت لقصر المسند إليه على المسند أى ما كسبت الأمة لا يتجاوزها إلى غيرها وما كسبت لا يتجاوزكم ، وهو قصر إضافي لقلب اعتقاد المخاطبين فإنهم لغرورهم يزعمون أن ما كان لأسلافهم من الفضائل يزيل ما ارتكبهوه هم من المعاصي أو يحمله عنهم أسلافهم .

وقوله ولا تسألون عما كانوا يعملون معطوف على قوله لها ما كسبت وهو من تمام التفصيل

لمعنى خلت ، فإن جعلت «لها ما كسبت ولكم ما كسبتم» خاصا بالأعمال الصالحة فقله «ولا تسألون» إلخ تكميل للأقسام أى وعلى كل ما عمل من الإثم ولذا عبر هنالك بالكسب المتعارف فى الادخار والتنافس وعبرنا بالعمل . وإنما نفى السؤال عن العمل لأنه أقل أنواع المؤاخذه بالجريمة فإن المرء يؤخذ بجريمته فيسأل عنها ويعاقب وقد يسأل المرء عن جريمة غيره ولا يعاقب كما يلام على القوم فعل بعضهم ما لا يليق وهو شائع عند العرب قال زهير :

لعمري لنعم الحى جرّ عليهم بما لا يؤاتيهم حصين بن ضمضم

فنفى أصل السؤال أبلغ وأشمل للأمرين ، وإن جعلت قوله «ولكم ما كسبتم» مرادا به الأعمال الذميمة المحيطة بهم كان قوله «ولا تسألون» إلخ احتراسا واستيفاء لتحقيق معنى الاختصاص أى كل فريق يختص به عمله أو تبعته ولا يلحق الآخر من ذلك شئ . ولا السؤال عنه ، أى لا تحاسبون بأعمال سلفكم وإنما تحاسبون بأعمالكم .

﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾

الظاهر أنه عطف على قوله «ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه» ، فإنه بعد أن ذمهم بالعدول عن تلقى الإسلام الذى شمل خصال الحنيفية بين كيفية إعراضهم ومقدار غرورهم بأنهم حصروا الهدى فى اليهودية والنصرانية أى كل فريق منهم حصروا الهدى فى دينه .

ووجه الحصر حاصل من جزم تهتدوا فى جواب الأمر فإنه على تقدير شرط فيفيد مفهوم الشرط أن من لم يكن يهوديا لا يراه اليهود مهتديا ومن لم يكن نصرانيا لا يراه النصارى مهتديا أى نفوا الهدى عن متبع ملة إبراهيم وهذا غاية غرورهم .

والواو فى قال عائدة لليهود والنصارى بقرينة مساق الخطاب فى «وقالوا» كقوله «كنتم شهداء»

وقوله «ولكم ما كسبتم» ؛ «وأو» فى قوله «أو نصارى» تقسيم بعد الجمع لأن السامع يرد كلا إلى من قاله ، وجزم تهتدوا فى جواب الأمر للإيدان بمعنى الشرط ليفيد بمفهوم الشرط أنكم إن كنتم على غير اليهودية والنصرانية فليستم بمهتدين .

﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ¹³⁵

جرت جملة قل من العاطف لوقوعها في مقام الحوار مجاوبة لقولهم كونوا هودا أو نصارى تهتدوا على نحو ما تقدم أى بل لا اعتداء إلا باتباع ملة إبراهيم فإنها لما جاء بها الإسلام أبطل ما كان قبله من الأديان .

وانتصب ملة بإضمار تتبع لدلالة المقام لأن كونوا هودا بمعنى اتبعوا اليهودية ، ويجوز أن ينصب عطفاً على هودا والتقدير بل نكون ملة إبراهيم أى أهل ملته كقول عدى بن حاتم لما وفد على النبي صلى الله عليه وسلم ليسلم : إني من دين أو من أهل دين يعنى النصرانية ، والحنيف فاعيل بمعنى فاعل مشتق من الحنف بالتحريك وهو الميل فى الرجل قالت أم الأحنف ابن قيس فيما ترقصه به :

والله لولا حنف برجله ما كان فى قتيانكم من مثله

والمراد الميل فى المذهب أن الذى به حنف يعيل فى مشيه عن الطريق المعتاد . وإنما كان هذا مدحاً للملة لأن الناس يوم ظهور ملة إبراهيم كانوا فى ضلالة عمياء فجاء دين إبراهيم مائلاً عنهم فلقب بالحنيف ثم صار الحنيف لقب مدح بالغبلة . والوجه أن يجعل حنيفاً حالاً من إبراهيم وهذا من مواضع الاتفاق على صحة بحىء الحال من المضاف إليه ولك أن تجعله حالاً للملة إلا أن فاعلاً بمعنى فاعل يطابق موصوفه إلا أن تؤول ملة بدين على حد (إن رحمة الله قريب من المحسنين) أى إحسانه أو تشبيهه فاعيل إلخ بمعنى فاعل بفعيل بمعنى مفعول .

وقد دلت هذه الآية على أن الدين الإسلامى من إبراهيم .

وقوله وما كان من المشركين جملة هى حالة ثانية من إبراهيم وهو احتباس لثلاث يفتى المشركون بقوله بل ملة إبراهيم أى لا نكون هوداً ولا نصارى فيتوهم المشركون أنه لم يبق من الأديان إلا ما هم عليه لأنهم يزعمون أنهم على ملة إبراهيم وإلا فليس ذلك من المدح له بعد ما تقدم من فضائله وهذا على حد قوله تعالى « وما صاحبكم بمجنون » غلط فيه صاحب الكشف غلطاً فاحشاً كما سيأتى .

﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ 136

بدل من جملة « قل بل ملة » لتفصيل كيفية هاته الملة بعد أن أجمل ذلك في قوله « قل بل ملة إبراهيم حنيفاً ». والأمر بالقول أمر بما يتضمنه إذ لا اعتداد بالقول إلا لأنه يطابق الاعتقاد، إذ النسبة إنما وضعت للصدق لا للكذب، والمقصود من الأمر بهذا القول الإعلان به والدعوة إليه لما يشتمل عليه من الفضيلة الظاهرة بحصول فضيلة سائر الأديان لأهل هاته الملة ولما فيه من الإنصاف وسلامة الطوية، ليرغب في ذلك الراغبون ويكمد عند سماعه المعاندون وليكون هذا كلاحتراس بعد قوله « قل بل ملة إبراهيم حنيفاً » أي نحن لا نطعن في شريعة موسى وشريعة عيسى وما أُوتِيَ النبيُّون ولا نكذبهم ولكننا مسلمون لله بدين الإسلام الذي بقى على أساس ملة إبراهيم وكان تفصيلاً لها وكلاً لمراد الله منها حين أراد الله إكمالها فكانت الشرائع التي جاءت بعد إبراهيم كمنعرجات الطريق سلك بالأمم فيها لمصالح ناسبت أحوالهم وعصورهم بعد إبراهيم كما يسلك بمن أتعبه المسير طريق منعرج ليهداً من ركر السيارة في المحجة فيحط رحله وينام ثم يرجع به بعد حين إلى الجادة، ومن مناسبات هذا المعنى أن ابتدئ بقوله وما أنزل إلينا، واختتم بقوله ونحن له مسلمون، ووُسِّط ذكر ما أنزل على النبيين بين ذلك.

وجمع الضمير ليشمل النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين فهم مأمورون بأن يقولوا ذلك . وجعله بدلاً يدل على أن المراد من الأمر في قوله « قل بل ملة » النبي وأُمَّته . وأفرد الضمير في الكلامين اللذين للنبي فيهما مزيد اختصاص بمباشرة الرد على اليهود والنصارى لأنه مبعوث لإرشادهم وزجرهم وذلك في قوله « قل بل ملة إبراهيم » إلخ وقوله الآتي - « قل أتحاجوننا في الله » وجمع الضمير في الكلام الذي للأمة فيه مزيد اختصاص بمضمون المأمور به في سياق التعاليم أعنى قوله « قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ » إلخ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد علم ذلك من قبل فيما تضمنته علوم الرسالة، ولذلك لم يخل واحد من هاته الكلمات، عن الإيدان بشمول الأمة مع النبي، أما هنا فظاهر يجمع الضمائر كلها، وأما

في قوله « قل بل ملة » إلخ فليكونه جواباً موالياً لقولهم « كونوا هوداً » بضمير الجمع فلم أنه رد عليهم بلسان الجميع ، وأما في قوله الآتي « قل أتتاجوننا » فلا أنه بعد أن أفرد قل جمع الضمائر في « أتتاجوننا ، وربنا ، ولنا ، وأعمالنا ، ونحن ، ومخلصون » ، فانظر بدائع النظم في هاته الآيات ودلائل إعجازها .

وقدم الإيمان بالله لأنه لا يختلف باختلاف الشرائع الحق ، ثم عطف عليه الإيمان بما أنزل من الشرائع .

والمراد بما أنزل إلينا القرآن ، وبما عطف عليه ما أنزل على الأنبياء والرسل من وحى وما أوتوه من الكتب ، والمعنى أنا آمنا بأن الله أنزل تلك الشرائع ، وهذا لا ينافي أن بعضها نسخ بعضاً ، وأن ما أنزل إلينا نسخ جميعها فيما خالفها فيه ، ولذلك قدم « وما أنزل إلينا » للاهتمام به ، والتعبير في جانب بعض هذه الشرائع بلفظ أنزل وفي بعضها بلفظ أوتي تفنن لتجنب إعادة اللفظ الواحد مراراً ، وإنما لم يفرد أحد الفعلين ولم تعطف متعلقاته بدون إعادة الأفعال تجنباً لتتابع المتعلقات فإنه كمتتابع الإضافات في ما نرى .
والأسباط تقدم ذكرهم آنفاً .

وجملة « لا تفرق بين أحد منهم » حال أو استئناف كأنه قيل كيف تؤمنون بجميعهم فإن الإيمان بحق بواحد منهم ، وهذا السؤال المقدر ناشئ عن ضلالة وتعصب حيث يعتقدون أن الإيمان برسول لا يتم إلا مع الكفر بغيره وأن تركية أحد لا تتم إلا بالطعن في غيره ، وهذه زلة في الأديان والمذاهب والنحل والأحزاب والأخلاق كانت شائعة في الأمم والتلامذة فاقبلتها الإسلام ، قال أبو علي بن سينا في الإشارات رداً على من انتصر في الفلسفة لأرسطو وتنقص أفلاطون « والمعلم الأول وإن كان عظيم المقدار لا يخرجنا الثناء عليه إلى الطعن في أساتيد » .

وهذا رد على اليهود والنصارى إذا آمنوا بأنبيائهم وكفروا بمن جاء بعدهم ، فالقصد عدم التفرقة بينهم في الإيمان ببعضهم ، وهذا لا ينافي اعتقاد أن بعضهم أفضل من بعض .
وأحد أصله واحد بالواو ومعناه منفرد وهو لنة في واحد ومخفف منه وقيل هو صفة مشبهة فأبدلت واوه همزة تخفيفاً ثم صار بمعنى الفرد الواحد فتارة يكون بمعنى ما ليس بمتعدد وذلك

حين يجري على خبر عنه أو موصوف نحو « قل هو الله أحد » واستعماله كذلك قليل في الكلام ومنه اسم العدد أحد عشر ، وتارة يكون بمعنى فرد من جنس وذلك حين يبين بشيء يدل على جنس نحو خذ أحد الثوبين ويؤنث نحو قوله تعالى « فتذكر إحداها الأخرى » وهذا استعمال كثير وهو قريب في المعنى من الاستعمال الأول ، وتارة يكون بمعنى فرد من جنس لكنه لا يبين بل يعمم وتعميمه قد يكون في الإثبات نحو قوله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره » ، وقد يكون تعميمه في النفي وهو أكثر أحوال استعماله نحو قوله تعالى « فاما منكم من أحد عنه حاجزين » وقول العرب: أحد لا يقول ذلك ، وهذا الاستعمال يبيد العموم كشأن النكرات كلها في حالة النفي .

وبهذا يظهر أن أحد لفظ معناه واحد في الأصل وتصريفه واحد ولكن اختلفت مواقع استعماله المتفرعة على أصل وضعه حتى صارت بمنزلة معان متعددة وصار أحد بمنزلة المترادف، وهذا يجمع مشتت كلام طويل للعلماء في لفظ أحد وهو ما احتفل به القرافي في كتابه «المعقد المنظوم في الخصوص والعموم» .

وقد دلت كلمة «بين» على محذوف تقديره وآخر لأن بين تقتضي شيئين فأكثر .
وقوله « ونحن له مسلمون » القول فيه كالقول في نظيره المتقدم آتقا عند قوله تعالى « إلهها واحداً ونحن له مسلمون » .

﴿ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنَ تُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾¹³⁷

كلام معترض بين قوله « قولوا آمنا بالله » وقوله « صبغة الله » والفاء للتفريع ودخول الفاء في الاعتراض وارد في الكلام كثيراً وإن تردد فيه بعض النحاة والتفريع على قوله « قولوا آمنا بالله » والمراد من القول أن يكون إعلاناً أي أعلنوا دينكم واجهروا بالدعوة إليه فإن اتبعكم الذين قالوا « كونوا هوداً أو نصارى » فإيمانهم اهتداء وليسوا قبل ذلك على هدى خلافاً لزعمهم أنهم عليه من قولهم « كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا » فدل مفهوم الشرط على أنهم ليسوا على هدى ماداموا غير مؤمنين بالإسلام .

وجاء الشرط هنا بحرف إن المفيدة للشك في حصول شرطها إيذاناً بأن إيمانهم غير مرجو .

والباء في قوله « بمثل ما آمنتم به » للملابسة وليست للتعدي أي إيماناً مماثلاً لإيمانكم ، فالمماثلة بمعنى المساواة في العقيدة والمثابرة فيها باعتبار أصحاب العقيدة وليست مشابهة معتبراً فيها تعدد الأديان لأن ذلك ينبو عنه السياق ، وقيل لفظ مثل زائد ، وقيل الباء للآلة والاستعانة ، وقيل الباء زائدة ، وكلها وجوه متكلفة .

وقوله « وإن تولوا فإنما هم في شقاق » أي فقد تبين أنهم ليسوا طالبي هدى ولا حق إذ لا أبين من دعوتكم إياهم ولا إنصاف أظهر من هذه الحجة .

والشقاق شدة المخالفة ، مشتق من الشق بفتح الشين وهو الفلق وتفریق الجسم ، وجيء بفي للدلالة على تمكن الشقاق منهم حتى كأنه ظرف محيط بهم . والإتيان بإن هنا مع أن توليهم هو المظنون بهم لمجرد المشاكلة لقوله فإن آمنوا .

وفرع قوله سيكفيكم الله على قوله « فإنما هم في شقاق » تبييناً للنبي صلى الله عليه وسلم لأن إعلامه بأن هؤلاء في شقاق مع ما هو معروف من كثرتهم وقوة أنصارهم مما قد يتخرج له السامع فوعده الله بأنه يكفيه شرهم الحاصل من توليهم .

والسين حرف يحض المضارع للاستقبال فهو مختص بالدخول على المضارع وهو كحرف سوف والأصح أنه لا فرق بينهما في سوى زمان الاستقبال . وقيل إن سوف أوسع مدى واشتهر هذا عند الجماهير فصاروا يقولون سوفه إذا ما طل الوفاء بالآخر ، وأحسب أنه لا يحصى من التفرقة بين السين وسوف في الاستقبال ليكون لموقع أحدهما دون الآخر في الكلام البليغ خصوصية ثم إن كليهما إذا جاء في سياق الوعد أفاد تخفيف الوعد ومنه قوله تعالى « قال سأستغفر لك ربى » فالسين هنا لتحقيق وعد الله رسوله صلى الله عليه وسلم بأنه يكفيه سوء شقاقهم .

ومعنى كفايتهم كفاية شرهم وشقاقهم فإنهم كانوا أهل تمصب لدينهم وكانوا معتضدين باتباع وأنصار وخاصة النصارى منهم ، وكفاية النبیء كفاية لأمته لأنه ما جاء لشيء ينفع ذاته .

وهو السميع العليم أى السميع لأذاهم بالقول العليم بضائرهم أى اطمئن بأن الله كافيك ماتوجس من شرهم وأذاهم بكثرتهم ، وفى قوله « فسيكفيكمهم الله وهو السميع العليم » وعد ووعد .

﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ﴾ 138

هذا متصل بالقول المأمور به فى « قولوا آمنا بالله » وما بينها اعتراض كما علمت والمعنى آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى الأنبياء من قبل إيماناً صبغة الله .

وصبغة بكسر الصاد أصلها صبغ بدون علامة تأنيث وهو الشيء الذى يصبغ به بزنة فعل الدال على معنى المفعول مثل ذبح وقشر وكسر وفلق . واتصاله بعلامة التأنيث لإرادة الوحدة مثل تأنيث قشرة وكسرة وفلقة . فالصبغة الصبغ المعين المحضر لأن يصبغ به . وانتصابه على أنه مفعول مطلق نائب عن عامله أى صبغنا صبغة الله كما انتصب « وعد الله لا يخاف الله وعده » بعد قوله « ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم » بتقدير وعدهم النصر . أو على أنه بدل من قوله « ملة إبراهيم » أى الملة التى جعلها الله شعارنا كالصبغة عند اليهود والنصارى ، أو منصوباً وصفاً لمصدر محذوف دل عليه فعل آمنا بالله والتقدير آمنا إيماناً صبغة الله ، وهذا هو الوجه الملائم لإطلاق صبغة على وجه المشاكلة ، وما ادعاه صاحب الكشف من أنه يفضى إلى تفكيك النظم تهويل لا يعبا به فى الكلام البليغ لأن التثام المعانى والسياق يدفع التفكك ، وهل الاعتراض والمتعلقات إلا من قبيل الفصل يتفكك بها الألفاظ ولا تؤثر تفككا فى المعانى ، وجعله صاحب الكشف تبعاً لسيبويه مصدراً مبيناً للحالة مثل الجلسة والمشية وجعلوا نصبه على المفعول المطلق المؤكد لنفسه أى لشيء هو عينه أى أن مفهوم المؤكد (بالفتح) والتأكيد متحدان فيكون مؤكداً لآمنا لأن الإيمان والصبغة متلازمان على حد انتصاب وعد الله من قوله تعالى « وعد الله لا يخلف الله وعده » توكيداً لمضمون الجملة التى قبله وهى قوله « ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء » وفيه تكلفان لا يخفيان .

والصبغة هنا اسم للماء الذى يغتسل به اليهود عنواناً على التوبة لمغفرة الذنوب والأصل فيها عندهم الاغتسال الذى جاء فرضه فى التوراة على الكاهن إذا أراد تقديم قربان كفارة

عن الخطيئة عن نفسه أو عن أهل بيته ، والاغتسال الذي يغتسله الكاهن أيضا في عيد الكفارة عن خطايا بني إسرائيل في كل عام ، وعند النصارى الصبغة أصلها التطهر في نهر الأردن وهو اغتسال سنه النبي يحيى بن زكرياء لمن يتوب من الذنوب فكان يحيى يعظ بعض الناس بالتوبة فإذا تابوا أتوه فيأمرهم بأن يغتسلوا في نهر الأردن رمزا للتطهر الروحاني وكانوا يسمون ذلك « معموزيت » بذال معجمة وبتاء فوقية في آخره ويقولون أيضا معموزيتا بألف بعد التاء وهى كلمة من اللغة الأرامية معناها الطهارة ، وقد عربها العرب فقالوا معمودية بالذال المهملة وهاء تأنيث في آخره ويأؤه التحتية مخففة ، وكان عيسى بن مريم حين تعمّد بماء المعمودية أنزل الله عليه الوحي بالرسالة ودعا اليهود إلى ما أوحى الله به إليه وحدث كفر اليهود بما جاء به عيسى وقد آمن به يحيى فنشأ الشقاق بين اليهود وبين يحيى وعيسى فرفض اليهود التعميد ، وكان عيسى قد عمد الحواريين الذين آمنوا به ، فتقرر في سنة النصارى تعميد من يدخل في دين النصرانية كبيرا ، وقد تعمّد قسطنطين قيصر الروم . حين دخل في دين النصرانية ، أما من يولد للنصارى فيعمدونه في اليوم السابع من ولادته . وإطلاق اسم الصبغة على المعمودية يحتمل أن يكون من مبتكرات القرآن ويحتمل أن يكون نصارى العرب سموا ذلك الغسل صبغة ، ولم أقف على ما يثبت ذلك من كلامهم في الجاهلية وظاهر كلام الراغب أنه إطلاق قديم عند النصارى إذ قال « وكانت النصارى إذا ولد لهم ولد غمسوه بعد السابع في ماء معمودية يزعمون أن ذلك صبغة لهم » ، أما وجه تسمية المعمودية (صبغة) فهو خفي إذ ليس لماء المعمودية لون فيطلق على التلطيخ به مادة ص ب غ وفي دائرة المعارف الإسلامية^(١) أن أصل الكلمة من العبرية ص ب ع أى غطس . فيقتضى أنه لما عرب أبدلوا العين المهملة غينا معجمة لعله لندرة مادة صبع بالعين المهملة في المشتقات وأيا ما كان فإطلاق الصبغة على ماء المعمودية أو على الاغتسال به استعارة مبنية على تشبيه وجهه تخيلى إذ تخيلوا أن التعميد يكسب المعمد به صفة النصرانية ويلونه بلونها كما يلون الصبغ ثوبا مصبوغا وقريب منه إطلاق الصبغ على عادة القوم وخلقهم وأنشدوا لبعض ملوك همدان :

(١) في مادة الصابغة .

وكل أناس لهم صبغة صبغة همدان خير الصبغ

صبغنا على ذلك أبناءنا فأكرم بصبغتنا في الصبغ

وقد جعل النصارى في كنائسهم أحواضا صغيرة فيها ماء يزعمون أنه مخلوط ببقايا الماء الذي أهرق على عيسى حين عمدته يحيى وأن ما تقاطر منه جمع وصب في ماء كثير ومن ذلك الماء تؤخذ مقادير تعتبر مباركة لأنها لا تخلو عن جزء من الماء الذي تقاطر من اغتسال عيسى حين تعميده كما ذلك في أوائل الأناجيل الأربعة .

فقوله « صبغة الله » رد على اليهود والنصارى معا أما اليهود فلأن الصبغة نشأت فيهم وأما النصارى فلأنها سنة مستمرة فيهم ، ولما كانت المعمودية مشروعة لهم لغلبة تأثير المحسوسات على عقائدهم رد عليهم بأن صبغة الإسلام الاعتقاد والعمل المشار إليهما بقوله « قولوا آمنا بالله » إلى قوله « ونحن له مسلمون » أى إن كان إيمانكم حاصلًا بصبغة القسيس فإيماننا بصبغ الله وتلويته أى تكييفه الإيمان في الفطرة مع إرشاده إليه ، فإطلاق الصبغة على الإيمان استعارة علاقتها المشابهة وهى مشابهة خفية حسنًا قصد المشاكلة ، والمشاكلة من المحسنات البديعية ومرجعها إلى الاستعارة وإنما قصد المشاكلة باعث على الاستعارة ، وإنما سماها العلماء المشاكلة لخفاء وجه التشبيه فأغفلوا أن يسموها استعارة وسموها المشاكلة ، وإنما هى الإتيان بالاستعارة لداعى مشاكلة لفظ للفظ وقع معه . فإن كان اللفظ المقصود مشاكلة مذكور فى المشاكلة ، ولنا أن نصفها بالمشاكلة الحقيقية كقول ابن الرقعمق (١) .

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقمصا

استعار الطبخ للخياطة لمشاكلة قوله نجد لك طبخه ، وإن كان اللفظ غير مذكور بل معلوما من السياق سميت مشاكلة تقديرية كقول أبى تمام :

من مبلغ أفناء يعرب كلها أنى بنيت الجار قبل المنزل

استعار البناء للاصطفاء والاختيار لأنه شاكل به بناء المنزل المقدر فى الكلام المعلوم

(١) هو أحمد بن محمد الأنطاكي ويكنى أبا حامد توفي سنة ٣٩٩ وكنى أبا الرقعمق (براء مفتوحة وقاف مفتوحة وعين ساكنة وميم مفتوحة آخره ناف) ولم أقف على معناه وهو ليس بعرى ولعله لفظ هزلى وقبل هذا البيت قوله :

إخواننا قصدوا الصبوح بسحرة فأنى رسولهم إلى خصيصا

من قوله قبل المنزل ، وقوله تعالى « صبغة الله » من هذا القبيل والتقدير في الآية أدق من تقدير بيت أبي تمام وهو مبنى على ما هو معلوم من عادة النصارى واليهود بدلالة قوله « كونوا هودا أو نصارى » على ما يتضمنه من التعميد .

والاستفهام في قوله « ومن أحسن من الله صبغة » إنكارى ومعناه لا أحسن من الله في شأن صبغته ، فانتصب صبغة على التمييز ، تميز نسبة محول عن مبتدأ ثان يقدر بعد من في قوله « ومن أحسن » والتقدير ومن صبغته أحسن من الله أى من صبغة الله قال أبو حيان في البحر المحيط وقل ما ذكر النحاة في التمييز المحول عن المبتدأ .

وقد تأتى بهذا التحويل في التمييز إيجاز بديع إذ حذف كلمتان بدون لبس فإنه لما أسندت الأحسنية إلى من جاز دخول من التفضيلية على اسم الجلالة بتقدير مضاف لأن ذلك التحويل جعل ما أضيفت إليه صبغة هو المحكوم عليه بانتفاء الأحسنية فعلم أن المفضل عليه هو المضاف المقدر أى ومن أحسن من صبغة الله .

وجملة « ونحن له عابدون » عطف على آمنا وفي تقديم الجار والمجرور على عامله في قوله له عابدون إفادة قصر إضافي على النصارى الذين اصطبغوا بالمعمودية لكنهم عبدوا المسيح .

﴿ قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلِنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ﴾

استئناف عن قوله قولوا آمنا بالله كما تقدم هنا لك ، وتحاجونا خطاب لأهل الكتاب لأنه جواب كلامهم السابق ولدليل قوله الآتى « أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى » .

والاستفهام للتعجب والتوبيخ ، ومعنى الحاجة في الله الجدال في شئونه بدلالة الاقتضاء إذ لا حاجة في الذات بما هي ذات والمراد الشأن الذى حمل أهل الكتاب على الحاجة مع المؤمنين فيه وهو ما تضمنته بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من أن الله نسخ شريعة اليهود والنصارى وأنه فضله وفضل أمته ، ومحاجتهم راجعة إلى الحسد واعتقاد اختصاصهم بفضل الله تعالى وكرامته .

فلذلك كان لقوله وهو ربنا وربكم موقع في تأييد الإنكار أى بلغت بكم الوقاحة إلى أن
تجاجونا في إبطال دعوة الإسلام بلا دليل سوى زعمكم أن الله اختصكم بالفضيلة مع أن الله ربنا
كما هو ربكم فلماذا لا يعن علينا بما من به عليكم .

فجملة وهو ربنا حالية أى كيف تجاجوننا في هاته الحالة المعروفة التي لا تقبل الشك ،
وبهذه الجملة حصل بيان لموضوع الحاجة ، وكذلك جملة ولنا أعمالكم ولكم أعمالكم وهي
عطف على الحال ارتقاء في إبطال مجادلتهم بعد بيان أن الربوبية تؤهل لإيمانه كما أهلكهم ،
ارتقى فجعل مرجع رضى الله تعالى على عباده أعمالهم فإذا كان قد أكرمكم لأجل الأعمال
الصالحة فلعله أكرمنا لأجل صالحات أعمالنا فتمالوا فانظروا أعمالكم وانظروا أعمالنا تجدوا حالنا
أقرب إلى الصلاح منكم .

قال البيضاوى « كأنه ألزمهم على كل مذهب ينتحونه إغاما وتبكيता فإن كرامة النبوة
إما تفضل من الله على من يشاء فالكل فيه سواء وإما إفاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة
على الطاعة فكما أن لكم أعمالا ربما يعتبرها الله في إعطائها فلنا أيضا أعمال » .

وتقديم المجرور في لنا أعمالنا للاختصاص أى لنا أعمالنا لا أعمالكم فلا تجاجونا في أنكم
أفضل منا ، وعطف ولكم أعمالكم احتراسا لدفع توهم أن يكون المسلمون مشاركين
للمخاطبين في أعمالهم وأن لنا أعمالنا يفيد اختصاص التكلمين بما عملوا مع الاشتراك في
أعمال الآخرين وهو نظير عطف قوله تعالى « ولى دين » على قوله « لكم دينكم » .

وهذا كله من الكلام المصنف مثل قوله تعالى « وإنا أوياكم لعلى هدى أو فى ضلال

مبين » .

وجملة « ونحن له مخلصون » عطف آخر على جملة الحال وهي ارتقاء ثالث لإظهار
أن المسلمين أحق بإفاضة الخير فإنهم وإن اشتركوا مع الآخرين في الربوبية وفي الصلاحية
لصدور الأعمال الصالحة فالمسلمون قد أخلصوا دينهم لله ومخالفهم قد خلطوا عبادة الله بعبادة
غيره ، أى فلماذا لا نكون نحن أقرب إلى رضى الله منكم إليه .

والجملة الاسمية مفيدة الدوام على الإخلاص كما تقدم في قوله « ونحن له مسلمون » .

من الطيب بن عثمان

569582

﴿ أَمْ يَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ
كَانُوا يَهُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً
عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ ، وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾

أم منقطعة بمعنى بل وهي إضراب للانتقال من غرض إلى غرض وفيها تقدير استفهام وهو استفهام للتوبيخ والإنكار وذلك لبلغهم من الجهل بتاريخ شرائعهم زعموا أن إبراهيم وأبناءه كانوا على اليهودية أو على النصرانية كما دل عليه قوله تعالى « قل ءأنتم أعلم أم الله » ولدلالة آيات أخرى عليه مثل « ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا » ومثل قوله « يا أهل الكتاب لم تُحَاجُّونَ في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون » والأمة إذا انغمست في الجهالة وصارت عقائدها غرورا ومن دون تدبر اعتقدت ما لا ينتظم مع الدليل واجتمعت في عقائدها المتناقضات ، وقد وجد النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح في الكعبة صورة إبراهيم يستقسم بالأزلام في الكعبة فتلا قوله تعالى « ما كان إبراهيم - إلى قوله - وما كان من المشركين » وقال والله إن استقسم بها قط ، وقال تعالى في شأن أهل الكتاب « وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون » فرماهم بفقد التعقل . وقرأ الجمهور وأبو بكر عن عاصم ورويس عن يعقوب بياء الغائب وقرأه ابن عامر وحمة والكسائي وحفص عن عاصم بقاء الخطاب على أن أم متصلة معادلة لقوله أتحاجونا في الله فيكون قوله « قل ءأنتم أعلم أم الله » أمراً ثانياً لاحقاً لقوله « قل أتحاجونا » وليس هذا الحمل بمتعين لأن في اعتبار الالتفات مناصاً من ذلك .

ومعنى « قل ءأنتم أعلم أم الله » التقدير ، وقد أعلمنا الله أن إبراهيم لم يكن يهوديا ولا نصرانيا وهذا كقوله في سورة آل عمران « قل يا أهل الكتاب لم تحاجونا في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون » .

وقد استفيد من التقرير في قوله « قل ءأنتم أعلم أم الله » أنه أعلمهم بأمر جهلته عامتهم وكتمته خاصتهم ولذلك قال « ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله » يشير إلى خاصة الأخبار والرهبان الذين تركوا عامة أمتهم مسترسلين على عقائد الخطأ والغرور والضلالة وهم ساكتون لا يغيرون عليهم إرضاء لهم واستجلاباً لمحبتهم وذلك أمر إذا طال على الأمة تعودته

وظنت جهالتها علما فلم ينجع فيها إصلاح بعد ذلك لأنها ترى المصلحين قد أتوا بما لم يأت به الأولون فقالوا « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ».

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾

هذا من جملة المقول المحكى بقوله « قل ءأنتم أعلم أم الله » أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يقول لهم ذلك تذكيراً لهم بالعهد الذى فى كتبهم عسى أن يراجعوا أنفسهم ويعيدوا النظر إن كانوا مترددين أو أن يفيثوا إلى الحق إن كانوا متممدين المكابرة . ومن فى قوله « من الله » ابتدائية أى شهادة عنده بلغت من جانب الله على لسان رسله . والواو عاطفة جملة « ومن أظلم ممن كتم شهادة » على جملة « ءأنتم أعلم أم الله » .

وهذا الاستفهام التقريرى كناية عن عدم اغترار المسلمين بقولهم إن إبراهيم وأبناءه كانوا هوداً أو نصارى وليس هذا احتجاجاً عليهم . وقوله « وما الله بغافل عما تعملون » بقية مقول القول وهو تهديد لأن القادر إذا لم يكن غافلاً لم يكن له مانع من العمل بمقتضى علمه وقد تقدمت نظائر هذا فى مواضع .

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾

تكرير لنظيره الذى تقدم آنفاً لزيادة رسوخ مدلوله فى نفوس السامعين اهتماماً بما تضمنه لكونه معنى لم يسبق سماعه للمخاطبين فلم يقتنع فيه بمرة واحدة ومثل هذا التكرير وارد فى كلام العرب ، قال لبيد .

فَتَنَازَعَا سَبِيًّا يَطِيرُ ظِلَالُهُ كَدُّ خَانٍ مُشْعَلَةٌ يُشِبُّ ضِرَامُهَا
مَشْمُولَةٌ غُلِثَتْ بِنَابَتِ عَرْفَجٍ كَدُّ خَانٍ نَارٍ سَاطِعٌ أَسْنَامُهَا^(١)

فإنه لما شبه الغبار المتطاير بالنار المشبوبة واستطرد بوصف النار بأنها هبت عليها ريح الشمال وزادها دخاناً وأوقدت بالعرفج الرطيب لكثرة دخانه ، أعاد التشبيه ثانياً لأنه غريب مبتكر .

(١) الضمير المثنى لبحار الوحش وإتانه المذكورين فى قوله قبله « أو ملمع وسقت لاحقب للاحه » ومعنى تنازعا تسابقا فى غبار ممتد والسط الطويل يعلو ظله فى الشمس والمشعلة صفة موصوف محذوف أى نار والمشمولة التى هبت عليها ريح الشمال ونابت العرفج الجديد نباته ، والعرفج نبت معروف .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَحُصَّةٌ وَحُصَّةٌ عَلَى أَسْرَفِ كَرَسَلَيْنِ

﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ
لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

قد خفي موقع هذه الآية من الآي التي بعدها لأن الظاهر منها أنها إخبار عن أمر يقع في المستقبل وأن القبلة المذكورة فيها هي القبلة التي كانت في أول الهجرة بالمدينة وهي استقبال بيت المقدس وأن التولى عنها هو نسخها باستقبال الكعبة فكان الشأن أن يترقب طعن الطاعنين في هذا التحويل بعد وقوع النسخ أي بعد الآيات الناسخة لاستقبال بيت المقدس لما هو معلوم من دأبهم من التردد للطمع في تصرفات المسلمين فإن السورة نزلت متتابعة ، والأصل موافقة التلاوة للنزول في السورة الواحدة إلا ما ثبت أنه نزل متأخرا ويتلى متقدما .

والظاهر أن المراد بالقبلة المحولة القبلة المنسوخة وهي استقبال بيت المقدس أعني الشرق وهي قبلة اليهود ولم يشف أحدهم المفسرين وأصحاب أسباب النزول الغليل في هذا على أن المناسبة بينها وبين الآي الذي قبلها غير واضحة فاحتاج بعض المفسرين إلى تكلف إبدائها .

والذي استقر عليه فهمي أن مناسبة وقوع هذه الآية هنا مناسبة بدیعة ، وهي أن الآيات التي قبلها تكرر فيها التنويه بإبراهيم وملته ، والكعبة وأن من يرغب عنها قد سفه نفسه ، فكانت ماثرا لأن يقول المشركون ، ما ولي محمد وأتباعه عن قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا بمكة أي استقبال الكعبة مع أنه يقول إنه على ملة إبراهيم ويأبى عن اتباع اليهودية والنصرانية ، فكيف ترك قبلة إبراهيم واستقبل بيت المقدس ، ولأنه قد تكررت الإشارة في الآيات السابقة إلى هذا الغرض بقوله «ولله المشرق والمغرب» . وقوله . «ولن رضی عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم» كما ذكرناه هنا لك ، وقد علم الله ذلك منهم فأنبا رسوله بقولهم وأتى فيه بهذا الموقع العجيب وهو أن جعله بعد الآيات المثيرة له وقبل الآيات التي

أنزلت إليه في نسخ استقبال بيت المقدس والأمر بالتوجه في الصلاة إلى جهة الكعبة ، لئلا يكون القرآن الذي فيه الأمر باستقبال الكعبة نازلا بعد مقالة المشركين فيشمخوا بأنوفهم يقولون غير محمد قبلته من أجل اعتراضنا عليه فكان لموضع هذه الآية هنا أفضل تمكن وأوثق ربط ، وبهذا يظهر وجه نزولها قبل آية النسخ وهي قوله « قد نرى تقلب وجهك في السماء » الآيات. لأن مقالة المشركين أو توقعها حاصل قبل نسخ استقبال بيت المقدس وناشئ عن التنويه بملة إبراهيم والكعبة .

فالمراد بالسفهاء المشركون ويدل لذلك تبينه بقوله « من الناس » فقد عرف في اصطلاح القرآن النازل بمكة أن لفظ الناس يراد به المشركون كما روى ذلك عن ابن عباس ولا يظهر أن يكون المراد به اليهود أو أهل الكتاب لأنه لو كان ذلك لَنَاسِب أن يقال سيقولون بالإضمار لأن ذكرهم لم يزل قريبا من الآي السابقة إلى قوله « ولا تسألون » الآية .

ويمضدنا في هذا ما ذكر الفخر عن ابن عباس والبراء بن عازب والحسن أن المراد بالسفهاء المشركون وذكر القرطبي أنه قول الزجاج ، ويجوز أن يكون المراد بهم المنافقين وقد سبق وصفهم بهذا في أول السورة فيكون المقصود المنافقين الذين يبطنون الشرك ، والذي يبعثهم على هذا القول هو عين الذي يبعث المشركين عليه وقد روى عن السدي أن السفهاء هنا هم المنافقون .

أما الذين فسروا « السفهاء » باليهود فقد وقعوا في حيرة من موقع هذه الآية لظهور أن هذا القول ناشئ عن تغيير القبلة إلى بيت المقدس وذلك قد وقع الإخبار به قبل سماع الآية الناسخة للقبلة لأن الأصل موافقة التلاوة للنزول فكيف يقول السفهاء هذا القول قبل حدوث داع إليه لأنهم إنما يطعنون في التحول عن استقبال بيت المقدس لأنه مسجدهم وهو قبلتهم في قول كثير من العلماء ، ولذلك جزم أصحاب هذا القول بأن هذه الآية نزلت بعد نسخ استقبال بيت المقدس ورووا ذلك عن مجاهد وروى البخاري في كتاب الصلاة من طريق عبد الله بن رجاء عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء حديث تحويل القبلة ووقع فيه « فقال السفهاء وهم اليهود » ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » ، وأخرجه في كتاب الإيمان من طريق عمرو بن خالد عن زهير عن أبي إسحاق عن البراء بغير هذه الزيادة ، ولكن قال عوضها « وكانت اليهود

قد أعجبهم إذ كان يصلي قبل بيت المقدس وأهل الكتاب ، فلما وَلَّى وجهه قبل البيت أنكروا ذلك » ، وأخرجه في كتاب التفسير من طريق أبي نعيم عن زهير بدون شيء من هاتين الزيادتين ، والظاهر أن الزيادة الأولى مدرجة من إسرائيل عن أبي إسحاق ، والزيادة الثانية مدرجة من عمرو بن خالد بن مسلمان والترمذي والنسائي قد رووا حديث البراء عن أبي إسحاق من غير طريق إسرائيل ولم يكن فيه إحدى الزيادتين ، فاحتجوا إلى تأويل حرف الاستقبال من قوله سيقول السفهاء بمعنى التحقيق لا غير أي قد قال السفهاء ما ولاهم . ووجه فصل هذه الآية عما قبلها بدون عطف اختلاف الغرض عن غرض الآيات السابقة فهي استئناف محض ليس جوابا عن سؤال مقدر .

والأولى بقاء السين على معنى الاستقبال إذ لا داعي إلى صرفه إلى معنى الماضي وقد علمتم الداعي إلى الإخبار به قبل وقوعه منهم وقال في الكشف « فائدة الإخبار به قبل وقوعه أن العلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع وأن الجواب المتيد قبل الحاجة إليه أقطع للخصم وأرد لشغبه » وذكر ابن عطية عن ابن عباس أنه من وضع المستقبل موضع الماضي ليدل على استمرارهم فيه وقال الفخر إنه مختار النقال .

وكأن الذي دعاهم إلى ذلك أنهم ينظرون إلى أن هذا القول وقع بعد نسخ استقبال بيت المقدس وأن الآية نزلت بعد ذلك وهذا تكاف ينبغي عدم التعويل عليه ، والإخبار عن أقوالهم المستقبلية ليس بعزيز في القرآن مثل قوله « فسيقولون من يعيدنا - فسينغضون إليك رؤوسهم » وإذا كان الذي دعاهم إلى ذلك ثبوت أنهم قالوا هذه المقالة قبل نزول هذه الآية وشيوع ذلك كان لتأويل المستقبل بالماضي وجه وجيه ، وكان فيه تأييد لما أسلفناه في تفسير قوله تعالى « ولله المشرق والمغرب » - وقوله - « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى » .

والسفهاء جمع سفيه الذي هو صفة مشبهة من سفه بضم الفاء إذا صار السفه له سجية وتقدم القول في السفه عند قوله تعالى « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » وفائدة وصفهم بأنهم من الناس مع كونه معلوما هو التنبيه على بلوغهم الحد الأقصى من السفاهة بحيث لا يوجد في الناس سفهاء غير هؤلاء فإذا قسم نوع الإنسان أصنافا كان هؤلاء صنف السفهاء فيفهم أنه لا سفيه غيرهم على وجه المبالغة ، والمعنى أن كل من صدر منه هذا القول هو سفيه سواء كان القائل اليهود أو المشركين من أهل مكة .

وضمير الجمع في قوله « مَا وَلَّهُمْ » عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور في اللفظ حكاية لقول السفهاء ، وهم يريدون بالضمير أو بما يعبر عنه في كلامهم أنه عائد على المسلمين .
 وفعل (ولاهم) أصله مضاعف ولى إذا دنا وقرب ، فحقه أن يتعدى إلى مفعول واحد بسبب التضعيف فيقال ولاده من كذا أى قربه منه وولاده عن كذا أى صرفه عنه ومنه قوله تعالى هنا ما ولاهم عن قبلتهم ، وشاع استعماله في الكلام فكثر أن يحذفوا حرف الجر الذى يعديه إلى متعلق ثان فبذلك عدوه إلى مفعول ثان كثيرا على التوسع فقالوا ولى فلانا وجهه مثلاً دون أن يقولوا ولى فلان وجهه من فلان أو عن فلان فأشبهه أفعال كسا وأعطى ولذلك لم يعباؤا بتقديم أحد المفعولين على الآخر قال تعالى « فَلَا تَوَلُّوهُمُ الْأَدْبِرَ » أصله فلا تولوا الأدبار منهم ، فالأدبار هو الفاعل فى المعنى لأنه لو رفع ل قيل وَلِيَ دُبْرَهُ الكافرين ، ومنه قوله تعالى « نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى » أى نجعله والياً مما تولى أى قريباً له أى ملازماً له فهذا تحقيق تصرفات هذا الفعل .

وجملة « مَا وَلَّهُمْ » إلخ هى مقول القول فضائر الجمع كلها عائدة على معاد معلوم من المقام وهم المسلمون ولا يحتمل غير ذلك لئلا يلزم تشتيت الضائر ومخالفة الظاهر فى أصل حكاية الأقوال .

والاستفهام فى قوله « مَا وَلَّهُمْ » مستعمل فى التعريض بالتخطئة واضطراب العقل .
 والمراد بالقبلة فى قوله « عَنْ قِبَلَتِهِمْ » الجهة التى يُوَلُّونَ إليها وجوههم عند الصلاة كما دل عليه السياق وأخبار سبب نزول هذه الآيات .

والقبلة فى أصل الصيغة اسم على زنة فِعْلة بكسر الفاء وسكون العين ، وهى زنة المصدر الدال على هيئة فعل الاستقبال أى التوجه اشتق على غير قياس بحذف السين والتاء ثم أطلقت على الشيء الذى يستقبله المستقبل مجازاً وهو المراد هنا لأن الانصراف لا يكون عن الهيئة قال حسان فى رثاء أبى بكر رضى الله عنه :

* أَلَيْسَ أَوَّلَ مَنْ صَلَّى لِقِبَلَتِكُمْ *

والأظهر عندى أن تكون القبلة اسم مفعول على وزن فِعْل كالدِّبْح والطَّحْن وتأنيته باعتبار الجهة كما قالوا : ما له فى هذا الأمر قِبْلة ولا دِبرة أى وجهة .

وإضافة القبلة إلى ضمير المسلمين للدلالة على مزيد اختصاصها بهم إذ لم يستقبلها غيرهم من الأمم لأن المشركين لم يكونوا من المصلين وأهل الكتاب لم يكونوا يستقبلون فى صلاتهم ،

وهذا مما يعضد حمل « السفهاء » على المشركين إذ لو أريد بهم اليهود لقليل عن قبلتنا إذ لا يرضون أن يضيفوا تلك القبلة إلى المسلمين ، ومن فسر « السفهاء » باليهود ونسب إليهم استقبال بيت المقدس حمل الإضافة على أدنى ملابسة لأن المسلمين استقبلوا تلك القبلة مدة سنة وأشهر فصارت قبلة لهم .

وضمير الجمع في قوله « مَا وَلَّهُمْ » عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور اللفظ حكاية لقول السفهاء وهم يريدون بالضمير أو بمساويه في كلامهم عودة على المسلمين .

وقوله « التي كانوا عليها » أي كانوا ملازمين لها فعلى هنا للتمكن المجازى وهو شدة الملازمة مثل قوله « أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ » ، وفيه زيادة توجيه للإنكار والاستغراب أي كيف عدلوا عنها بعد أن لازموها ولم يكن استقبالهم إياها مجرد صدفة فإنهم استقبلوا الكعبة ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة .

واعلم أن اليهود يستقبلون بيت المقدس وليس هذا الاستقبال من أصل دينهم لأن بيت المقدس إنما بنى بعد موسى عليه السلام بناء سليمان عليه السلام ، فلا تجد في أسفار التوراة الخمسة ذكراً لاستقبال جهة معينة في عبادة الله تعالى والصلاة والدعاء ، ولكن سليمان عليه السلام هو الذي سنّ استقبال بيت المقدس في سفر الملوك الأول أن سليمان لما أتم بناء بيت المقدس جمع شيوخ إسرائيل وجمهورهم ووقف أمام المذبح في بيت المقدس وبسط يديه ودعا الله دعاء جاء فيه : « إِذَا انْكَسَرُ شَعْبُ إِسْرَائِيلَ أَمَامَ الْعَدُوِّ ثُمَّ رَجَعُوا وَاعْتَرَفُوا وَصَلُّوا نَحْوَ هَذَا الْبَيْتِ فَأَرْجِعْهُمْ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أُعْطِيتَ لآبَائِهِمْ وَإِذَا خَرَجَ الشَّعْبُ لِلْحَارِبَةِ الْعَدُوِّ وَصَلُّوا إِلَى الرَّبِّ نَحْوَ الْمَدِينَةِ الَّتِي اخْتَرْتَهَا وَالْبَيْتِ الَّذِي بَنَيْتُهُ لَأَسْمُكَ فَاسْمَعْ صَلَاتِهِمْ وَتَضَرَّعِهِمْ » إلخ ، وذكر بعد ذلك أن الله تجلّى لسليمان وقال له « قَدْ سَمِعْتُ صَلَاتَكَ وَتَضَرَّعَكَ الَّذِي تَضَرَّعْتَ بِهِ أُمَامِي » ، وهذا لا يدل على أن استقبال بيت المقدس شرط في الصلاة في دين اليهود وقصاره الدلالة على أن التوجه نحو بيت المقدس بالصلاة والدعاء هيئة فاضلة ، فلعل بني إسرائيل التزموه لا سيما بعد خروجهم من بيت المقدس أو أن أنبياءهم الموجودين بعد خروجهم أمروهم بذلك بوحي من الله .

وقد قال ابن عباس ومجاهد : كان اليهود يظنون أن موافقة الرسول لهم في القبلة ربما تدعوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالكلية ، وجرى كلام ابن العربي في أحكام القرآن

على الجزم بأن اليهود كانوا يستقبلون بيت المقدس بناء على كلام ابن عباس ومجاهد، ولم يثبت هذا من دين اليهود كما علمت ، وذكر الفخر عن أبي مسلم ما فيه أن اليهود كانوا يستقبلون جهة الغرب وأن النصارى يستقبلون المشرق ، وقد علمت أننا أن اليهود لم تكن لهم في صلاتهم جهة معينة يستقبلونها وأنهم كانوا يقيمون في دعائهم بالتوجه إلى صوب بيت المقدس على اختلاف موقع جهته من البلاد التي هم بها فليس لهم جهة معينة من جهات مطلع الشمس ومغربها وما بينهما فلما تقرر ذلك عادة عندهم توهموه من الدين وتعجبوا من مخالفة المسلمين في ذلك . وأما النصارى فإنهم لم يقع في إيجيلهم تغيير لما كان عليه اليهود في أمر الاستقبال في الصلاة ولا تعيين جهة معينة ولكنهم لما وجدوا الروم يجعلون أبواب هياكلهم مستقبلية لمشرق الشمس بحيث تدخل أشعة الشمس عند طلوعها من باب الهيكل وتقع على الصنم صاحب الهيكل الموضوع في منتهى الهيكل عكسوا ذلك فجعلوا أبواب الكنائس إلى الغرب وبذلك يكون المذبح إلى الغرب والمصلون مستقبلين المشرق، وذكر الخفاجي أن بولس هو الذي أمرهم بذلك، فهذه حالة النصارى في وقت نزول الآية ثم إن النصارى من المصور الوسطى إلى الآن توسعوا فتركوا استقبال جهة معينة فلذلك تكون كنائسهم مختلفة الاتجاه وكذلك المذابح المتعددة في الكنيسة الواحدة .

وأما استقبال الكعبة في الحنفية فالظاهر أن إبراهيم عليه السلام لما بنى الكعبة استقبالها عند الدعاء وعند الصلاة لأنه بناها للصلاة حولها فإن داخلها لا يسع الجماهير من الناس وإذا كان بناؤها للصلاة حولها فهي أول قبلة وضعت للمصلي تجاهها وبذلك اشتهرت عند العرب ويدل عليه قول زيد بن عمرو بن ثعلبة :

عذت بما عاذ به إبراهيم ^ع مستقبل الكعبة وهو قائم

أما توجهه إلى جهتها من بلد بعيد عنها فلا دليل على وقوعه فيكون الأمر بالتزام الاستقبال في الصلاة من خصائص هذه الشريعة ومن جملة معاني إكمال الدين بها كما سنبينه . وقد دلت هذه الآية على أن المسلمين كانوا يستقبلون جهة ثم تحولوا عنها إلى جهة أخرى وليست التي تحول إليها المسلمون إلا جهة الكعبة فدل على أنهم كانوا يستقبلون بيت المقدس وبذلك جاءت الآثار . والأحاديث الصحيحة في هذا ثلاثة، أولها وأصحها حديث الموطأ عن ابن دينار عن ابن عمر بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آت فقال إن رسول الله

صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة ورواه أيضاً البخارى من طريق مالك ، ومسلم من طريق مالك ومن طريق عبد العزيز بن مسلم وموسى بن عقبة ، وفيه أن نزول آية تحويل القبلة كان قبل صلاة الصبح وأنه لم يكن في أثناء الصلاة وأنه صلى الصبح للكعبة وهذا الحديث هو أصل الباب وهو فصل الخطاب ، ثانيها حديث مسلم عن أنس بن مالك وفيه « فر رجل من بنى سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وقد صلوا ركعة فنادى ألا إن القبلة قد حوَّلت فالتوا كما هم نحو القبلة ، الثالث حديث البخارى ومسلم واللفظ للبخارى في كتاب التفسير عن البراء بن عازب قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً ، وكان رسول الله يحب أن يوجه إلى الكعبة فأنزل الله تعالى قد نرى قلب وجهك في السماء فتوجه نحو الكعبة — ثم قال — فصلى مع النبيء رجل ثم خرج بعد ما صلى فر على قوم من الأنصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس فقال : هو يشهد أنه صلى مع رسول الله وأنه توجه نحو الكعبة فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة » ، وحمل ذكر صلاة الصبح في روايتي ابن عمر وأنس بن مالك وذكر صلاة العصر في رواية البراء كل على أهل مكان مخصوص ، وهناك آثار أخرى تخالف هذه لم يصح سندها ذكرها القرطبي .

فتحويل القبلة كان في رجب سنة اثنتين من الهجرة قبل بدر بشهرين وقيل يوم الثلاثاء نصف شعبان منها .

واختلفوا في أن استقباله صلى الله عليه وسلم بيت المقدس هل كان قبل الهجرة أو بعدها ، فالجمهور على أنه لما فرضت عليه الصلاة بمكة كان يستقبل الكعبة فلما قدم المدينة استقبل بيت المقدس تألفاً لليهود قاله بعضهم وهو ضعيف ، وقيل كان يستقبل بيت المقدس وهو في مكان يجعل الكعبة أمامه من جهة الشرق فيكون مستقبلاً الكعبة وبيت المقدس معاً ، ولم يصح هذا القول . واختلفوا هل كان استقبال بيت المقدس بأمر من الله ، فقال ابن عباس والجمهور أوجه الله عليه بوحي ثم نسخه باستقبال الكعبة ودليلهم قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها » الآية ، وقال الطبري كان غيراً بين الكعبة وبيت المقدس واختار بيت المقدس استئلاً لليهود ، وقال الحسن وعكرمة وأبو العالية ، كان ذلك عن اجتهاد من النبيء صلى الله

عليه وسلم وعلى هذا القول يكون قوله تعالى « فلنولينك قبلة ترضاها » دالا على أنه اجتهد فرأى أن يتبع قبلة الدينين اللذين قبله ومع ذلك كان يود أن يأمره الله باستقبال الكعبة ، فلما غيرت القبلة قال السفهاء وهم اليهود أو المنافقون على اختلاف الروايات المتقدمة وقيل كفار قريش قالوا اشتاق محمد إلى بلده وعن قريب يرجع إلى دينكم ذكره الزجاج ونسب إلى البراء بن عازب وابن عباس والحسن ، وروى القرطبي أن أول من صلى نحو الكعبة من المسلمين أبو سعيد بن المعلى وفي الحديث ضعف .

وقوله « قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم » جواب قاطع معناه أن الجهات كلها سواء في أنها مواقع لبعض المخلوقات العظيمة فالجهات ملك لله تبعاً للأشياء الواقعة فيها الملوكة له ، وليست مستحقة للتوجه والاستقبال استحقاقاً ذاتياً . وذكر المشرق والمغرب مراد به تعميم الجهات كما تقدم عند قوله تعالى « والله المشرق والمغرب » ، ويجوز أن يكون المراد من المشرق والمغرب الكناية عن الأرض كلها لأن اصطلاح الناس أنهم يقسمون الأرض إلى جهتين شرقية وغربية بحسب مطلع الشمس ومغربها ، والمقصود أن ليس لبعض الجهات اختصاص بقرب من الله تعالى لأنه منزّه عن الجهة وإنما يكون أمره باستقبال بعض الجهات لحكمة يريد بها كالتيمن أو التذكر فلا بدع في التولي لجهة دون أخرى حسب ما يأمر به الله تعالى ، فقوله تعالى « قل لله المشرق والمغرب » إشارة إلى وجه صحة التولية إلى الكعبة ، وقوله « يهدي من يشاء » إشارة إلى وجه ترجيح التولية إلى الكعبة على التولية إلى غيرها لأن قوله يهدي من يشاء تعريض بأن الذي أمر الله به المسلمين هو الهدى دون قبلة اليهود إلا أن هذا التعريض جرى به على طريقة الكلام المنصف من حيث مافى قوله من يشاء من الإجمال الذي يبينه المقام فإن المهدى من فريقين كانا في حالة واحدة هو الفريق الذي أمره من بيده الهدى بالعدول عن الحالة التي شاركه فيها الفريق الآخر إلى حالة اختص هو بها ، فهذه الآية بهذا المعنى فيها إشارة إلى ترجيح أحد المعنيين من الكلام الموجه أقوى من آية « وإنا أوياكم على هدى أو في ضلال مبين » .

وقد سلك في هذا الجواب لهم طريق الإعراض والتبكيك لأن إنكارهم كان عن عناد لا عن طلب الحق فأجيبوا بما لا يدفع عنهم الحيرة ولم تبين لهم حكمة تحويل القبلة ولا أحقية الكعبة بالاستقبال وذلك ما يعلمه المؤمنون .

فأما إذا جرينا على قول الذين نسبوا إلى اليهود استقبال جهة المغرب وإلى النصارى استقبال جهة المشرق من المفسرين فيأتى على تفسيرهم أن نقول إن ذكر المشرق والمغرب إشارة إلى قبلة النصارى وقبلة اليهود ، فيكون الجواب جواباً بالإعراض عن ترجيح قبلة المسلمين لعدم جدواه هنا ، أو يكون قوله « يهْدَى من يشاء إلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ » إيماء إلى قبلة الإسلام ، والمراد بالصراط المستقيم هنا وسيلة الخير وما يوصل إليه كما تقدم في قوله تعالى « اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ » فيشمل ذلك كل هَدْى إلى خير ومنه الهدى إلى استقبال أفضل جهة . فجملة يهْدَى من يشاء حال من اسم الجلالة ولا يحسن جعلها بدل اشتمال من جملة « لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ » لعدم وضوح اشتمال جملة رَقَلَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ على معنى جملة « يَهْدَى من يشاء » إذ مفاد الأولى أن الأرض جميعها لله أى فلا تتفاضل الجهات ومفاد الثانية أن الهدى بيد الله .

واتفق علماء الإسلام على أن استقبال الكعبة أى التوجه إليها شرط من شروط صحة الصلاة المفروضة والنافلة إلا لضرورة في الفريضة كالقتال والمريض لا يجزى من يوجهه إلى جهة القبلة أو لرخصة في النافلة للمسافر إذا كان راكباً على دابة أو في سفينة لا يستقر بها . فأما الذى هو فى المسجد الحرام ففرض عليه استقبال عين الكعبة من أحد جوانبها ومن كان بمكة فى موضع يعاين منه الكعبة فعليه التوجه إلى جهة الكعبة التى يعاينها فإذا طال الصف من أحد جوانب الكعبة وجب على من كان من أهل الصف غير مقابل لركن من أركان الكعبة أن يستدير بحيث يصلون دائرين بالكعبة صفا وراء صف بالاستدارة ، وأما الذى تَغِيب ذات الكعبة عن بصره فعليه الاجتهاد بأن يتوخى أن يستقبل جهتها فمن العلماء من قال يتوخى المصلى جهةً مصادفة عين الكعبة بحيث لو فرض خط بينه وبين الكعبة لوجد وجهه قبالة جدارها ، وهذا شاق يعسر تحققه إلا بطريق إرصاد علم الهيئة ويعبر عن هذا باستقبال العين وباستقبال السميت وهذا قول ابن القصار واختاره أحد أشياخ أبي الطيب عبد المنعم الكندى ونقله المالكية عن الشافعى ، ومن العلماء من قال يتوخى المصلى أن يستقبل جهةً أقرب ما بينه وبين الكعبة بحيث لو مشى باستقامة لوصل حول الكعبة ويعبر عن هذا باستقبال الجهة أى جهة الكعبة وهذا قول أكثر المالكية واختاره الأبهري والباجى وهو قول أبى حنيفة وأحمد بن حنبل وهو من التيسير ورفع

الحرج ، ومن كان بالمدينة يستدل بموضع صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في مسجده لأن الله أذن رسوله بالصلاة فيه ، وروى ابن القاسم عن مالك أن جبريل هو الذي أقام للنبي صلى الله عليه وسلم قبلة مسجده .

وبين المازرى معنى للمسامحة بأن يكون جزء من سطح وجه المصلي وجزء من سمت الكعبة طرفي خط مستقيم وذلك ممكن بكون صف المصلين كالخط المستقيم الواصل بين طرفي خطين متباعدين خرجا من المركز إلى المحيط في جهته لأن كل نقطة منه ممر لخارج من المركز إلى المحيط اه ، واستبعد عز الدين بن عبد السلام هذا الكلام بأن تكليف البعيد استقبال عين البيت لا يطاق ، ويأجماعهم على صحة صلاة ذوى صف مائة ذراع وعرض البيت خمسة أذرع فبعض هذا الصف خارج عن سمت البيت قطعاً ووافقه القرافى ثم أجاب بأن البيت لمستقبله كمركز دائرة لمحيطها والخطوط الخارجة من مركز لمحيطه كلما قربت منه اتسعت ولا سيما في البعد .

فإذا طالت الصفوف فلا حرج عليهم لأنهم إنما يجب عليهم أن يكونوا متوجهين نحو الجهة التي يعبرون عنها بأنها قبلة الصلاة .

ومن أخطأ القبلة أو نسي الاستقبال حتى فرغ من صلاته لا يجب عليه إعادة صلاته عند مالك وأبو حنيفة وأحمد إلا أن مالكا استحب له أن يعيدها ما لم يخرج الوقت ولم يرد ذلك أبو حنيفة وأحمد وهذا بناء على أن فرض المكف هو الاجتهاد في استقبال الجهة وأما الشافعى فأوجب عليه الإعادة أبدا بناء على أنه يرى أن فرض المكف هو إصابة سمت الكعبة .

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾

هذه الجملة معترضة بين جملة « سيقول السفهاء » إلخ ، وجملة « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها » إلخ ، والواو اعتراضية وهى من قبيل الواو الاستثنائية ، فالآية السابقة لما أشارت إلى أن الذين هدوا إلى صراط مستقيم هم المسلمون وأن ذلك فضل لهم ناسب أن يستطرد لذكر فضيلة أخرى لهم هى خير مما تقدم وهى فضيلة كون المسلمين عُدولا خياراً

ليشهدوا على الأمم لأن الآيات الواقعة بعدها هي في ذكر أمر القبلة وهذه الآية لا تتعلق بأمر القبلة .

وقوله (كذلك) مركب من كاف التشبيه واسم الإشارة فيتمين تعرف المشار إليه وما هو المشبه به قال صاحب الكشف « أى مثل ذلك الجعل العجيب جعلناكم أمة وسطا » فاختلف شارحوه في تقرير كلامه وتبين مراده : فقال البيضاوى « الإشارة إلى الفهوم أى (ما فهم) من قوله « يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » أى كما جعلناكم أمة وسطا أو كما جعلنا قبلكم أفضل قبلة جعلناكم أمة وسطا اهـ » أى أن قوله « يهدى من يشاء » يؤمىء إلى أن المهدى هم المسلمون وإلى أن المهدى إليه هو استقبال الكعبة وقت قول السفهاء ما ولّاهم على ما قدمناه وهذا يجعل الكاف باقية على معنى التشبيه ولم يرج على وصف الكشف الجعل بالعجيب كأنه رأى أن اسم الإشارة لا يتعين للحمل على أكثر من الإشارة وإن كان إشارة البعيد فهو يستعمل غالبا من دون إرادة بُد وفيه نظر ، والمشار إليه على هذا الوجه معنى تقدم في الكلام السابق فالإشارة حينئذ إلى مذكور متقرر في العلم فهي جارية على سنن الإشارات . وحمل شراح الكشف الكاف على غير ظاهر التشبيه ، فأما الطيبي والقطب فقالا الكاف فيه اسم بمعنى مثل منتصب على المفعولية المطلقة لجعلناكم أى مثل الجعل العجيب جعلناكم فليس تشبيها ولكنه تمثيل لحالة والمشار إليه ما يفهم من مضمون قوله « يهدى » وهو الأمر العجيب الشأن أى الهدى التام ، ووجه الإتيان بإشارة البعيد التنبيه على تعظيم المشار إليه وهو الذى عناءه فى الكشف بالجعل العجيب ، فالتعظيم هنا لبداعة الأمر وعجابه ثم إن القطب ساق كلاما نقض به صدر كلامه .

وأما القزويني صاحب الكشف والتفتراني فينبأه بأن الكاف مقحمة كالزائدة لا تدل على تمثيل ولا تشبيه فيصير اسم الإشارة على هذا نائبا مناب مفعول مطلق لجعلناكم كأنه قيل ذلك الجعل جعلناكم أى فعدل عن المصدر إلى اسم إشارته النائب عنه لإفادة عجابه هذا الجعل بما مع اسم الإشارة من علامة البعد المتعين فيها لبعد المرتبة .

والتشبيه على هذا الوجه مقصود منه المبالغة بإيهام أنه لو أراد المشبه أن يشبه هذا فى غرابته لما وجد له إلا أن يشبهه بنفسه وهذا قريب من قول النابغة « والسفاهة كاسمها »

فليست الكاف بزائدة ولا هي للتشبيه ولكنها قريبة من الزائدة ، والإشارة حينئذ إلى ماسيد كر بعد اسم الإشارة ، وكلام الكشف أظهر في هذا المحمل فيدل على ذلك تصريحه في نظائره إذ قال في قوله تعالى « كذلك وأورثناها بني إسرائيل » - الكاف منصوبة على معنى مثل أى مثل ذلك الإخراج - « أخرجنهم وأورثناها » .

واعلم أن الذى حدا صاحب الكشف إلى هذا المحمل أن استعمال اسم الإشارة في هذا وأمثاله لا يطرد فيه اعتبار مشار إليه مما سبق من الكلام ألا ترى أنه لا يتجه اعتبار مشار إليه في هذه الآية وفي آية سورة الشعراء ولكن صاحب الكشف قد خالف ذلك في قوله تعالى في سورة الأنعام « وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا » فقال « كما خلقنا بينك وبين أعدائك كذلك فعلنا بمن قبلك من الأنبياء وأعدائهم » اه وما قاله في هذه الآية منزع حسن ؛ لكنه لم يضرب الناظرون فيه بعطن .

والتحقيق عندى أن أصل « كذلك » أن يدل على تشبيه شيء بشيء والمشبه به ظاهر مشار إليه أو كالظاهر ادعاء ، فقد يكون المشبه به المشار إليه مذكورا مثل قوله تعالى « وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة » إشارة إلى قوله « وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم فما أغنت عنهم الهتفهم التي يدعون من دون الله » الآية . وكقول النابغة :

فَأَقْبَيْتُ الْأَمَانَةَ لَمْ تَخُنْهَا كَذَلِكَ كَانَ نُوحٌ لَا يَخُونُ

وقد يكون المشبه به المشار إليه مفهوما من السياق فيحتمل اعتبار التشبيه ويحتمل اعتبار المفعولية المطلقة كقول أبي تمام :

كَذَا فليَجَلَّ الْخَطْبُ وَلِيَفْدَحَ الْأَمْرُ فليس لعين لم يفض دمعها عذر

قال التبريزي في شرحه الإشارة للتعظيم والتهويل وهو في صدر القصيدة لم يسبق له ما يشبه به فقطع النظر فيه عن التشبيه واستعمل في لازم معنى التشبيه اه ، يعنى أن الشاعر أشار إلى الحادث العظيم وهو موت محمد بن حميد الطوسي ، ومثله قول الأسدى من شعراء الحماسة يرثى أخاه^(١) .

فَهَكَذَا يَذْهَبُ الزَّمَانُ وَيَفُ نَحْنُ الْعِلْمُ فِيهِ وَيَدْرُسُ الْأَثَرُ

(١) وقيل البيت لابن كناسة في رثاء حماد الراوية ، وقال الجاحظ هو لبعض الشعراء في رثاء بعض

وقوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» على ما فسر به البيضاوى من هذا القبيل .
وقد يكون مرادا منه التنويه بالخبر فيجعل كأنه مما يروم المتكلم تشبيهه ثم لا يجد إلا أن
يشبهه بنفسه وفي هذا قطع للنظر عن التشبيه في الواقع ومثله قول أحد شعراء فزارة في الأدب
من الحماسة :

كذلك أدبت حتى صار من خلقي أنى رأيت ملاك الشيمة الأدبا
أى أدبت هذا الأدب الكامن العجيب ، ومنه قول زهير :

كذلك خيمهم ولكل قوم إذا مستهم الضراء خيم

وقوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» من هذا القبيل عند شراح الكشف وهو
الحق ، وأوضح منه في هذا المعنى قوله تعالى «وكذلك فتنا بعضهم ببعض» فإنه لم يسبق
ذكر شيء غير الذى سماه الله تعالى فتنة أخذا من فعل فتنا .

والإشارة على هذا المحمل المشار إليه مأخوذ من كلام متأخر عن اسم الإشارة كما علمت
أننا لأنه الجعل المأخوذ من جعلناكم ، وتأخير المشار إليه عن الإشارة استعمال بليغ في مقام
التشويق كقوله تعالى «قال هذا فراق بيني وبينك» أو من كلام متقدم عن اسم الإشارة كما
للبيضاوى إذ جعل المشار إليه هو الهدى المأخوذة من قوله تعالى «يهدى من يشاء» ولعله
رأى لزوم تقدم المشار إليه .

والوسط اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به أو للشيء الواقع بين أشياء محيطة به
ليس هو إلى بعضها أقرب منه إلى بعض عرفا ولما كان الوصول إليه لا يقع إلا بعد اختراق
ما يحيط به أخذ فيه معنى الصيانة والعزة : طبعا كوسط الوادى لاتصل إليه الرعاة والدواب
إلا بعد أكل ما فى الجوانب فيبقى كثير العشب والكلاء ، ووضع كوسط المملكة يجعل محل
قاعدتها ووسط المدينة يجعل موضع قصبتها لأن المكان الوسط لا يصل إليه العدو بسهولة ،
وكواسطة العقد لأنفس لؤلؤة فيه ، فمن أجل ذلك صار معنى النفاسة والعزة والخيار من
لوازم معنى الوسط عرفا فأطلقوه على الخيار النفيس كناية قال زهير :

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالى بمعضل

وقال تعالى «قال أوسطهم ألم أقل لكم لولا تسبحون» .

ويقال أوسط القبيلة لصميمها . وأما إطلاق الوسط على الصفة الواقعة عدلا بين خلقين

ذميمين فيهما إفراط وتفريط كالشجاعة بين الجبن والتهور ، والكرم بين الشح والسرف والعدالة بين الرحمة والقساوة ، فذلك مجاز بتشبيه الشيء الموهوم بالشيء المحسوس فلذلك روى حديث « خير الأمور أوساطها » وسنده ضعيف وقد شاع هذان الإطلاقان حتى صارا حقيقتين عرفيتين .

فالوسط في هذه الآية فسر بالخيار لقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » وفسر بالعدل والتفسير الثاني رواه الترمذى في سننه عن حديث أبي سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح ، والجمع في التفسيرين هو الوجه كما قدمناه في المقدمة التاسعة . ووصفت الأمة بوسط بصفة المذكر لأنه اسم جامد فهو لجوده يستوى فيه التذكير والتأنيث مثل الوصف بالمصدر في الجود والإشعار بالوصفية بخلاف نحو رأيت الزيد هذين فإنه وصف باسم مطابق لعدم دلالة على صفة بل هو إشارة محضة لا تشعر بصفة في الذات .

وضمير المخاطبين هنا مراد به جميع المسلمين لترتبه على الاهتداء لاستقبال الكعبة فيعم كل من صلى لها ، ولأن قوله لتكونوا شهداء قد فسر في الحديث الصحيح بأنها شهادة الأمة كلها على الأم فلا يختص الضمير بالموجودين يوم نزول الآية .

والآية ثناء على المسلمين بأن الله قد ادخر لهم الفضل وجعلهم وسطا بما هيا لهم من أسبابه في بيان الشريعة بيانا جعل أذهان أتباعها سالمة من أن تروج عليهم الضلالات التي راجت على الأم ، قال نخر الدين يجوز أن يكونوا وسطا بمعنى أنهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالى والمقصر لأنهم لم يغفلوا كما غلت النصارى فجعلوا المسيح ابن الله ، ولم يقصروا كما قصرت اليهود فبدلوا الكتب واستخفوا بالرسل . واستدل أهل أصول الفقه بهذه الآية على أن إجماع علماء الأمة أى المجتهدين حجة شرعية فيما أجمعوا عليه ، وفي بيان هذا الاستدلال طرق :

الأول قال الفخر إن الله أخبر عن عدالة الأمة وخيريتها فلو أقدموا على محذور لما اتصفوا بالخيرية وإذا ثبت ذلك وجب كون قولهم حجة اه ، أى لأن مجموع المجتهدين عدول بقطع النظر عن احتمال تخلف وصف العدالة في بعض أفرادهم ، ويبطل هذا أن الخطأ لا يناقى العدالة ولا الخيرية فلا تدل الآية على عصمتهم من الخطأ فيما أجمعوا عليه

وهذا ردّ متمكن ، وأجيب عنه بأن العدالة الكاملة التي هي التوسط بين طرفي إفراط وتفریط تستلزم العصمة من وقوع الجميع في الخطأ في الأقوال والأفعال والمعتقدات ، الطريق الثاني قال البيضاوي لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لاثلمت عدالتهم اهـ ، يعني أن الآية اقتضت العدالة الكاملة لاجتماع الأمة فلو كان إجماعهم على أمر باطل لاثلمت عدالتهم أي كانت ناقصة وذلك لا يناسب الثناء عليهم بما في هذه الآية ، وهذا يرجع إلى الطريق الأول ، الطريق الثالث قال جماعة الخطاب للصحابة وهم لا يجمعون على خطأ فالآية حجة على الإجماع في الجملة ، ويرد عليه أن عدالة الصحابة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد وقد يكون إجماعهم عن اجتهاد أما إجماعهم على ما هو من طريق النقل فيندرج فيما سنذكره .

والحق عندي أن الآية صريحة في أن الوصف المذكور فيها مدح للأمة كلها لا لخصوص علمائها فلا معنى للاحتجاج بها من هاته الجهة على حجية الإجماع الذي هو من أحوال بعض الأمة لا من أحوال جميعها ، فالوجه أن الآية دالة على حجية إجماع جميع الأمة فيما طريقه النقل للشرعية وهو المعبر عنه بالتواتر وبما علم من الدين بالضرورة وهو اتفاق المسلمين على نسبة قول أو فعل أو صفة للنبي ، صلى الله عليه وسلم مما هو تشريع مؤصل أو بيان مجمل مثل أعداد الصلوات والركعات وصفة الصلاة والحج ومثل نقل القرآن ، وهذا من أحوال إثبات الشريعة ، به فسرت المجلات وأسست الشريعة ، وهذا هو الذي قالوا بكفر جاحد المجمع عليه منه ، وهو الذي اعتبر فيه أبو بكر الباقلاني وفاق العوام واعتبر فيه غيره عدد التواتر ، وهو الذي يصفه كثير من قدماء الأصوليين بأنه مقدم على الأدلة كلها .

وأما كون الآية دليلا على حجية إجماع المجتهدين عن نظر واجتهاد فلا يؤخذ من الآية إلا بأن يقال إن الآية يستأنس بها لذلك فإنها لما أخبرت أن الله تعالى جعل هذه الأمة وسطا وعلمنا أن الوسط هو الخيار العدل الخارج من بين طرفي إفراط وتفریط علمنا أن الله تعالى أكمل عقول هذه الأمة بما تنشأ عليه عقولهم من الاعتقاد بالعقائد الصحيحة وبجانبه الأوهام السخيفة التي ساخت فيها عقول الأمم ، ومن الاعتقاد بتلقى الشريعة من طرق الدول وإثبات أحكامها بالاستدلال استنباطا بالنسبة للعلماء وفهّما بالنسبة للعامة ، فإذا كان كذلك لزم من معنى الآية أن عقول أفراد هاته الأمة عقول قيّمة وهو معنى كونها وسطا ، ثم هذه الاستقامة تختلف بما يناسب كل طبقة من الأمة وكل فرد ، ولما كان الوصف الذي ذكر

أثبتَ لمجموع الأمة قلنا إن هذا المجموع لا يقع في الضلال لا عمداً ولا خطأً ، أما التعمد فلائنه
ينافي العدالة وأما الخطأ فلائنه ينافي الخلقة على استقامة الرأي فإذا جاز الخطأ على أحادهم لا يجوز
توارد جميع علمائهم على الخطأ نظراً ، وقد وقع الأمران للأمم الماضية فأجمعوا على الخطأ
متابعة لقول واحد منهم لأن شرائعهم لم تحذرهم من ذلك أو لأنهم أساءوا تأويلها ، ثم إن العامة
تأخذ نصيباً من هذه العصمة فيما هو من خصائصها وهو الجزء النقلي فقط وبهذا ينتظم
الاستدلال .

وقوله « لتكونوا شهداء » علة لجعلهم وسطاً فإن أعمال الله تعالى كلها منوطة بحكم
وغايات لعله تعالى وحكمته وذلك عن إرادة واختيار لا كصدور المعلول عن العلة كما يقول
بعض الفلاسفة ، ولا بوجوب وإلجاء كما توهمه عبارات المعتزلة وإن كان مرادهم منها خيراً
فإنهم أرادوا أن ذلك واجب لذاته تعالى لكمال حكمته .

والناس عام والمراد بهم الأمم الماضون والحاضرون وهذه الشهادة دنيوية وأخرية .
فأما الدنيوية فهي حكم هاته الأمة على الأمم الماضين والحاضرين بتبرير المؤمنين منهم
بالرسل المبعوثين في كل زمان وبتضليل الكافرين منهم برسولهم والمكافرين في المكوف
على مللهم بعد مجيء ناسخها وظهور الحق ، وهذا حكم تاريخي ديني عظيم إذا نشأت عليه
الأمة نشأت على تعود عرض الحوادث كلها على معيار النقد المصيب . والشهادة الأخروية
هي ما رواه البخاري والترمذي عن أبي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يجاء بنوح يوم القيامة فيقال له هل بلغت فيقول نعم يارب فتسأل أمته هل بلغكم
فيقولون ما جاءنا من نذير فيقول الله من شهدك فيقول محمد وأمته فيجاء بكم فتشهدون ثم
قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك جعلناكم أمة وسطاً قال عدلاً لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً اهـ . فقوله ثم قرأ يدل على أن هذه الشهادة من جملة معنى
الآية لا أنها عين معنى الآية ، والظاهر من التعليل هو الشهادة الأولى لأنها المتفرعة عن
جعلنا أمة وسطاً ، وأما مجيء شهادة الآخرة على طبقها فذلك لما عرفناه من أن أحوال الآخرة
تكون على وفق أحوال الدنيا قال تعالى « ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً
ونحشره يوم القيمة أعمى قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً قال كذلك أتتك
آياتنا فأنسيتها وكذلك اليوم تنسى » .

ومن مكملات معنى الشهادة على الناس في الدنيا وجوب دعوتنا الأمم للإسلام، ليقوم ذلك مقام دعوة الرسول إليهم حتى تتم الشهادة للمؤمنين منهم على المرضين .

والشهادة على الأمم تكون لهم وعليهم ، ولكنه اكتفى في الآية بتعديتها بعلى إشارة إلى أن معظم شهادة هذه الأمة وأهمها شهادتهم على المرضين لأن المؤمنين قد شهد لهم إيمانهم فالأكتفاء بعلى تحذير للأمم من أن يكونوا بحيث يشهد عليهم وتنويه بالمسلمين بحالة سلامتهم من وصمة أن يكونوا ممن يشهد عليهم وبحالة تشریفهم بهاته المنتبة وهي إلتفاف المخالفين لهم بموجب شهادتهم .

وقوله « ويكون الرسول عليكم شهيدا » معطوف على العلة وليس علة ثانية لأنه ليس مقصوداً بالذات بل هو تكميل للشهادة الأولى لأن جعلنا وسطا يناسبه عدم الاحتياج إلى الشهادة لنا وانتفاء الشهادة علينا ، فأما الدنيوية فشهادة الرسول علينا هي شهادته بذاته على معاصريه وشهادة شرعه على الذين أتوا بعده إما بوفائهم ما أوجبه عليهم شرعه وإما بعكس ذلك ، وأما الآخروية فهي ما روى في الحديث المتقدم من شهادة الرسول بصدق الأمة فيما شهدت به ، وما روى في الحديث الآخر في الموطأ والصحاح « فليدأدن أقوام عن حوضي فأقول يا رب أمتي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك إنهم بدلوا وغيروا فأقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي » . وتهدية شهادة الرسول على الأمة بحرف على مشاكاة لقوله قبله لتكونوا شهداء على الناس وإلا فإنها شهادة للأمة وقيل بل لتضمنين شهيدا معنى رقيقاً ومهيمناً في الموضعين كما في الكشف .

وقد دلت هذه الآية على التنويه بالشهادة وتشریفها حتى أظهر العليم بكل شيء أنه لا يقضي إلا بعد حصولها ويؤخذ من الآية أن الشاهد شهيد بما حصل له من العلم وإن لم يشهده المشهود عليه وأنه يشهد على العلم بالسمع ، والأدلة القاطعة وإن لم يربعينيه أو يسمع بأذنيه ،

وأن الزكية أصل عظيم في الشهادة ، وأن الزكي يجب أن يكون أفضل وأعدل من الزكى ، وأن الزكي لا يحتاج للزكية ، وأن الأمة لا تشهد على النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا كان يقول في حجة الوداع « ألا هل بلغت فيقولون نعم فيقول اللهم أشهد » فجعل الله هو الشاهد على تبليغه وهذا من أدق النكت . وتقديم الجار والمجرور على عامله لا أراه إلا لجرد الاهتمام

بتشريف أمر هذه الأمة حتى أنها تشهد على الأمم والرسول وهي لا يشهد عليها إلا رسولها ، وقد يكون تقديمه لتكون الكلمة التي تختتم بها الآية في محل الوقف كلمة ذات حرف مد قبل الحرف الأخير لأن المد أمكن للوقف وهذا من بدائع فصاحة القرآن ، وقيل تقديم المجرور مفيد لقصر الفاعل على المفعول وهو تكلف ومثله غير مسهود في كلامهم .

﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ﴾

الواو عاطفة على جملة « سيقول السفهاء من الناس » وما اتصل بها من الجواب بقوله قل لله المشرق والمغرب قصد به بيان الحكمة من شرع استقبال بيت المقدس ثم تحويل ذلك إلى شرع استقبال الكعبة وما بين الجملتين من قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا إلى آخرها اعتراض .

والجعل هنا جعل التشريع بدليل أن مفعوله من شؤون التعبد لا من شؤون الخلق وهو لفظ القبله ، ولذلك ففعل جعل هنا متعد إلى مفعول واحد لأنه بمعنى شرعنا ، فهذه الآيات نزلت بعد الأمر بالتوجه إلى الكعبة فيكون المراد بيت المقدس ، وعدل عن تعريف المسند باسمه إلى الموصول لمحاكاة كلام الردود عليهم حين قالوا ما ولا هم عن قبلتهم التي كانوا عليها مع الإيماء إلى تعليل الحكمة المشار إليها بقوله تعالى « إلا لنعلم أي ما جعلنا تلك قبله مع إرادة نسخها فألزمنا كها زمنا إلا لنعلم إلخ .

والاستثناء في قوله « إلا لنعلم » استثناء من علل وأحوال أي ما جعلنا ذلك لسبب وفي حال إلا لنظهر من كان صادق الإيمان في الحالتين حالة تشريع استقبال بيت المقدس وحالة تحويل الاستقبال إلى الكعبة . وذكر عبد الحكيم أنه قد روى أن بعض العرب ارتدوا عن الإسلام لما استقبل رسول الله بيت المقدس حمية لقبلة العرب ، واليهود كانوا تأولوا لأنفسهم العذر في التظاهر بالإسلام كما قررناء عند قوله تعالى « وإذا لقوا الذين ءامنوا قالوا ءامنوا » فنافقوا وهم يتأولون للصلاة معه بأنها عبادة لله تعالى وزيادة على صلواتهم التي هم محافظون عليها إذا خلوا إلى شياطينهم مع أن صلواتهم مع المسلمين لا تشتمل على ما ينافي تعظيم شعائرهم

إذ هم مستقبلون بيت المقدس فلما حولت القبلة صارت صفة الصلاة منافية لتمظيم شعارهم لأنها استدبار لما يجب استقباله فلم تبق لهم سعة للتأويل فظهر من دام على الإسلام وأعرض المنافقون عن الصلاة .

وجعل علم الله تعالى بمن يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه علة هذين التشريعين يقتضى أن يحصل في مستقبل الزمان من التشريع كما يقتضيه لام التعليل وتقدير أن بعد اللام وأن حرف استقبال مع أن الله يعلم ذلك وهو ذاتي له لا يحدث ولا يتجدد لكن المراد بالعلم هنا علم حصول ذلك وهو تعلق علمه بوقوع الشيء الذي علم في الأزل أنه سيقع فهذا تعلق خاص وهو حادث لأنه كالتعلق التنجيزي للإرادة والقدرة وإن أغفل المتكلمون هذه في تعلقات العلم (١) .

ولك أن تجعل قوله « لنعلم من يتبع الرسول » كناية عن أن يعلم بذلك كل من لم يعلم على طريق الكناية الرمزية فيذكر علمه وهو يريد علم الناس كما قال إياس بن قبيصة الطائي :
وأقدمتُ والخَطِيئُ يَخْطُرُ بَيْنَنَا لَا أَعْلَمُ مَنْ جَبَّأُهَا مِنْ شُجَاعِهَا

أراد ليظهر من جبانها من شجاعها فأعلمه أنا ويعلمه الناس فجاء القرآن في هذه الآية ونظائرهما على هذا الأسلوب ، ولك أن تجعله كناية عن الجزاء للمتبع والمنقلب كل بما يناسبه ولك أن تجعل نعلم مجازا عن التحيز لنظهر للناس بقرينة كلمة من السماء بمن الفصلية كما سماها ابن مالك وابن هشام وهى فى الحقيقة من فروع معانى من الابتدائية كما استظهره صاحب المغنى ، وهذا لا يريبك إشكال يذكره ، كيف يكون الجمل الحادث علة لحصول العلم القديم إذ تبين لك أنه راجع لمعنى كنائى .

والانقلاب الرجوع إلى المكان الذى جاء منه ، يقال انقلب إلى الدار ، وقوله « على عقبيه

(١) بعد أن كتبت هذا بسنين وجدت فى الرسالة الحافانية للمحقق عبد الحكيم السلكوتى فى تحقيق المذاهب فى علم الله تعالى قوله « وقيل إن علمه تعالى له تعلقات أزلية بكل ما يصح أن يعلم ، وتعلقات متجددة بالمتجددات من حيث تجددتها ووقوعها فى أزمنة متغيرة والتغير فى التعلقات والإضافات لا يضر بكماله ، لأن ذلك التجدد ليس بنقصان فى ذاته بل لأن كماله التام يقتضى أن لا يكون المتجدد حاصل له فى الأزل لنقصانه ، كما أن المتع لا تعلق به القدرة لنقصانه لا لنقصان فى ذاته وقدرته » اهـ . ولم ينسب هذا القول إلى معين من الحكماء أو المتكلمين وهو تحقيق دقيق .

زيادة تأكيد في الرجوع إلى ما كان وراءه لأن العقبين هما خلف الساقين أى انقلب على طريق عقبيه وهو هنا استعارة تمثيلية للارتداد عن الإسلام رجوعاً إلى الكفر السابق . ومن موصولة وهى مفعول نعلم والعلم بمعنى المعرفة وفعله يتعدى إلى مفعول واحد .

وقوله « وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ » عطف على جملة وما جعلنا القبلة التى كنت عليها والمناسبة ظاهرة لأن جملة وإن كانت بمنزلة العلة لجملة تعلم من يتبع الرسول فإنها ما كانت دالة على الاتباع والانتقال إلا لأنها أمر عظيم لا تساهل فيه فيظهر به المؤمن الخالص من المشوب والضمير المؤنث عائد للحادثة أو القبلة باعتبار تغيرها .
وإن مخففة من الثقيلة .

والكبيرة هنا بمعنى الشديدة المخرجة للنفوس . تقول العرب كبر عليه كذا إذا كان شديداً على نفسه كقوله تعالى « وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ » .

﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ 143

الجملة فى موضع الحال من ضمير (لنعلم) أى لنظهر من يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه ونحن غير مضيعين إيمانكم .

وذكر اسم الجلالة من الإظهار فى مقام الاضمار للمعظيم .

روى البخارى عن البراء بن عازب قال « كان مات على القبلة قبل أن تحوّل رجال قُتلوا لم ندر ما تقول فيهم فأنزل الله تعالى « وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ » . وفى قوله « قتلوا إشكال » لأنه لم يكن قتال قبل تحويل القبلة وسنين ذلك ، وأخرج الترمذى عن ابن عباس قال لما وجه النبي ﷺ إلى الكعبة قالوا يا رسول الله كيف ياخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس فأنزل الله « وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ » الآية قال هذا حديث حسن صحيح .

والإضاعة إتلاف الشيء وإبطال آثاره وفسر الإيمان على ظاهره ، وفسر أيضاً بالصلاة نقله القرطبي عن مالك .

وتعلق يضيع بالإيمان على تقدير مضاف فإن فسر الإيمان على ظاهره كان التقدير ليضيع

حق إيمانكم حين لم تزلوه وسأوس الشيطان عند الاستقبال إلى قبلة لا تؤدونها ، وإن فسر الإيمان بالصلاة كان التقدير ما كان الله ليضيع فضل صلاتكم أو ثوابها ، وفي إطلاق اسم الإيمان على الصلاة تنويه بالصلاة لأنها أعظم أركان الإيمان ، وعن مالك « إني لأذكر بهذا قول المرجئة الصلاة ليست من الإيمان » .

ومعنى حديث البخارى والترمذى أن المسلمين كانوا يظنون أن نسخ حكم ، يجعل المنسوخ باطلا فلا ترتب عليه آثار العمل به . فذلك توجسوا خيفة على صلاة إخوانهم الذين ماتوا قبل نسخ استقبال بيت المقدس مثل أسعد بن زرارة والبراء بن معرور وأبي أمامة ، وظن السائلون أنهم سيجب عليهم قضاء ما صلّوه قبل النسخ ولهذا أجيب سؤالهم بما يشملهم ويشمل من ماتوا قبل ، فقال إيمانكم ، ولم يقل إيمانهم على حسب السؤال .

والتذليل بقوله « إن الله بالناس لرءوف رحيم » تأكيد لعدم إضاعة إيمانهم ومنة وتعليم بأن الحكم المنسوخ إنما يلغى العمل به في المستقبل لا في ما مضى .

والرءوف الرحيم صفتان مُشَبَّهَتَان مشتقة أولاهما من الرأفة والثانية من الرحمة . والرأفة مفسرة بالرحمة في إطلاق كلام الجمهور من أهل اللغة وعليه درج الزجاج وخص المحققون من أهل اللغة الرأفة بمعنى رحمة خاصة ، فقال أبو عمرو بن العلاء الرأفة أكثر من الرحمة أى أقوى أى هى رحمة قوية ، وهو معنى قول الجوهري الرأفة أشد الرحمة ، وقال فى المُجَمَّل الرأفة أخص من الرحمة ولا تكاد تقع فى الكراهية والرحمة تقع فى الكراهية للمصلحة ، فاستخلص القفال من ذلك أن قال : الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة فى رحمة خاصة وهى دفع المكروه وإزالة الضرر كقوله تعالى « ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله » ، وأما الرحمة فاسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الإفضال والإنعام اهـ . وهذا أحسن ما قيل فيها واختاره الفخر وعبد الحكيم وربما كان مشيراً إلى أن بين الرأفة والرحمة عمومًا وخصوصًا مطلقًا وأيًا ما كان معنى الرأفة فالجمع بين رءوف ورحيم فى الآية يفيد تأكيد مدلول أحدهما بمدلول الآخر بالمساواة أو بالزيادة .

وأما على اعتبار تفسير المحققين لمعنى الرأفة والرحمة فالجمع بين الوصفين لإفادة أنه تعالى يرحم الرحمة القوية لمستحقها ويرحم مطلق الرحمة من دون ذلك .

وتقدم معنى الرحمة في سورة الفاتحة .

وتقديم (رءوف) ليقع لفظ رحيم فاصلة فيكون أنسب بفواصل هذه السورة لانباء فواصلها على حرف صحيح ممدود يعقبه حرف صحيح ساكن ووصف رءوف معتمد ساكنه على الهمز والهمز شبيه بحروف العلة فالنطق به غير تام التمكن على اللسان وحرف الفاء لكونه يخرج من بطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا أشبه حرف اللين فلا يتمكن عليه سكون الوقف .

وتقديم (بالناس) على متعلقه وهو رءوف رحيم للتنبيه على عنايته بهم إيقاظا لهم ليذكروه مع الرعاية على الفاصلة .

وقرأ الجمهور (لرءوف) بواو ساكنة بعد الهمزة وقرأه أبو عمرو وحمة والكسائي ويعقوب وخلف بدون واو مع ضم الهمزة بوزن عَضْد وهو لغة على غير قياس .

﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾

استئناف ابتدائي وإفضاء لشرع استقبال الكعبة ونسخ استقبال بيت المقدس فهذا هو المقصود من الكلام المفتتح بقوله « سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها » بعد أن مهد الله بما تقدم من أفانين التهيئة وإعداد الناس إلى ترقبه ابتداء من قوله « والله المشرق والمغرب » ثم قوله « ولن رضى عنك اليهود » ثم قوله « وإذ جعلنا البيت » ثم قوله « سيقول السفهاء » .

وقد في كلام العرب للتحقيق ألا ترى أهل المعاني نظروا هل في الاستفهام بقدر الخبر فقالوا من أجل ذلك إن هل لطلب التصديق فحرف قد يفيد تحقيق الفعل فهي مع الفعل بمنزلة إن مع الأسماء ولذلك قال الخليل إنها جواب لقوم ينتظرون الخبر ولو أخبروهم لا ينتظرونه لم يقل قد فعل كذا هـ .

ولما كان علم الله بذلك مما لا يشك فيه النبي صلى الله عليه وسلم حتى يحتاج لتحقيق الخبر به كان الخبر به مع تأكيده مستعملا في لازمه على وجه الكناية لدفع الاستبطاء عنه

وَأَن يُطْمِئِنَّهٖ لِأَنَّ النَّبِيَّ كَانَ حَرِيصًا عَلَى حَصُولِهِ وَيَلْزِمُ ذَلِكَ الْوَعْدُ بِحَصُولِهِ فَتَحْصُلُ كُنَايَتَانِ مَرْتَبَتَانِ .

وجيء بالمضارع مع قد للدلالة على التجدد والمقصود تجدد لازمه ليكون تأكيداً لذلك اللازم وهو الوعد ، فمن أجل ذلك غلب على قد الداخلة على المضارع أن تكون للتكثير مثل ربما يفعل . قال عبيد بن الأبرص :

قَدْ أَتْرَكُ الْقِرْنَ مُصْفَرًّا أَنَامِلُهُ كَانَ أَثْوَابَهُ مُجَّتْ بِفِرْصَادِ

وستجىء زيادة بيان لهذا عند قوله تعالى « قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ » في سورة الأنعام .

والتقلب مطاوع قلبه إذا حوَّله وهو مثل قلبه بالتخفيف ، فالمراد بتقلب الوجه الالتفات به أى تحويله عن جهته الأصلية فهو هنا ترديده في السماء ، وقد أخذوا من العدول إلى صيغة التفعيل الدلالة على معنى التكثير في هذا التحويل ، وفيه نظر إذ قد يكون ذلك لما في هذا التحويل من الترقب والشدة فالتفعيل لقوة الكيفية ، قالوا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقع في رُوعه إلهاما أن الله سيحوِّله إلى مكة فكان يردد وجهه في السماء فقليل ينتظر نزول جبريل بذلك ، وعندى أنه إذا كان كذلك لزم أن يكون تقلب وجهه عند تهيهؤ نزول الآية وإلا لما كان يترقب جبريل فدل ذلك على أنه لم يتكرر منه هذا التقلب .

والفاء في « فلنولينك » فاء التعقيب لتأكيد الوعد بالصراحة بعد التمهيد لها بالكناية في قوله « قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ » ، والتولية تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى « مَا وَرَاءَهُمُ عَنْ قَبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا » ، فعنى « فلنولينك قبلة » لنوجهنك إلى قبلة رضاها . فانتصب قبلة على التوسع بمنزلة المفعول الثانى وأصله لنولينك مِنْ قِبَلَةٍ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ « فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ » .

والمعنى أن تولية وجهه للكعبة سيحصل عقب هذا الوعد . وهذا وعد اشتمل على أداتى تأكيد وأداة تعقيب وذلك غاية اللطف والإحسان .

وعبر بترضاها للدلالة على أن ميله إلى الكعبة ميل لقصد الخير بناء على أن الكعبة أجدر بيوت الله بأن يدل على التوحيد كما تقدم فهو أجدر بالاستقبال من بيت المقدس ،

ولأن في استقبالها إيماء إلى استقلال هذا الدين عن دين أهل الكتاب . ولما كان الرضى مشعرا بالمحبة الناشئة عن تعقل اختيار في هذا المقام دون تحبها أو تهواها أو نحوها فإن مقام النبي صلى الله عليه وسلم يربو عن أن يتعلق ميله بما ليس بمصلحة راجحة بعد انتهاء المصلحة العارضة لمشروعية استقبال بيت المقدس ، ألا ترى أنه لما جاء في جانب قبلتهم بعد أن نسخت جاء بقوله « ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم » الآية .

وقوله « فَوَلَّ وجهك » تفريع على الوعد وتعجيل به والمعنى ول وجهك في حالة الصلاة وهو مستفاد من قرينة سياق الكلام على المجادلة مع السفهاء في شأن قبلة الصلاة . والخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والأمر متوجه إليه باعتبار ما فيه من إرضاء رغبته ، وسيعقبه بتشريك الأمة معه في الأمر بقوله « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » .

والشَّطْرُ بفتح الشين وسكون الطاء الجهة والناحية وفسره قتادة ببقاء ، وكذلك قرأه أبي بن كعب ، وفسر الجبائي وعبد الجبار الشطر هنا بأنه وسط الشيء ، لأن الشطر يطلق على نصف الشيء فلما أضيف إلى المسجد والمسجد مكان اقتضى أن نصفه عبارة عن نصف مقداره ومساحته وذلك وسطه ، وجَمَعَا شطر المسجد الحرام كناية عن الكعبة لأنها واقعة من المسجد الحرام في نصف مساحته من جميع الجوانب (أى تقريبا) قال عبد الجبار ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان أحدهما أن المصلي لو وقف بحيث يكون متوجها إلى المسجد ولا يكون متوجها إلى الكعبة لا تصح صلاته ، الثاني لو لم تفسر الشطر بما ذكرنا لم يبق لذكر الشطر فائدة إذ يغنى أن يقول « فول وجهك المسجد الحرام » ولكان الواجب التوجه إلى المسجد الحرام لا إلى خصوص الكعبة .

فإن قلت ما فائدة قوله « فلنولينك قبلة ترضاها » قبل قوله « فول وجهك » وهلا قال « في السماء فول وجهك » إلخ ، قلت فائدته إظهار الاهتمام برغبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنها بحيث يعنى بها كما دل عليه وصف القبلة بجملة ترضاها .

ومعنى نولينك نوجهنك ، وفي التوجيه قرب معنوى لأن ولى المتعدى بنفسه إذا لم يكن بمعنى القرب الحقيقي فهو بمعنى الارتباط به ، ومنه الولاء والولى ، والظاهر أن تعديته إلى مفعول ثان من قبيل الحذف والتقدير ولى وجهه إلى كذا ثم يعدونه إلى مفعول ثالث بحرف عن

فيقولون وتلى عن كذا وينزلونه منزلة اللازم بالنسبة للمفعولين الآخرين فيقدرون ولى وجهه إلى جهة كذا منصرفاً عن كذا أى الذى كان يليه من قبل ، وباختلاف هاته الاستعمالات تختلف المعانى كما تقدم .

فالقبلة هنا اسم للمكان الذى يستقبله المصلى وهو إما مشتق من اسم الهيئة وإما من اسم المفعول كما تقدم .

والمسجد الحرام المسجد المعهود عند المسلمين والحرام المجعول وصفاً للمسجد هو الممنوع أى الممنوع منع تعظيم وحرمة فإن مادة التحريم تؤذن بتجنب الشيء فيفهم التجنب فى كل مقام بما يناسبه .

وقد اشتهر عند العرب وصف مكة بالبلد الحرام أى الممنوع عن الجبايرة والظلمة والمعتدين ووصف بالمحرم فى قوله تعالى حكاية عن إبراهيم « عند بيتك المحرم » ، أى المعظم المحترم وسمى الحرم قال تعالى « أو لم نمكن لهم حرماً آمناً » فوصف الكعبة بالبيت الحرام وحرم مكة بالحرم أوصاف قديمة شائعة عند العرب فأما اسم المسجد الحرام فهو من الألقاب القرآنية جعل علماً على حريم الكعبة المحيطة بها وهو محل الطواف والاعتكاف ولم يكن يعرف بالمسجد فى زمن الجاهلية إذ لم تكن لهم صلاة ذات سجود والمسجد مكان السجود فاسم المسجد الحرام علم بالغلبة على المساحة المحصورة المحيطة بالكعبة ولها أبواب منها باب الصفا وباب بني شيبه ولما أطلق هذا العلم على ما أحاط بالكعبة لم يتردد الناس من المسلمين وغيرهم فى المراد منه فالمسجد الحرام من الأسماء الإسلامية قبل الهجرة وقد ورد ذكره فى سورة الإسراء وهى مكة .

والجمهور على أن المراد بالمسجد الحرام هنا الكعبة لاستفاضة الأخبار الصحيحة بأن القبلة صرفت إلى الكعبة وأن رسول الله أمر أن يستقبل الكعبة وأنه صلى إلى الكعبة يوم الفتح وقال هذه القبلة ، قال ابن العربى - وذكر المسجد الحرام - والمراد به البيت لأن العرب تعبر عن البيت بما يجاوره أو بما يشتمل عليه وعن ابن عباس البيت قبلة لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة لأهل المشرق والمغرب . قال الفخر وهذا قول مالك ، وأقول لا يعرف هذا عن مالك فى كتب مذهبه .

وانتصب شطر المسجد على المفعول الثانى لول وليس منصوباً على الظرفية .

وقوله، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره، تنصيص على تعميم حكم استقبال الكعبة لجميع المسلمين عموم ضميرى كنتم ووجوهكم لوقوعهما في سياق عموم الشرط بحيثما وحيثما لتعميم أقطار الأرض لثلا يظن أن قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم فإن قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم اقتضى الحال تخصيصه بالخطاب به لأنه تفريع على قوله « قد نرى قلب وجهك في السماء » ليكون نبشيرا له ويعلم أن أمته مثله لأن الأصل في التشريعات الإسلامية أن تعم الرسول وأمته إلا إذا دل دليل على تخصيص أحدهما ، ولما خيف إيهام أن يكون هذا الحكم خاصا به أو أن تجزى فيه المرة أو بعض الجهات كالمدينة ومكة أريد التعميم في المكلفين وفي جميع البلاد ، ولذلك جىء بالعطف بالواو لكن كان يكفي أن يقول وولوا وجوهكم شطره فزيد عليه ما يدل على تعميم الأمكنة تصريحاً وتأكيذاً للدلالة العموم الاستفادة من إضافة شطر إلى ضمير المسجد الحرام لأن شطر نكرة أشبهت الجمع في الدلالة على أفراد كثيرة فكانت إضافتها كإضافة الجموع ، وتأكيذاً للدلالة الأمر التشريعي على التكرار تنويعاً بشأن هذا الحكم فكانه أفيد مرتين بالنسبة للمكلفين وأحوالهم أولاها إجمالية والثانية تفصيلية .

وهذه الآيات دليل على وجوب هذا الاستقبال وهو حكمة عظيمة ذلك أن المقصود من الصلاة العبادة والخضوع لله تعالى وبمقدار استحضار المعبود يقوى الخضوع له فتترتب عليه آثاره الطيبة في إخلاص العبد لربه وإقباله على عبادته وذلك ملاك الامتثال والاجتناب . ولهذا جاء في الحديث الصحيح « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ، ولما تنزه الله تعالى عن أن يحيط به الحس تعين لمحاول استحضار عظمته أن يجعل له مذكرا به من شيء له انتساب خاص إليه ، قال نحر الدين (إن الله تعالى خلق في الإنسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات ، وقوة خيالية متصرفة في عالم الأجسام ، وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ، فإذا أراد الإنسان استحضار أمر عقلي مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على إدراك تلك المعاني العقلية ، ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم لا بد من أن يستقبله بوجهه وببالغ في الثناء عليه بلسانه وفي الخدمة له ، فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلا للملك ، والقرآن والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه ، والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة) اهـ.

فإذا تمذر استحضار الذات المطلوبة بالحس فاستحضارها يكون بشيء له انتساب إليها مباشرة كالديار أو بواسطة كالبرق والنسيم ونحو ذلك أو بالشبه كالغزال عند المحبين ، وقد يعمّا ما استهترت الشعراء بآثار الأجنة كالأطلال في قوله * قفانك من ذكرى حبيب ومنزل * وأقوالهم في البرق والريح ، وقال مالك بن الرّيب :

دَعَانِي الْهَوَى مِنْ أَهْلِ وَدَى وَجِرتِي بِذِي الطَّيْسَيْنِ فَالْتَفْتُ وَرَائِيَا

والله تعالى منزّه عن أن يحيط به الحس فوسيلة استحضار ذاته هي استحضار ما فيه مزيد دلالة عليه تعالى .

لا جرم أن أولى المخلوقات بأن يجعل وسيلة لاستحضار الخالق في نفس عبده هي المخلوقات التي كان وجودها لأجل الدلالة على توحيد الله وتزيهه ووصفه بصفات الكمال مع تجردها عن كل ما يوهّم أنها المقصودة بالعبادة وتلك هي المساجد التي بناها إبراهيم عليه السلام وجردها من أن يضع فيها شيئاً يوهّم أنه المقصود بالعبادة ، ولم يسمها باسم غير الله تعالى فبنى الكعبة أول بيت ، وبنى مسجداً في مكان المسجد الأقصى ، وبنى مساجد أخرى ورد ذكرها في التوراة بعنوان مذابح ، فقد بنت الصابئة وأهل الشرك بعد نوح هياًكل لتمجيد الأوثان وتهويل شأنها في النفوس فأضافوها إلى أسماء أناس مثل ود وسواع ، أو إلى أسماء الكواكب ، وذكر السمودي في مروج الذهب عدة من الهياكل التي أقيمت في الأمم الماضية لهذا الشأن ومنها هيكل سندوساب ببلاد الهند . وهيكل « مصلينا » في جهة الرقة بناء الصابئة قبل إبراهيم وكان آزر أبو إبراهيم من سدنته ، وقيل إن عاداً بنوا هياكل منها جلق هيكل بلاد الشام .

فإذا استقبل المؤمن بالله شيئاً من البيوت التي أقيمت لمناقضة أهل الشرك وللدلالة على توحيد الله وتمجيده كان من استحضار الخالق بما هو أشدّ إضافةً إليه ، بيد أن هذه البيوت على كثرتها لا تتفاضل إلا بإخلاص النية من إقامتها ، وبكون إقامتها لذلك وبأسبقية بعضها على بعض في هذا الغرض ، وإن شئت جعلت كل هذه المعاني ثلاثة في معنى واحد وهو الأسبقية لأن السابق منها قد امتاز على اللاحق بكونه هو الذي دل مؤسس ذلك اللاحق على تأسيسه قال تعالى « لَسَجْدُ اسُّسْ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ » ، وقال

في ذكر مسجد الضرار « لا تقم فيه أبدا » ، أى لأنه أسس بنية التفريق بين المؤمنين ، وقال « إن أول بيت وُضِعَ للناس للذي ببكة مُباركا وهُدًى للعالمين » فجعله هدى للناس لأنه أول بيت فاليوت التي أقيمت بعده كبيت المقدس من آثار اهتداء اهتداء بانؤها بالبيت الأول .

وقد قال بعض العلماء إن الكعبة أول هيكل أقيم للعبادة وفيه نظر سيأتي عند قوله تعالى (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة) في سورة آل عمران ، ولا شك أن أول هيكل أقيم لتوحيد الله وتزويجه وإعلان ذلك وإبطال الإشراف هو الكعبة التي بناها إبراهيم أول من حاج الوثنيين بالأدلة وأول من قاوم الوثنية بقوة يده فجعل الأوثان جذاذا ، ثم أقام لتخليد ذكر الله وتوحيده ذلك الهيكل العظيم ليعلم كل أحد يأتي أن سبب بنائه إبطال عبادة الأوثان ، وقد مضت على هذا البيت العصور فصارت رؤيته مذكرة بالله تعالى ، ففيه مزية الأولوية ، ثم فيه مزية مباشرة إبراهيم عليه السلام ببناءه بيده ويد ابنه إسماعيل دون معونة أحد ، فهو لهذا المعنى أعرق في الدلالة على التوحيد وعلى الرسالة معا وهما قطبا إيمان المؤمنين وفي هذه الصفة لا يشاركه غيره .

ثم سن الحج إليه لتجديد هذه الذكرى ولتعميمها في الأمم الأخرى ، فلا جرم أن يكون أولى الموجودات بالاستقبال لمن يريد استحضار جلال الربوبية الحق وما بنيت بيوت الله مثل المسجد الأقصى إلا بعده بقرون طويلة ، فكان هو قبلة المسلمين .

قدمنا آنفا أن شرط استقبال جهة معينة لم يكن من أحكام الشرائع السالفة وكيف يكون كذلك والمسجد الأقصى بنى بعد موسى بما يزيد على أربع مائة سنة وغاية ما كان من استقباله بعد دعوة سليمان أنه استقبال لأجل تحقق قبول الدعاء والصلاة لا لكونه شرطا ، ثم إن اختيار ذلك الهيكل للاستقبال وإن كان دعوة فهي دعوة نبيء لا تكون إلا عن إلهام إلهي فلعل حكمة ذلك حينئذ أن الله أراد تعمير البلد المقدس كما وعد إبراهيم ووعد موسى فأراد زيادة تغافل قلوب الإسرائيليين في التعلق به فبين لهم استقبال الهيكل الإيماني الذي أقامه فيه نبيه سليمان ليكون ذلك المعبود مما يدعو تقوسهم إلى الحرص على بقاء تلك الأفطار بأيديهم .

ويجوز أن يكون قد شرع الله لهم الاستقبال بعد ذلك على السنة الأنبياء بعد سليمان وفيه بعد لأن أنبياءهم لم يأتوا بزيادة على شريعة موسى وإنما أتوا معززين . فشرع الله تعالى

استقبال المسلمين في صلاتهم لجهة معينة تكميل لمعنى الخشوع في صلاة الإسلام فيكون من التكميلات التي ادخرها الله تعالى لهذه الشريعة لتكون تكملة الدين تشريفا لصاحبها صلى الله عليه وسلم ولأتمته إن كان الاحتمال الأول ، فإن كان الثاني فالأمر لنا بالاستقبال لثلاث تكون صلاتنا أضعف استحضاراً لجلال الله تعالى من صلاة غيرنا .

ولذلك اتفق علماؤنا على أن الاستقبال لجهة معينة كان مقارنا لمشروعية الصلاة في الإسلام فإن كان استقباله جهة الكعبة عن اجتهاد من النبي صلى الله عليه وسلم فعلته أنه المسجد الذي عظمه أهل الكتابين والذي لم يداخله إشراك ولا نصبت فيه أصنام فكان ذلك أقرب دليل لاستقبال جهته ممن يريد استحضار وحدانية الله تعالى ، وإن كان استقبال بيت المقدس بوحى من الله تعالى فلعل حكمته تأليف قلوب أهل الكتابين وليظهر بعد ذلك للنبي ولللمسلمين من اتبعهم من أهل الكتاب حقاً ومن اتبعهم نفاقاً لأن الآخرين قد يتبعون الإسلام ظاهراً ويستقبلون في صلاتهم قبلتهم القديمة فلا يرون حرجاً على أنفسهم في ذلك فإذا تغيرت القبلة خافوا من قصدهم لاستدبارها فأظهروا ما كانوا مستبطنيه من الكفر كما أشار له قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول » الآية . ولعل العدول عن الأمر باستقبال الكعبة في صدر الإسلام كان لخضد شوكة مكابرة قريش وطعنهم في الإسلام فإنه لو استقبل مكة لشمخوا بأنوفهم وقالوا هذا بلدنا ونحن أهله واستقباله حنين إليه وندامة على الهجرة منه ، كما قد يكون قوله تعالى « ومن أظلم ممن منع مساجد الله » وقوله « والله المشرق والمغرب » إيماء إليه كما قدمناه ، وعليه ففي تحويل القبلة إلى الكعبة بعد ذلك بشارة للنبي صلى الله عليه وسلم بأن أمر قريش قد أشرف على الزوال وأن وقعة بدر ستكون الفيصل بين المسلمين وبينهم ، ثم أمر الله بتحويل القبلة إلى البيت الذي هو أولى بذلك وإلى جهته للبعيد عنه .

﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ

بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ 144

اعتراض بين جملة ردول وجهك شطر المسجد الحرام وجملة ومن حيث خرجت فول وجهك الآية .

- والأظهر أن المراد بالذين أوتوا الكتاب أحبار اليهود وأحبار النصارى كما روى عن السدّي كما يشر به التعبير عنهم بصلة « أوتوا الكتاب » دون أن يقال وإن أهل الكتاب .

ومعنى كونهم يعلمون أنه الحق أن علمهم بصدق محمد صلى الله عليه وسلم حسب البشارة به في كتبهم يتضمن أن ما جاء به حق .

والأظهر أيضاً أن المراد بالذين أوتوا الكتاب هم الذين لم يزالوا على الكفر ليظهر موقع قوله « وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم » فإن الإخبار عنهم بأنهم يعلمون أنه الحق مع تأكيدهم بمؤكدين ، يقتضى أن ظاهر حالهم إذ أنكروا استقبال الكعبة أنهم أنكروا لاعتقادهم بطلانه وأن المسلمين يظنونهم معتقدين ذلك ، وليظهر موقع قوله وما الله بغافل عما يعملون الذى هو تهديد بالوعيد .

وقد دل التعريف في قوله « أنه الحق » على القصر أى يعلمون أن الاستقبال للكعبة هو الحق دون غيره تبعاً للعلم بنسخ شريعتهم بشريعة الإسلام ، وقيل إنهم كانوا يجدون في كتبهم أن قبلتهم ستبطل ولعل هذا مأخوذ من إنذارات أنبيائهم مثل أرميا وأشعيا المنادية بحراب بيت المقدس فإن استقباله يصير استقبال الشيء المعدوم .

وقوله « وما الله بغافل عما يعملون » قرأه الجمهور بياء الغيبة والضمير للذين أوتوا الكتاب أى عن عملهم بغير ما علموا فالمراد بما يعملون هذا العمل ونحوه من المكابرة والعدا والسفه . وهذا الخبر كناية عن الوعيد بجزائهم عن سوء صنعهم لأن قول القادر ما أنا بغافل عن المجرم تحقيق لعقابه إذ لا يحول بين القادر وبين الجزاء إلا عدم العلم فلذلك كان وعيداً لهم ووعيدهم يستلزم في المقام الخطابى وعداً للمسلمين لدلالته على عظيم منزلتهم فإن الوعيد إنما ترتب على مخالفتهم للمؤمنين فلا جرم أن سيلزم جزاء للمؤمنين على امتثال تغيير القبلة ، ولأن الذى لا يغفل عن عمل أولئك لا يغفل عن عمل هؤلاء فيجازى كلا بما يستحق .

وقرأه ابن عامر وحمة والكسائى وأبو جعفر وروح عن يعقوب بناء الخطاب فهو كناية عن وعد للمسلمين على الامتثال لاستقبال الكعبة .

ويستلزم وعيداً للكافرين على عكس ما تقتضيه القراءة السابقة ؛ وعلى القراءتين فهو تذييل إجمالي ليأخذ كلُّ حظه منه وهو اعتراض بين جملة « وإن الذين أوتوا » وجملة « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتب » الآية .

وفي قوله « ليعلمون » وقوله « عما يعملون » الجناس التام المُحرّف على قراءة الجمهور والجناسُ الناقص المضارع على قراءة ابن عامر ومن وافقه .

﴿ وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ 145

ولئن أتيت عطف على قوله « وإن الذين أوتوا الكتب ليعلمون » ، والمناسبة أنهم يعلمون ولا يعملون فلما أفيد أنهم يعلمون أنه الحق على الوجه المتقدم في إفادته التعريض بأنهم مكابرون ناسبت أن يحقق نقي الطمع في اتباعهم القبلة لدفع توهم أن يطمع السامع باتباعهم لأنهم يعلمون أحقيتها ، فلذا أكدت الجملة الدالة على نقي اتباعهم بالقسم واللام الموطئة ، وبالتعليق على أقصى ما يمكن عادة .

والمراد بالذين أوتوا الكتاب عين المراد من قوله « وإن الذين أوتوا الكتب ليعلمون » على ما تقدم فإن ما يفعله أخبارهم يكون قدوة لعامتهم فإذا لم يتبع أخبارهم قبله الإسلام فأجدرُ بعامتهم أن لا يتبعوها .

ووجه الإظهار في مقام الإضمار هنا الإعلان بمذمتهم حتى تكون هذه الجملة صريحة في تناولهم كما هو الشأن في الإظهار في موقع الإضمار أن يكون المقصود منه زيادة العناية والتمكن في الذهن .

والمرادُ بكل آية آيات متكررة والمراد بالآية الحجة والدليل على أن استقبال الكعبة هو قبلة الحنيفية .

وإطلاق لفظ كل على الكثرة شائع في كلام العرب قال امرؤ القيس :

فِيَاكَ مِنْ لَيْلٍ كَانَ نُجُومُهُ بِكُلِّ مُغَارٍ الْفَتْلُ شُدَّتْ يَبْذُلُ
وأصله مجاز لجعل الكثير من أفراد شيء مشابهها لمجموع عموم أفرادها ، ثم كثر ذلك
حتى ساوى الحقيقة فصار معنى من معانى كل لا يحتاج استعماله إلى قرينة ولا إلى اعتبار
تشبيه العدد الكثير من أفراد الجنس بعموم جميع أفرادها حتى إنه يرد فيما لا يتصور فيه
عموم أفرادها، مثل قوله هنا بكل آية فإن الآيات لا يتصور لها عدد يُحاط به ، ومثله قوله تعالى
« ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ » وقوله « إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ
وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ » وقال النابغة :

بِهَا كُلُّ ذِيَالٍ وَخَفَسَاءَ تَرَعَوِي إِلَى كُلِّ رَجَافٍ مِنَ الرَّمْلِ فَارِدٍ
وتكرر هذا ثلاث مرات في قول عنتره :

جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ بَكْرٍ حُرَّةٍ فَتَرَ كُنَّ كُلُّ قَرَارَةٍ كَالدَّرْهِمِ
سَحًّا وَتَسْكَابًا فَكُلُّ عَشِيَّةٍ يَجْرِي إِلَيْهَا الْمَاءُ لَمْ يَتَصَرَّمِ

وصاحب القاموس قال في مادة كل « وقد جاء استعمال كل بمعنى بعض ضدَّ » فأثبت
الخروج عن معنى الإحاطة ولكنه جازف في قوله بمعنى بعض وكان الأصوب أن يقول
بمعنى كثير .

والمعنى أن إنكارهم أَحَقِّيَّةَ الكعبة بالاستقبال ليس عن شبهة حتى تُزيله الحجة ولكنه
مكابرة وعناد فلا جدوى في إطناب الاحتجاج عليهم .

وإضافة قبلة إلى ضمير الرسول لأنها أخص به لكونها قبلة شرعه ، ولأنه سألها بلسان
الحال .

وإفراد القبلة في قوله وما أنت بتابع قبلتهم مع كونها قبلتين ، إن كان لكل من أهل
الكتاب قبلة معينة ، وأكثر من قبلة إن لم تكن لهم قبلة معينة وكانوا مخيرين في
استقبال الجهات ، فإفراد لفظ قبلتهم على معنى التوزيع لأنه إذا اتبع قبلة إحدى الطائفتين
كان غير متبع قبلة الطائفة الأخرى .

والمقصود من قوله « مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ » إظهار مكابرتهم تأييساً من إيمانهم ، ومن
قوله « وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ » تنزيه النبي وتعريض لهم باليأس من رجوع المؤمنين إلى

استقبال بيت المقدس ، وفي قوله « وما بعضهم بتابع قبلة بعض » تأنيسٌ للنبيء بأنَّ هذا دأبهم وشذشتهم من الخلاف فقديماً خالف بعضهم بعضاً في قبلتهم حتى خالفت النصارى قبلة اليهود مع أن شريعة اليهود هي أصل النصرانية .

وجملة « ولئن اتبعت أهواءهم » معطوفة على جملة « وما أنت بتابع قبلتهم » وما بينهما اعتراض وفائدة هذا العطف بعد الإخبار بأنه لا يتبع قبلتهم زيادة تأكيد الأمر باستقبال الكعبة ، والتحذير من التهاون في ذلك بحيث يفرض على وجه الاحتمال أنه لو اتبع أهواء أهل الكتاب في ذلك لكان كذا وكذا ، ولذلك كان الموقع لأنَّ لها مواقع الشك والفرض في وقوع الشرط .

وقوله « من العلم » بيان لما جاءك أى من بعد الذى جاءك والذى هو العلم فجعل ما أنزل إليه هو العلم كله على وجه المبالغة .

والأهواء جمع هوى وهو الحب البليغ بحيث يقتضى طلب حصول الشيء المحبوب ولو بحصول ضرر لمحصله ، فلذلك غلب إطلاق الهوى على حُبٍّ لا يقتضيه الرشد ولا العقل ومن ثمَّ أطلق على العشق ، وشاع إطلاق الهوى في القرآن على عقيدة الضلال ومن ثمَّ سمَّى علماء الإسلام أهل العقائد المنحرفة بأهل الأهواء .

وقد بولغ في هذا التحذير باشتمال مجموع الشرط والجزاء على عدة مؤكدات أوما إليها صاحب الكشف وفصلها صاحب الكشف إلى عشرة وهي : القسم المدلول عليه باللام ، واللام الموطئة للقسم لأنها تزيد القسم تأكيداً ، وحرف التوكيد في جملة الجزاء ، ولام الابتداء في خبرها ، واسمية الجملة ، وجعل حرف الشرط الحرف الدال على الشك وهو إنَّ المقتضى إنَّ أقلَّ جزءٍ من اتباع أهوائهم كافٍ في الظلم ، والإتيان بإذن الدالة على الجزائية فإنها أكَّدت ربط الجزاء بالشرط ، والإجمال ثم التفصيل في قوله « ما جاءك من العلم » فإنه يدل على الاهتمام والاهتمام بالوابع يؤول إلى تحقيق العقاب على الارتكاب لا تقطاع العذر ، وجعل ما نزل عليه هو نفس العلم .

والتعريف في « الظالمين » الدال على أنه يكون من المهودين بهذا الوصف الذين هو لهم سجية . ولا يخفى أن كل ما يؤول إلى تحقيق الربط بين الجزاء والشرط أو تحقيق سببه

أو تحقيق حصول الجزاء أو تهويل بعض متعلقاته ، كل ذلك يؤكد المقصود من الغرض المسوق لأجله الشرط .

والتعبير بالعلم هنا عن الوحي واليقين الإلهي إعلان بتنويه شأن العلم ولفت لعقول هذه الأمة إليه لما يتكرر من لفظه على أسماعهم .

وقوله « لمن الظالمين » أقوى دلالة على الاتصاف بالظلم من إنك لظالم كما تقدم عند قوله تعالى « قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين » .

والمراد بالظالمين الظالمون أنفسهم وللظلم مراتب دخلت كلها تحت هذا الوصف والسامع يعلم إرجاع كل ضرب من ضروب اتباع أهوائهم إلى ضرب من ضروب ظلم النفس حتى ينتهي إلى عقائدهم الضالة فينتهي ظلمهم أنفسهم إلى الكفر الملقى في خالد العذاب .

قد يقول قائل إن قريباً من هذه الجملة تقدم عند قوله تعالى « قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مآل لك من الله من ولي ولا نصير » فعبّر هنالك باسم الموصول (الذي) وعبر هنا باسم الموصول (ما) ، وقال هنالك « بعد » وقال هنا « من بعد » ، وجعل جزاء الشرط هنالك انتفاء ولي نصير ، وجعل الجزاء هنا أن يكون من الظالمين ، وقد أورد هذا السؤال صاحب دُرّة التنزيل وغرّة التأويل وحاول إبداء خصوصيات تفرق بين ما اختلفت فيه الآيتان ولم يأت بما يشفي ، والذي يرشد إليه كلامه أن تقول إن (الذي) و (ما) وإن كانا مشتركين في أنهما اسما موصول إلا أنهما الأصل في الأسماء الموصولة ، ولما كان العلم الذي جاء النبي صلى الله عليه وسلم في غرض الآية الأولى هو العلم المتعلق بأصل ملة الإسلام ويبطلان ملة اليهود وملة النصارى بعد النسخ ، وبإثبات عناد الفريقين في صحة رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك ابتداء من قوله تعالى « وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه » - إلى قوله - قل إن هدى الله هو الهدى » ، فلا جرم كان العلم الذي جاء في ذلك هو أصرح العلم وأقدمه ، وكان حقيقاً بأن يعبر عنه باسم الموصول الصريح في التعريف .

وأما الآية الثانية التي نحن بصددھا فهي متعلقة بإبطال قبلة اليهود والنصارى ، لأنها مسبوقة ببيان ذلك ابتداء من قوله « سيقول السفهاء من الناس ما ولهم عن قبلتهم التي كانوا عليها » وذلك تشريع فرعي فالتحذير الواقع بعده تحذير من اتباع الفريقين في أمر

القبلة وذلك ليس له أهمية مثل ما للتحذير من اتباع ملتهم بأسرها فلم يكن للعلم الذي جاء النبي في أمر قبلتهم من الأهمية ما للعلم الذي جاءه في بطلان أصول ملتهم ، فلذلك جرى في تعريفه باسم الموصول الملحق بالمعارف وهو (ما) لأنها في الأصل نكرة موصوفة نقلت للموصولية .

وإنما أدخلت (مِنْ) في هذه الآية الثانية على (بَعْد) بقوله « مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ » لأن هذه الآية وقعت بعد الآية الأولى في سورة واحدة وليس بينهما بعيد فصل فكان العلم الذي جاءه فيها مِنْ قوله « مَا تَمِعُوا قِبَلَتَكَ » هو جزئى من عموم العلم الذى جاءه في إبطال جميع ملتهم ، فكان جديرا بأن يُشار إلى كونه جزئيا له بإيراد مِنْ الابتدائية .

﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ 146

جملة معترضة بين جملة « وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ » إلخ ، وبين جملة « وَلِكُلِّ وَجْهَةٍ » إلخ اعتراض استطراد بمناسبة ذكر مطاعن أهل الكتاب في القبلة الإسلامية ، فإن طعنهم كان عن مكابرة مع علمهم بأن القبلة الإسلامية حق كما دلّ عليه قوله « وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ » ، فاستطرد بأن طعنهم في القبلة الإسلامية ماهو إلا من مجموع طعنهم في الإسلام وفي النبي صلى الله عليه وسلم ، والدليل على الاستطراد قوله بعده « وَلِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيُّهَا » ، فقد عاد الكلام إلى استقبال القبلة .

فالضمير المنصوب في « يَعْرِفُونَهُ » لا يعود إلى تحويل القبلة لأنه لو كان كذلك لصارت الجملة تكريرا لمضمون قوله « وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ » ، بل هو عائد إما إلى الرسول وإن لم يسبق ذكر لمعادٍ مناسبٍ لضمير الغيبة، لكنه قد علم من الكلام السابق وتكرر خطابه فيه من قوله « وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا » ، وقوله « قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ » ، وقوله « فَلَنُؤَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً » ، وقوله « فَوَلِّ وَجْهَكَ » فالإتيان بالضمير بطريق الغيبة من الالتفات ، وهو على تقدير مضاف أى يعرفون صدقه ، وإما أن يعود إلى الحق في قوله السابق « لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ » فيشمل

رسالة الرسول وجميع ما جاء به ، وإما إلى العلم في قوله « مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ » .
 والتشبيه في قوله « كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ » تشبيه في جلاء المعرفة وتحقيقها فإن معرفة
 المرء بعلائقه معرفة لا تقبل اللبس ، كما قال زهير :

* فهن ووادى الرس كاليد للقم *

تشبيها لشدة القرب البين .

وخص الأبناء لشدة تعلق الآباء بهم فيكون التلى من رؤيتهم كثيرا فتمكن معرفتهم
 فمعرفة هذا الحق ثابتة لجميع علمائهم .

وعدل عن أن يقال يعلمونه إلى يعرفونه لأن المعرفة تتعلق غالبا بالذوات والأمور
 المحسوسة قال تعالى « تعرف في وجوههم نضرة النعيم » وقال زهير :

* فَلَايَا عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوْهَمِ *

وتقول عرفت فلانا ولا تقول عرفت علم فلان ، إلا إذا أردت أن علمه صار كالشاهد
 عندك ، ولهذا لا يمدى فعل العرفان إلى مفعولين كما تُمدى أفعال الظن والعلم ، ولهذا يوصف
 الله تعالى بصفة العلم فيقال العليم ، ولا يوصف بصفة المعرفة فلا يقال الله يعرف كذا ، فالمعنى
 يعرفون صفات الرسول صلى الله عليه وسلم وعلاماته المذكورة في كتبهم ، ويعرفون الحق
 كالشيء المشاهد . والمراد بقوله الذين « ءَاتَيْنَاهُم الْكِتَابَ » أحبار اليهود والنصارى ولذلك
 عُرِفُوا بأنهم أوتوا الكتاب أى علموا علم التوراة وعلم الإنجيل .

وقوله « وَإِنْ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ » تخصيص لبعض الذين أوتوا
 الكتاب بالعناد في أمر القبلة وفي غيره مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واذم لهم بأنهم
 يكتُمون الحق وهم يعلمونه وهؤلاء مُعْظَم الذين أوتوا الكتاب قبل ابن صوريا وكعب بن
 الأشرف فبقى فريق آخر يعلمون الحق ويعلمون به وهم الذين آمنوا بالنبي عليه الصلاة
 والسلام من اليهود قبل عبد الله بن سلام ، ومن النصارى مثل تميم الدارى ، وصهيب .

أما الذين لا يعلمون الحق فضلا عن أن يكتُموه فلا يعبا بهم في هذا المقام ولم يدخلوا في
 قوله « الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُم الْكِتَابَ » ولا يشملهم قوله « يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ » .

﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ 147

تذييل. جملة « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق » ، على أنه خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا الحق، وحذفُ السند إليه في مثل هذا مما جرى على متابعة الاستعمال في حذف السند إليه بعد جريان ما يدل عليه مثل قولهم بعد ذكر الديار « رُبْعٌ قَوَا » وبعد ذكر المدوح « فتى » ونحو ذلك كما نبه عليه صاحب المفتاح . وقوله « فلا تكونن من الممترين » نهى عن أن يكون من الشاكِّين في ذلك والمقصود من هذا . والتعريف في الحق تعريف الجنس كما في قوله « الحمد لله » وقولهم الكرم في العرب هذا التعريف لجزئ الجملة الظاهر والمقدَّر يفيد قصر الحقيقة على الذي يكتمونه وهو قصر قلب أى لا ما يظهرونه من التكذيب وإظهار أن ذلك مخالف للحق .

والامتراء افتعال من المراء وهو الشك ، والافتعال فيه ليس للمطاوعة ومصدر المرية لا يعرف له فعل مجرد بل هو دائماً بصيغة الافتعال ، والمقصود من خطاب النبي صلى الله عليه وسلم في قوله « ولئن اتبعت » ، وقوله « فلا تكونن من الممترين » تحذير الأمة وهذه عادة القرآن في كل تحذير مُهم ليكون خطاب النبي بمثل ذلك وهو أقرب الخلق إلى الله تعالى وأولاهم بكرامته دليلاً على أن من وقع في مثل ذلك من الأمة قد حقت عليه كلمة العذاب ، وليس له من النجاة باب ، ويجوز أن يكون الخطاب في قوله « من ربك » وقوله « فلا تكونن » خطاباً لغير معيَّن من كل من يصلح لهذا الخطاب .

﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ 148

عطف على جملة « الذين آتيناهم الكتب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ، فهو من تمام الاعتراض ، أو عطف على جملة « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك » مع اعتبار ما استؤنف عنه من الجمل ، ذلك أنه بعد أن لقن الرسول عليه الصلاة والسلام ما يجب به عن قولهم ما ولاهم عن قبلتهم ، وبعد أن بين للمسلمين فضيلة قبلتهم وأنهم على الحق وأبأسهم من ترقب اعتراف اليهود بصحة استقبال الكعبة ، ذيل ذلك

بهذا التذييل الجامع لمعان سامية ، طيًّا لبساط المجادلة مع اليهود في أمر القبلة ، كما يقال في الخطابات « دَعْ هذا » أو « عَدَّ عن هذا » ، والمعنى أن لكل فريق اتجاهها من الفهم والخشية عند طلب الوصول إلى الحق . وهذا الكلام موجه إلى المسلمين أى اتركوا مجادلة أهل الكتاب في أمر القبلة ولا يهمنكم خلافهم فإن خلاف المخالف لا ييناكد حق الحق . وفيه صرف للمسلمين بأن يهتموا بالمقاصد ويعتنوا بإصلاح مجتمعاتهم ، وفي معناه قوله تعالى « لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ » الآية ، ولذلك أعقبه بقوله « فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ » ، فقوله « أينما تكونوا » في معنى التعليل للأمر باستباق الخيرات . فهكذا ترتيب الآية على هذا الأسلوب كترتيب الخطب بذكر مقدمة ومقصد وبيان له وتعليل وتذليل .

و(كل) اسم دال على الإحاطة والشمول ، وهو مبهم يتعين بما يضاف هو إليه فإذا حذف المضاف إليه عوض عنه تنوين كل وهو التنوين المسمى تنوين العوض لأنه يدل على المضاف إليه فهو عوض عنه .

وحذف ما أضيف إليه (كل) هنا لدلالة المقام عليه وتقدير هذا المحذوف (أُمَّة) لأن الكلام كله في اختلاف الأمم في أمر القبلة ، وهذا المضاف إليه المحذوف يقدر بما يدل عليه الكلام من لفظه كما في قوله تعالى « ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللّهِ » أو يقدر بما يدل عليه معنى الكلام المتقدم دون لفظ تقدمه كما في قوله تعالى « وَلِكُلِّ جَمَلْنَا مَوَالِي » في سورة النساء ، ومنه ما في هذه الآية لأن الكلام على تخالف اليهود والنصارى والمسلمين في قبلة الصلاة ، فالتقدير ولكل من المسلمين واليهود والنصارى وجهة ، وقد تقدم نظيره عند قوله تعالى « كُلُّ لَهُ قَنَتُونَ » .

والوجهة حقيقتها البقعة التي يتوجه إليها فهي وزن (فِعْلَةٌ) مؤنث فعل الذي هو بمعنى مفعول مثل ذبح ، ولكونها اسم مكان لم تحذف الواو التي هي فاء الكلمة عند اقتران الاسم بهاء التانيث لأن حذف الواو في مثله إنما يكون في (فِعْلَةٌ) بمعنى المصدر .

وتستعار الوجهة لما يهتم به المرء من الأمور تشبيهاً بالمكان الموجه إليه تشبيهه معقول بحسوس ، ولفظ وجهة في الآية صالح للمعنيين الحقيقي والمجازي فالتعبير به كلام موجه وهو من المحاسن ، وقريب منه قوله « لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا » .

وضمير هو عائد للمضاف إليه (كل) المحذوف .

والمفعول الأول لموليا محذوف إذ التقدير هو موليا نفسه أو وجهه على نحو ما بيناه في قوله تعالى « ما وَلَّاهُمْ عن قبلتهم » والمعنى هو مقبل عليها وملازم لها . وقراءة الجمهور « موليا » بياء بعد اللام وقرأه ابن عامر « هو مَوْلَاهَا » بألف بعد اللام بصيغة ما لم يسم فاعله أى يوليه إياها مول وهو دينه ونظره ، وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد من الوجهة القبلة فاستبقوا أنتم إلى الخير وهو استقبال الكعبة ، وقيل المراد لكل أمة قبلة فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة فالزموا قبلتكم التى هى قبلة إبراهيم فإنكم على الخيرات ، وقيل المراد هيكلكم قبلة فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة فالزموا قبلتكم التى هى قبلة إبراهيم ، فإنكم على الخيرات ، وقيل المراد لكل قوم قبلة فلا يضركم خلافهم وأتركوهم واستبقوا إلى الخيرات إلى الكعبة ، وقيل المراد لكل طائفة من المسلمين جهة من الكعبة سيستقبلونها . ومعانى القرآن تحمل على أجمع الوجوه وأشملها .

وقوله « فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ » تفريع للأمر على ما تقدم أى لما تعددت المقاصد .

فالمنافسة تكون فى مصادفة الحق .

والاستباق افتعال والمراد به السبق وحقه التعدية باللام إلا أنه توسع فيه فعدى بنفسه كقوله تعالى (واستبقا الباب) أو على تضمين استبقوا معنى اغتنموا .

فالمراد من الاستباق هنا المعنى المجازى وهو الحرص على مصادفة الخير والإكثار منه والخيرات جمع خير على غير قياس كما قالوا سرادقات وحمامات .

والمراد عموم الخيرات كلها فإن المبادرة إلى الخير محمودة ومن ذلك المبادرة بالتوبة خشية هادم اللذات وفجأة القوات قال تعالى « سارعوا إلى مغفرة من ربكم » ، « والسُّبِقُونَ السُّبِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فى جَنَّةِ النِّعَمِ » ومن ذلك فضيلة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار قال تعالى « لا يَسْتَوِى منكم من أنفق من قبل الفتح وقتل أولئك أعظمُ درجة من الذين أنفقوا من بعدُ وقتلوا » وقال موسى « وعجلت إليك رب لترضى » .

وقوله « أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا » جملة فى معنى العلة للأمر باستباق الخيرات ولذلك فصلت لأن العلة لا تعطف إذ هى بمنزلة المفعول لأجله ، والمعنى فاستبقوا إلى الخير لتكونوا مع الذين يأتى بهم الله للرفيق الحسن لأن الله يأتى بالناس جميعا خيرا وشرهم

وكان تامة أى فى أى موضع توجدون من مواقع الخير ومواقع السوء . والإتيان بالشىء جلبيه وهو مجاز فى لازم حقيقته فمن ذلك استعماله فى القرب والطاعة .

قال حميد بن ثور يمدح عبد الملك بن مروان :

أَتَاكَ بِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَوَّرَ الْهُدَى وَنُورَ وَإِسْلَامَ عَلَيْكَ دَلِيلَ

أراد سخرنى إليك ، وفى الحديث « اللهم أَهْدِنَا سَبِيلَكَ وَأَتِ بِهَا » أى اهدها وقربها للإسلام ويستعمل فى القدرة على الشىء وفى العلم به كما فى قوله تعالى « إِنَّهَا إِنْ تَكُنْ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ » .

وتجىء أقوال فى تفسير « أينما تكونوا » على حسب الأقوال فى تفسير « ولكل وجهه » بأن يكون المعنى تقبل الله أعمالكم فى استباق الخيرات فإنه المهم ، لا استقبال الجهات أو المعنى إنكم إنما تستقبلون ما يُدْكَرُكُمْ بالله فاسعوا فى مرضاته بالخيرات يَعْلَمُ اللَّهُ ذَلِكَ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ ، أو هو ترهيب أى فى أية جهة يأتى الله بكم فيثيب ويعاقب ، أو هو تحريض على المبادرة بالعمل الصالح أى فأنتم صائرون إلى الله من كل مكان فبادروا بالطاعة قبل الفوت بالموت . إلى غير ذلك من الوجوه . وقوله « إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » تذييل يناسب جميع المعانى المذكورة .

﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ ¹⁴⁹ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَلَيْسَ لَكُنَّ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمِمْ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿ ¹⁵⁰

عطف قوله « ومن حيث خرجت » على قوله « فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ » عطف حكم على حكم من جنسه للإعلام بأن استقبال الكعبة فى الصلاة المفروضة لا تنهاون فى القيام به ولو فى حالة العذر كالسفر ، فالمراد من حيث خرجت من كل مكان خرجت

مسافراً لأن السفر مظنة المشقة في الاهتداء لجهة الكعبة فربما يتوهم متوهم سقوط الاستقبال عنه ، وفي معظم هاته الآية مع قوله « وإنه للحق من ربك » زيادة اهتمام بأمر القبلة يؤكد قوله في الآية السابقة « الحق من ربك » .

وقوله « وما الله بغافل عما تعملون » زيادة تحذير من التساهل في أمر القبلة .
وقوله بعده « ومن حيث خرجت » عطف على الجملة التي قبله ، وأعيد لفظ الجملة السالفة ليعني عليه التعليل بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » .
وقوله « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » عطف على قوله « ومن حيث خرجت » الآية .
والقصد التعميم في هذا الحكم في السفر للمسلمين لئلا يتوهم تخصيصه بالنبي صلى الله عليه وسلم .

وحصل من تكرير معظم الكلمات تأكيد للحكم ليرتب عليه قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة .
وقد تكرر الأمر باستقبال النبي الكعبة ثلاث مرات ، وتكرر الأمر باستقبال المسلمين الكعبة مرتين .

وتكرر أنه الحق ثلاث مرات ، وتكرر تعميم الجهات ثلاث مرات ، والقصد من ذلك كله التنويه بشأن استقبال الكعبة والتحذير من تطرق التساهل في ذلك تقريراً للحق في نفوس المسلمين ، وزيادة في الرد على المنكرين التأكيد ، من زيادة ومن حيث خرجت ، ومن جمل معترضة ، لزيادة التنويه بحكم الاستقبال : وهي جملة « وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون الآيات ، وجملة « وإنه للحق من ربك » وجملة « لئلا يكون للناس عليكم حجة » الآيات ، وفيه إظهار حقيقة الكعبة بذلك لأن الذي يكون على الحق لا يزيد إنكار المنكرين إلا تصميماً ، والتصميم يستدعي إعادة الكلام الدال على ما صُمم عليه لأن الإعادة تدل على التحقق في معنى الكلام .

وقد ذكر في خلال ذلك من بيان فوائد هذا التحويل وما حَفَّ به ، ما يدفع قليل السامة العارضة لسماع التكرار ، فذكر قوله « وإنه للحق من ربك وما الله بغافل الخ » ، وذكر قوله « لئلا يكون للناس الخ » .

والضمير في وإنه للحق من ربك راجع إلى مضمون الجملة وهو حكم التحويل فهو راجع إلى ما يؤخذ من المقام ، فالضمير هنا كالضمير في قوله « الذين آتينهاهم الكتاب يعرفونه . وقرأ الجمهور عما تهللون بثناة فوقية على الخطاب ، وقرأه أبو عمرو بياء الغيبة .

وقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » علة لقوله « فَوَلُّوا » الدال على طلب الفعل وامثاله ، أى شرعت لكم ذلك لندحض حجة الأمم عليكم ، وشأن تعليل صيغ الطلب أن يكون التعليل للطلب باعتبار الإتيان بالفعل المطلوب .

فإن مدلول صيغة الطلب هو إيجاد الفعل أو الترك لا الإعلام بكون الطالب طالباً وإلا لما وجب الامتنال للآمر فيكتفى بحصول سماع الطلب لكن ذلك ليس مقصوداً .

والتعريف في الناس للاستغراق يشمل مشركي مكة فإن من شبهتهم أن يقولوا لا تتبع هذا الدين إذ ليس ملة إبراهيم لأنه استقبل قبله اليهود والنصارى ، وأهل الكتاب ، والحجة أن يقولوا إنَّ محمداً اقتدى بنا واستقبل قبلتنا فكيف يدعونا إلى اتباعه .

ولجميع الناس ممن عداكم حجة عليكم ، أى ليسكون هذا الدين مخالفاً في الاستقبال لكل دين سبقه فلا يدعى أهل دين من الأديان أن الإسلام مقتبس منه .

ولا شك أن ظهور الاستقبال يكون في أمر مشاهد لكل أحد لأن إدراك المخالفة في الأحكام والمقاصد الشرعية والكمالات النفسانية التي فضل بها الإسلام غيره لا يدركه كل أحد بل لا يعلمه إلا الذين أوتوا العلم ، وعلى هذا يكون قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ناظراً إلى قوله وإن الذين أوتوا الكتب ليعلمون أنه الحق ، وقوله « الذين آتينهم الكتب يعرفونه » .

وقد قيل في معنى حجة الناس معانٍ آخر أراها بعيدة .

والحجة في كلام العرب ما يقضد به إثبات المخالف ، بحيث لا يجد منه تفصيا ، ولذلك يقال للذي غلب مخالفه بحجته قد حجّه ، وأما الاحتجاج فهو إتيان المحتج بما يظنه حجة ولو مغالطة يقال احتج ويقال حاج إذا أتى بما يظنه حجة قال تعالى « ألم تر إلى الذي حاجَّ إبراهيم في ربه » ، فالحجة لا تطلق حقيقة إلا على البرهان والدليل الناهض المبكت للمخالف ، وأما إطلاقها على الشبهة فجاز لأنها تورد في صورة الحجة ومنه قوله تعالى « حُجَّتْهُمْ

داحضةٌ عند ربهم» ، وهذا هو فقه اللغة كما أشار إليه الكشف ، وأما ما خالفه من كلام
بعض أهل اللغة فهو من تخليط الإطلاق الحقيقي والمجازي ، وإنما أرادوا التفصي من ورود
الاستثناء وأشكل عليهم الاستثناء لأن المستثنى محكوم عليه بنقيض حكم المستثنى منه عند
قاطبة أهل اللسان والعلماء ، إلا خلافاً لا يلتفت إليه في علم الأصول ، فصار هذا الاستثناء
مقتضياً أن الذين ظلموا لهم عليكم حجة ، فأجاب صاحب الكشف ، بأنه إنما أطلق عليه
حجة لمشايعته للحجة في سياقهم إياه مساق البرهان أي فاستثناء الذين ظلموا يقتضي أنهم
يأتون بحجة أي بما يشبه الحجة ، فحرف إلا يقتضي تقدير لفظ حجة مستعملاً في معناه
المجازي ، وإطلاق اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي ليس ببدع لاسيما مع الإتيان بلفظ يخالف
الأول على أنه قد يجعل الاستثناء منقطعاً بمعنى لكن الذين ظلموا يشغبون عليكم فلا تخشوهم .
وجملة « ولأنتم نعمتي » تعليل ثان لقوله « فولوا وجوهكم شطره » معطوف على قوله
« لئلا يكون للناس عليكم حجة » بذلك الاعتبار الذي بيناه آنفاً وهو أنه تعليل الامتثال
فاللغني أمرتكم بذلك لأنتم نعمتي عليكم باستيفاء أسباب ذلك الإتمام ومنها أن تكون
قبلتكم إلى أفضل بيت بنى لله تعالى ، ومعلوم أن تمام النعمة بامتثال ما أمرنا به وجماع ذلك
الاستقامة وبها دخول الجنة . وقد روى الترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم إتمام النعمة
دخول الجنة ، أي غاية إتمام النعمة علينا دخول الجنة ولم يكن ذلك في تفسير هذه الآية
ولكنه من جملة معناها^(١) فالمراد بالإتمام هنا إعطاء الشيء وإفرا من أول الأمر لا إتمامه
بعد أن كان ناقصاً ، فهو قريب من قوله تعالى « فأتهمن » أي امتثلن امتثالاً تاماً وليس المراد
أنه فعل بمضاهي فعل بعضاً آخر ، فمعنى الآية ولتكون نعمتي نعمة وافرة في كل حال .
وقوله « ولعلكم تهتدون » عطف على « ولأنتم » أي أمرتكم بذلك رجاء امتثالكم
فيحصل الاهتداء منكم إلى الحق .

وحرف لعل في قوله « ولعلكم تهتدون » مجاز في لازم معنى الرجاء وهو قرب ذلك
وتوقعه . ومعنى جعل ذلك القرب علة أن استقبلهم الكعبة مؤذن بأنهم يكونون معتدين في

(١) فإن الحديث عن معاذ قال : مر النبي برجل يقول اللهم إني أسألك تمام نعمتك قال تدري
ما تمام النعمة؟ تمام النعمة دخول الجنة والفوز من النار .

سائر أمورهم لأن المبادئ تدل على الغايات فهو كقوله «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» كما قدمناه وقال حبيب :

إِنَّ الْهَلَالَ إِذَا رَأَيْتَ نَمَاءَهُ أَتَقَنَّتْ أَنْ سَيَصِيرُ بَدْرًا كَامِلًا

﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ 151

تشبيهه للعتين من قوله «لأنهم» وقوله «ولعلكم تهتدون» أى ذلك من نعمتي عليكم كنعمة إرسال محمد صلى الله عليه وسلم ، وجعل الارسال مشبها به لأنه أسبق وأظهر تحقيقاً للمشبه أى أن المبادئ دلت على الغايات وهذا كقوله فى الحديث كما صليت على إبراهيم ونكر رسول للتعظيم ولتجربى عليه الصفات التى كل واحدة منها نعمة خاصة ، فالخطاب فى قوله « فيكم » وما بعده للمؤمنين من المهاجرين والأنصار تذكيراً لهم بنعمة الله عليهم بأن بعث إليهم رسولا بين ظهرانيهم ومن قومهم لأن ذلك أقوى تيسيرا لهدايتهم ، وهذا على نحو دعوة إبراهيم « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم » وقد امتن الله على عموم المؤمنين من العرب وغيرهم بقوله « لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم » أى جنسهم الإنسانى لأن ذلك آنس لهم مما لو كان رسولهم من الملائكة قال تعالى « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا » .

ولذلك علق بفعل أرسلنا حرف في ولم يعلق به حرف إلى كما فى قوله « إنا أرسلنا إليكم رسولا شهدا عليكم » ، لأن ذلك مقام احتجاج وهذا مقام امتنان فناسب أن يذكر ما به تمام المنّة وهى أن جعل رسولهم فيهم ومنهم ، أى هو موجود فى قومهم وهو عربى مثلهم ، والمسلمون يومئذ هم العرب أى الذين يتكلمون باللغة العربية ، فالأمة العربية يومئذ تتكلم بلسان واحد سواء فى ذلك العدنانيون والقحطانيون ومن تبعهم من الأحلاف والموالى مثل سلمان الفارسى وبلال الحبشى وعبد الله بن سلام الإسرائيلى ، إذ نعمة الرسالة فى الإبلان والافهام ، فالرسول يكلمهم بلسانهم فيفهمون جميع مقاصده ، ويدركون إعجاز القرآن ، ويفوزون بمزية

نقل هذا الدين إلى الأمم ، وهذه الزية ينالها كل من تعلم اللسان العربي كغالب الأمم الإسلامية ، وبذلك كان تبليغ الإسلام بواسطة أمة كاملة فيكون نقله متواتراً ، ويسهل انتشاره سريعاً .

والرسول المرسل فهو فعول بمعنى المفعول مثل ذلول ، وسيأتي الكلام عليه من جهة مطابقة موصوفه عند قوله تعالى « فقولوا إنا رسول رب العلمين » في سورة الشعراء .
وقوله « يتلوا عليكم آيتنا » أى يقرأ عليكم القرآن وسماه أولاً آيات باعتبار كون كل كلام منه معجزة ، وسماه ثانياً كتاباً باعتبار كونه كتاب شريعة ، وقد تقدم نظيره آنفاً عند قوله تعالى « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آيتك ويعلمهم الكتب والحكمة » .
وعبر بيتلو لأن نزول القرآن مستمر وقراءة النبي له متوالية وفي كل قراءة يحصل علم بالمعجزة للسامعين .

وقوله « ويزكيكم » إلخ التزكية تطهير النفس مشتقة من الزكاة وهى النماء ، وذلك لأن فى أصل خلقة النفوس كمالات وطهارات تعترضها أرجاس ناشئة عن ضلال أو تضليل ، فتهذيب النفوس وتقويتها يزيدنها من ذلك الخير المودع فيها ، قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، وفى الحديث « بُعثت لأتمم حسن الأخلاق » ، وفى الإرشاد إلى الصلاح والكمال نماء لما أودع الله فى النفوس من الخير فى الفطرة .

وقوله « ويعلمكم الكتب والحكمة » أى يعلمكم الشريعة فالكتاب هنا هو القرآن باعتبار كونه كتاب تشريع لا باعتبار كونه معجزاً ويعلمكم أصول الفضائل ، فالحكمة هى التعاليم المانعة من الوقوع فى الخطأ والفساد ، وتقدم نظيره فى دعوة إبراهيم وسيأتي أيضاً عند قوله تعالى « يؤتى الحكمة من يشاء » فى هذه السورة .

وقدمت جملة « ويزكيكم » على جملة « ويعلمكم الكتب والحكمة » هنا عكس ما فى الآية السابقة فى حكاية قول إبراهيم « يتلوا عليهم آيتك ويعلمهم الكتب والحكمة ويزكيهم » ، لأن المقام هنا للامتنان على المسلمين فقدم فيها ما يفيد معنى المنفعة الحاصلة من تلاوة الآيات عليهم وهى منفعة تزكية نفوسهم اهتماماً بها وبعثاً لها بالحرص على تحصيل

وسائلها وتعجيلا للبشارة بها . فأما في دعوة إبراهيم فقد رتبت الجمل على حسب ترتيب حصول ما تضمنته في الخارج ، مع ما في ذلك التخالف من التفنن .

وقوله « وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ » تعميم لكل ما كان غير شريعة ولا حكمة من معرفة أحوال الأمم وأحوال سياسة الدول وأحوال الآخرة وغير ذلك .

وإنما أعاد قوله « وَيُعَلِّمُكُم » مع صحة الاستغناء عنه بالعطف تنصيصاً على المغايرة لئلا يظن أن « ما لم تكونوا تعلمون » هو الكتاب والحكمة ، وتنصيصاً على أن « ما لم تكونوا » مفعولا لا مبتدأ حتى لا يتقرب السامع خبراً له فيفضل فهمه في ذلك الترتيب ، واعلم أن حرف العطف إذا جيء معه بإعادة عامله كان عاطفه عاملاً على مثله فصار من عطف الجمل لكن العاطف حينئذ أشبه بالموكد للدلول العامل .

﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ 152

الفاء للتفريع عاطفة جملة الأمر بذكر الله وشكره على جمل النعم المتقدمة أي إذ قد أنعمت عليكم بهاته النعم فأننا أمركم بذكرى ، وقوله فاذكروني أذكركم فعلان مشتقان من الذكركم بكسر الدال ومن الذكركم بضمها والكل مأمور به لأننا مأمورون بذكر الله تعالى عند الإقدام على الأفعال لنذكر أوامره ونواهيه قال تعالى « والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم » وعن عمر بن الخطاب أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهييه ، ومأمورون بذكر اسم الله تعالى بالسنتنا في جمل تدل على حمده وتقديسه والدعوة إلى طاعته ونحو ذلك ، وفي الحديث القدسي « وإن ذكرني في ملائكة ذكرته في ملائكة خير منه » والذكر في قوله أذكركم يعني على المعنيين ، ولا بد من تقدير في قوله (اذكروني) على الوجهين لأن الذكر لا يتعلق بذات الله تعالى فالتقدير اذكروا عظمي وصفاتي وثنائي وما ترتب عليها من الأمر والنهي ، أو اذكروا نعمي ومحامدي ، وهو تقدير من دلالة الاقتضاء ، وأما أذكركم فهو مجاز ، أي أعاملكم معاملة من ليس بمفعول عنه بزيادة النعم والنصر والعناية في الدنيا ، وبالثواب ورفع الدرجات في الآخرة ، أو أخلق ما يفهم منه الناس في الملأ الأعلى وفي الأرض فضلكم والرضى عنكم ، نحو قوله كنتم خير أمة ، وحسن مصيركم في الآخرة ، لأن الذكر بمعنييه الحقيقيين مستحيل على الله تعالى . ثم إن تعديته للمفعول أيضاً على طريق دلالة

الاقتضاء إذ ليس المراد تذكر الذوات ولا ذكر أسمائها بل المراد تذكر ما ينفعهم إذا وصل إليهم وذكر فضائلهم .

وقوله واشكروا لي أمر بالشكر الأعم من الذكر من وجه أو مطلقا ، وتعديته للمفعول باللام هو الأفصح وتسمى هذه اللام لام التبليغ ولام التبيين كما قالوا نصح له ونصحه كقوله تعالى (فتعسا لهم) وقول النابغة :

شَكَرْتُ لَكَ النِّعْمَى وَأَنْتَ جَاهِدَا وَعَطَّتْ أَعْرَاضَ الْعَبِيدِ بْنِ عَامِرٍ

وقوله (ولا تكفرون) نهى عن الكفران للنعمة ، والكفران مراتب أعلاها جحد النعمة وإنكارها ثم قصد إخفاءها ، ثم السكوت عن شكرها غفلة وهذا أضعف المراتب وقد يعرض عن غير سوء قصد لكنه تقصير .

قال ابن عرفة « ليس عطف قوله ولا تكفرون بدليل على أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده وذلك لأن الأمر بالشكر مطلق (أى لأن الأمر لا يدل على التكرار فلا عموم له) فيصدق بشكره يوما واحدا فلما قال ولا تكفرون أفاد النهى عن الكفر دائما » اه ، يريد لأن الفعل في سياق النهى يعم ، مثل الفعل في سياق النفي لأن النهى أخو النفي .

¹⁵³ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

¹⁵⁴ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتَ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾

هذه جمل معترضة بين قوله تعالى « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وما اتصل به من تعليله بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » وما عطف عليه من قوله « ولأنتم نعمتي عليكم » إلى قوله « واشكروا لي ولا تكفرون » وحين قوله « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » لأن ذلك وقع تسكمة لدفع المطاعن في شأن تحويل القبلة فله أشد اتصال بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » المتصل بقوله « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » .

وهو اعتراض مُطَنَّبٌ ابتدئ به بإعداد المسلمين لما هم أهله من نصر دين الله شكرا له على ما خولهم من النعم المعدودة في الآيات السالفة من جعلهم أمة وسطا وشهداء على

الناس ، وتفضيلهم بالتوجه إلى استقبال أفضل بقعة ، وتأنيدهم بأنهم على الحق في ذلك ، وأمرهم بالاستخفاف بالظالمين وأن لا يخشوهم ، وتبشيرهم بأنه آثم نعمته عليهم وهداهم ، وامتن عليهم بأنه أرسل فيهم رسولا منهم ، وهداهم إلى الامتثال للأحكام العظيمة كالشكر والذكر ، فإن الشكر والذكر بهما تهيئة النفوس إلى عظيم الأعمال ، من أجل ذلك كاه أمرهم هنا بالصبر والصلاة ، ونبههم إلى أنهما عون للنفس على عظيم الأعمال ، فناسب تعقيبها بها ، وأيضا فإن ما ذكر من قوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » مشعر بأن أناسا متصدون لشغبيهم وتشكيكهم والكيد لهم ، فأمرُوا بالاستعانة عليهم بالصبر والصلاة . وكلها متماسكة متناسبة الانتقال عدا آية « إن الصفا والمروة من شعائر الله » إلى قوله « شاكر عليم » فسيأتى تبییننا لموقعها .

وافتح الكلام بالنداء لأن فيه إشعاراً بخبرٍ مهم عظيم ، فإن شأن الأخبار العظيمة التي تهول المخاطب أن يقدم قبلها ما يهيئ النفس لقبولها لتستأنس بها قبل أن تفجأها . وفي افتتاح هذا الخطاب بالاستعانة بالصبر وإيدان بأنه سيمقب بالندب إلى عمل عظيم وبلوى شديدة ، وذلك تهيئةً للجهد ، ولعله إعداد لغزوة بدر الكبرى ، فإن ابتداء المغازي كان قبيل زمن تحويل القبلة إذ كان تحويل القبلة في رجب أو شعبان من السنة الثانية للهجرة وكانت غزوة بواط والعشيرة وبدر الأولى في ربيع وجمادى من السنة الثانية ولم يكن فيهما قتال ، وكانت بدر الكبرى في رمضان من السنة الثانية فكانت بعد تحويل القبلة بنحو شهرين .

وقد تقدم في تفسير قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » أن ما وقع في حديث البراء بن عازب من قول الراوى أن ناسا قتلوا قبل تحويل القبلة ، أنه توهم من أحد الرواة عن البراء ، فإن أول قتل في سبيل الله وقع في غزوة بدر وهى بعد تحويل القبلة بنحو شهرين ، والأصح ما في حديث الترمذى عن ابن عباس قال لما وجه النبي إلى الكعبة قالوا يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس الحديث فلم يقل « الذين قتلوا » .

فالوجه في تفسير هذه الآية أنها تهيئة للمسلمين للصبر على شدائد الحرب ، وبحبيب للشهادة إليهم .

ولذلك وقع التعبير بالمضارع في قوله « لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » المشعر بأنه أمرٌ مستقبل وهم الذين قتلوا في وقعة بدر بُعيد نزول هذه الآية .

وقد تقدم القول في نظير هذه الآية عند قوله تعالى « واستعينوا بالصبر والصلوة وإنها لكبيرة » الآية إلا أنا نقول هنا إن الله تعالى قال لبني إسرائيل « وإنها لكبيرة » علما منه بضعف عزائمهم عن عظام الأعمال وقال هنالك إلا على الخاشعين ولم يذكر مثل هذا هنا ، وفي هذا إيماء إلى أن المسلمين قد يُسر لهم ما يصعب على غيرهم ، وأنهم الخاشعون الذين استثناهم الله هنا لك ، وزاد هنا فقال « إن الله مع الصّابرين » فبشّرهم بأنهم ممن يمثل هذا الأمر ويُعدّ لذلك في زمرة الصّابرين .

وقوله « إن الله مع الصّابرين » تذييل في معنى التعليل أى اصبروا ليكون الله معكم لأنه مع الصّابرين .

وقوله « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء » عطف النهي على الأمر قبله لمناسبة التعرض للغزو مما يتوقع معه القتل في سبيل الله ، فلما أمروا بالصبر عرفوا أن الموت في سبيل الله أقوى ما يصبرون عليه ، ولكن نبه مع ذلك على أن هذا الصبر ينقلب شكرا عندما يرى الشهيد كرامته بعد الشهادة ، وعند ما يوقن ذووه بمصيره من الحياة الأبدية ، فقوله « ولا تقولوا » نهى عن القول الناشئ عن اعتقاد ، ذلك لأن الإنسان لا يقول إلا ما يعتقد فالمعنى ولا تعتقدوا ، والظاهر أن هذا تكميل لقوله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » كما تقدم من حديث البراء فإنه قال قُتل أناس قبل تحويل القبلة ، فأعقب قوله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » بأن فضيلة شهادتهم غير منقوصة .

وارتفع أموات على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى لا تقولوا هم أموات .

وبل للإضراب الإبطالى إبطالا لضمون النهي عن قوله ، والتقدير بل هم أحياء ، وليس المعنى بل قولوا هم أحياء لأن المراد إخبار مخاطبين هذا الخبر العظيم ، فقوله « أحياء » هو خبر مبتدأ محذوف وهو كلام مستأنف بعد بل الإضرابية .

وإنما قال « ولكن لا تشعرون » للإشارة إلى أنها حياة غير جسمية ولا مادية

بل حياة روحية ، لكنها زائدة على مطلق حياة الأرواح ، فإن للأرواح كلها حياة وهي عدم الاضمحلال وقبول التجسد في الحشر مع إحساس ما بكونها آيلة إلى نعيم أو جحيم ، وأما حياة الذين قتلوا في سبيل الله فهي حياة مشتملة على إدراكات التنعم بلذات الجنة والعوالم العلوية والانكشافات الكاملة ، ولذلك ورد في الحديث إن أرواح الشهداء تجعل في حواصل طيور خضر ترعى من ثمر الجنة وتشرب من مائها .

والحكمة في ذلك أن اتصال اللذات بالأرواح متوقف على توسط الحواس الجسمانية ، فلما انفصلت الروح عن الجسد عُوِّضت جسداً مناسباً للجنة ليكون وسيلة لنعيمها .

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ
وَالثَّمَرَاتِ﴾

عطف « لنبلونكم » على قوله « استعينوا بالصبر والصلوة » عطف المقصد على المقدمة كما أشرنا إليه قبل ، ولك أن تجعل قوله « ولنبلونكم » عطفاً على قوله « ولأنهم نعمت عليكم » الآيات ليُعلم المسلمين أن تمام النعمة ومنزلة الكرامة عند الله لا يحول بينهم وبين لحاق المصائب الدنيوية المرتبطة بأسبابها ، وأن تلك المصائب مظهر لثباتهم على الإيمان ومحبة الله تعالى والتسليم لقضائه فينالون بذلك بهجة تقوسهم بما أصابهم في مرضاة الله ويزدادون به رفعة وزكاء ، ويزدادون يقيناً بأن اتباعهم لهذا الدين لم يكن لنوال حُظوظ في الدنيا ، وينجر لهم من ذلك ثواب ، ولذلك جاء بعده « وبشر الصّبرين » وجعل قوله « يَسْأَلُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ » الآية بين هذين المتعاطفين ليكون نصيحة لمعالج الأمرين تمام النعمة والهدى والابتلاء ، ثم أعيد عليه ما يصير الجميع خبراً بقوله « وبشر الصّبرين » .

وجيء بكلمة شيء تهويناً للخبر المفجع ، وإشارة إلى الفرق بين هذا الابتلاء وبين الجوع والخوف اللذين سلطهما الله على بعض الأمم عقوبة ، كما في قوله « فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون » ولذلك جاء هنا بكلمة شيء وجاء هنا لك بما يدل على الملابسة والتمكن ، وهو أن استعار لها اللباس الملازم لللبس ، لأن كلمة شيء من أسماء الأجناس

العالية العامة، فإذا أضيفت إلى اسم جنس أو بينت به علم أن التكلم مازاد كلمة شيء قبل اسم ذلك الجنس إلا لقصد التقليل لأن الاختصار على اسم الجنس الذي ذكره التكلم بعدها لو شاء التكلم لأغنى غناءها، فما ذكر كلمة شيء إلا والقصد أن يدل على أن تنكير اسم الجنس ليس للتعظيم ولا للتنويع، فبقى له الدلالة على التحقير وهذا كقول السري مخاطباً لأبي إسحاق الصابي :

فشيئاً من دمِ العنقورِ دِ أجعله مكان دمي^(١)

فقول الله تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » عدول عن أن يقول بخوف وجوع أما لو ذكر لفظ شيء مع غير اسم جنس كما إذا أتبع بوصف أو لم يتبع أو أضيف لغير اسم جنس فهو حينئذ يدل على مطلق التنويع نحو قول قحيط العجلي :

* فلا تطمع أبيت اللعن فيها ومنعكها بشيء يستطاع *

فقد فسر المرزوقي وغيره بأن معنى شيء بمعنى من المعاني من غلبة أو معازة أو فداء أو نحو ذلك اهـ .

وقد يكون بيان هذه الكلمة محذوفاً لدلالة المقام ، كقوله تعالى « فن عفني له من أخيه شيء » فهو الدية على بعض التفاسير أو هو العفو على تفسير آخر، وقول عمر بن أبي ربيعة :

ومن مالي عينيه من شيء غيره إذا راح نحو الجمرّة البيض كالدمي
أي من محاسن امرأة غير امرأته .

وقول أبي حية النميري :

إذا ماتقاضي المرء يومٌ وليلة تقاضاه شيء لا يملّ التقاضيا

أي شيء من الزمان ، ومن ذلك قوله تعالى « لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً » أي من الغناء .

(١) قبل هذا البيت قوله :

أباً إسحاق يا سكني ألودُ به ومعتصمي

أرقتُ دمي وأعوزني سليل الكرم والكرم

يريد أنه احتجم ورام شرب قليل من الخمر ليعتاض به عما ضاع من دمه في زعمه .

وَكَانَ مِرَاعَاةَ هَذَيْنِ الِاسْتِعْمَالَيْنِ فِي كَلِمَةِ شَيْءٍ هُوَ الَّذِي دَعَا الشَّيْخَ عَبْدَ الْقَاهِرِ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ إِلَى الْحُكْمِ بِحَسَنٍ وَقَعَ كَلِمَةُ شَيْءٍ فِي بَيْتِ ابْنِ أَبِي رِييْعَةَ وَبَيْتِ أَبِي حَيَّةِ النَّمِيرِيِّ، وَبَقِلَّتْهَا وَتَضَاوُهَا فِي قَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ:

لَوْ الْفَلَكَ الدَّوَّارُ أَبْغَضْتَ سَعْيَهُ لَمَوْقَهُ شَيْءٌ عَنِ الدَّوَّرَانِ
لأنها في بيت أبي الطيب لا يتعلق بها معنى التقليل كما هو ظاهر ولا التنويع لقلة جدوى التنويع هنا إذ لا يجمل أحد أن معوَّقَ الفلك لا بد أن يكون شيئاً .

والمراد بالخوف والجوع وما عطف عليهما معانيها المتبادرة وهي ما أصاب المسلمين من القلة وتآلب المشركين عليهم بعد الهجرة ، كما وقع في يوم الأحزاب إذ جاءوهم من فوقهم ومن أسفل منهم « وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر » وأما الجوع فكما أصابهم من قلة الأزواد في بعض الغزوات ، ونقص الأموال ما ينشأ عن قلة العناية بنخيلهم في خروجهم إلى الغزو ، ونقص الأنفس يكون بقلة الولادة لبعدهم عن نسائهم كما قال النابغة :

شعب العلافيات بين فروعهم والمحصنات عواذب الأطهار
وكما قال الأعشى يمدح هوزة بن علي صاحب اليمامة ، بكثرة غزواته :

أفي كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزيز عرائكا
مورثة مالا وفي الجدر رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائك

وكذلك نقص الأنفس بالاستشهاد في سبيل الله ، وما يصيبهم في خلال ذلك وفيما بعده من مصائب ترجع إلى هاته الأمور .

والكلام على الأموال يأتي عند قوله تعالى « ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » في هذه السورة ، وعند قوله « إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم » في سورة آل عمران

﴿ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾ ¹⁵⁵ أَوَلَيْكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأَوَلَيْكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ¹⁵⁶

جملة « وبشر الصَّابِرِينَ » معطوفة على « ولنبلونكم » ، والخطاب للرسول عليه السلام بمناسبة أنه ممن شمله قوله « ولنبلونكم » وهو عطف إنشاء على خبر ولا ضير فيه عند من تحقق أساليب العرب ورأى في كلامهم كثرة عطف الخبر على الإنشاء وعكسه .

وأفيد مضمون الجملة الذي هو حصول الصلوات والرحمة والهدى للصابرين بطريقة التبشير على لسان الرسول تكرّماً لشأنه ، وزيادة في تعلق المؤمنين به بحيث تحصل خيراتهم بواسطته ، فذلك كان من لطائف القرآن إسنادُ البلوى إلى الله بدون واسطة الرسول ، وإسنادُ البشارة بالخير الآتي من قِبَل الله إلى الرسول .

والكلام على الصبر وفضائله تقدم في قوله تعالى « واستعينوا بالصَّبْر والصلوة » .

ووصفُ الصابرين بأنهم « الذين إذا أصَابَتْهم مصيبة قالوا » إلخ لإفادة أن صبرهم أكمل الصبر إذ هو صبر مقترن ببصيرة في أمر الله تعالى إذ يعلمون عند المصيبة أنهم مِلْكُ الله تعالى يتصرف فيهم كيف يشاء فلا يجزعون مما يأتهم ، ويعلمون أنهم صائرون إليه فيثيبهم على ذلك ، فالمراد من القول هنا القول المطابق للاعتقاد إذ الكلام إنما وُضع للصدق ، وإنما يكون ذلك القول معتبراً إذا كان تعبيراً عما في الضمير فليس لمن قال هاته الكلمات بدون اعتقاد لها فضل وإنما هو كالذي ينطق بما لا يسمع ، وقد علّمهم الله هذه الكلمة الجامعة لتكون شعارهم عند المصيبة ، لأن الاعتقاد يقوى بالتصريح لأن استحضار النفس للمدركات المعنوية ضعيف يحتاج إلى التقوية بشيء من الحسّ ، ولأن في تصريحهم بذلك إعلاناً لهذا الاعتقاد وتعلماً له للناس . والمصيبة يأتى الكلام عليها عند قوله تعالى « فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مصيبة قال قد أنعم الله علىّ » في سورة النساء .

والتوكيد بأن في قولهم « إنا لله » لأن المقام مقام اهتمام ، ولأنه ينزل المصائب فيه منزلة المنكر كونه مِلْكاً لله تعالى وعبداً له إذ تنسيه المصيبة ذلك ويحول هولها بينه وبين رشده . واللام فيه للملك .

والإتيان باسم الإشارة في قوله « أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ من ربهم » للتنبيه على أن المشار إليه هو ذلك الموصوف بجميع الصفات السابقة على اسم الإشارة ، وأن الحكم الذي يرد بعد اسم الإشارة مترتب على تلك الأوصاف مثل « أُوْلَئِكَ على هدى من ربهم » وهذا بيان لجزء صبرهم . والصلوات هنا مجاز في التزيكات والمغفرات ولذلك عطف عليها الرحمة التي هي من معاني الصلاة مجازاً في مثل قوله تعالى « إِنْ الله وَمَلَائِكَتُهُ يصلون على النبي » .

وحقيقة الصلاة في كلام العرب أنها أقوال تنبئ عن محبة الخير لأحد ، ولذلك كان

أشهر معانيها هو الدعاء وقد تقدم ذلك في قوله تعالى « وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ » ولأجل ذلك كان إسناد هذا الفعل لمن لا يُطلب الخير إلا منه متعيناً للمجاز في لازم المعنى وهو حصول الخير ، فكانت الصلاة إذا أسندت إلى الله أو أضيفت إليه دالة على الرحمة وإيصال ما به النفع من رحمة أو مغفرة أو تزكية .

وقوله « وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ » بيان لفضيلة صفتهم إذ اهتدوا لما هو حق كل عبد عارف فلم تزعمهم المصائب ولم تكن لهم حاجبا عن التحقق في مقام الصبر ، لعلمهم أن الحياة لا تخلو من الأكدار ، وأما الذين لم يهتدوا فهم يجعلون المصائب سبباً في اعتراضهم على الله أو كفرهم به أو قول مالا يليق أو شكهم في صحة ما هم عليه من الإسلام ، يقولون لو كان هذا هو الدين المرضى لله لما لحقنا عذاب ومصيبة ، وهذا شأن أهل الضلال الذين حذرنا الله أمرهم بقوله « وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ » وقال في المنافقين « وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ » ، والقول الفصل أن جزاء الأعمال يظهر في الآخرة ، وأما مصائب الدنيا فمسببة عن أسباب دنيوية ، تعرض لعروض سببها ، وقد يجعل الله سبب المصيبة عقوبة لعبده في الدنيا على سوء أدب أو نحوه للتخفيف عنه من عذاب الآخرة ، وقد تكون لرفع درجات النفس ، ولها أحوال ودقائق لا يعلمها إلا الله تعالى وقد يطلع عليها العبد إذا راقب نفسه وحاسبها ، والله تعالى في الحالين لطف ونكاية يظهر أثر أحدهما للعارفين .

﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴾ 158

هذا كلام وقع معترضا بين حاجة أهل الكتاب والمشركين في أمر القبلة ، نزل هذا بسبب تردد واضطراب بين المسلمين في أمر السعي بين الصفا والمروة وذلك عام حجة الوداع ، كما جاء في حديث عائشة الآتي ، فهذه الآية نزلت بعد الآيات التي قبلها وبعد الآيات التي نقرؤها بعدها ، لأن الحج لم يكن قد فرض ، وهي من الآيات التي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بإلحاقها ببعض السور التي نزلت قبل نزولها بمدة ، والمناسبة بينها وبين ما قبلها هو أن العدول عن السعي بين الصفا والمروة يشبه فعل من عبر عنهم بالسفهاء من القبلة وإنكار

العدول عن استقبال بيت المقدس ، فوقع هذه الآية بعد إلحاقها بهذا المكان موقع الاعتراض في أثناء الاعتراض ، فقد كان السعى بين الصفا والمروة من أعمال الحج من زمن إبراهيم عليه السلام تذكيراً بنعمة الله على هاجر وابنها إسماعيل إذ أنقذه الله من العطش كما في حديث البخاري في كتاب بدء الخلق: عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أن هاجر أم إسماعيل لما تركها إبراهيم بموضع مكة ومعها ابنها وهو رضيع وترك لها جراباً من تمر وسقاء فيه ماء ، فلما نفذ ما في السقاء عطشت وعطش ابنها وجعلت تنظر إليه يتلوى فانطلقت كراهية أن تنظر إليه فوجدت الصفا أقرب جبل يليها فقامت عليه ثم استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحدا فلم تر أحدا فهبطت من الصفا وأتت المروة فقامت عليها فنظرت هل ترى أحدا فلم تر أحدا ففعلت ذلك سبع مرات ، قال ابن عباس فقال النبي صلى الله عليه وسلم : فلذلك سعى الناس بينهما ، فسمعت صوتاً فقالت في نفسها صه ثم تسمعت فسمعت أيضاً فقالت قد أسمعت إن كان عندك غوث ، فإذا هي بالملك عند موضع زمزم فبحث بمقبه حتى ظهر الماء فشربت وأرضعت ولدها ، فيحتمل أن إبراهيم سعى بين الصفا والمروة تذكراً لشكر النعمة وأمر به إسماعيل ، ويحتمل أن إسماعيل ألحقه بأفعال الحج ، أو أن من جاء من أبنائه فعمل ذلك فتقرر في الشعائر عند قريش لا محالة .

وقد كان حوالى الكعبة في الجاهلية حجران كانا من جملة الأصنام التي جاء بها عمرو ابن لحي إلى مكة فعبدها العرب إحداهما يسمى إسافاً والآخر يسمى نائلة ، كان أحدهما موضوعاً قرب جدار الكعبة والآخر موضوعاً قرب زمزم ، ثم نقلوا الذي قرب الكعبة إلى جهة زمزم ، وكان العرب يذبحون لهما ، فلما جدّد عبد المطلب احتفار زمزم بعد أن دثرتها جرهم حين خروجهم من مكة وبنى سقاية زمزم نقل ذينك الصنمين فوضع إسافاً على الصفا ونائلة على المروة ، وجعل المشركون بعد ذلك أصناماً صغيرة وتماثيل بين الجبلين في طريق السعى ، فتوهم العرب الذين جاءوا من بعد ذلك أن السعى بين الصفا والمروة طواف بالصنمين ، وكانت الأوس والخزرج وغسان يعبدون مناة وهو صنم بالمسئل قرب قديد فكانوا لا يسمعون بين الصفا والمروة تحرجاً من أن يطوفوا بغير صنمهم ، في البخاري فيما علّقه عن معمر إلى عائشة قالت كان رجال من الأنصار ممن كان يهل لمناة قالوا يا بني الله كُنَّا لا نطوف بين الصفا والمروة تعظيماً لمناة .

فلما فتحت مكة وأزيلت الأصنام وأبيح الطواف بالبيت وحج المسلمون مع أبي بكر وسعت قريش بين الصفا والمروة تخرج الأنصار من السعى بين الصفا والمروة وسأل جمع منهم النبي صلى الله عليه وسلم هل علينا من حرج أن نطوف بين الصفا والمروة فأنزل الله هذه الآية .

وقد روى مالك رحمه الله في الموطأ عن هشام بن عمرو عن أبيه عمرو بن الزبير قال قلت لعائشة وأنا يومئذ حديث السن رأيت قول الله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، فما على الرجل شيء أن لا يطوف بهما فقالت عائشة كلاً لو كان كما تقول لكنت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، إنما أنزل هاته الآية في الأنصار كانوا يهلون لمناة وكانت مناة حذوق قديد وكانوا يتخرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك فأنزل الله إن الصفا والمروة الآية .

وفي البخاري عن أنس كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية فلما جاء الإسلام أمسكنا عنهما فأنزل الله إن الصفا والمروة ، وفيه كلام معمر المتقدم أنهم كانوا في الجاهلية لا يطوفون بين الصفا والمروة تعظيماً لمناة .

فتأكيد الجملة يان لأن المخاطبين مترددون في كونهما من شعائر الله وهم أميل إلى اعتقاد أن السعى بينهما من أحوال الجاهلية ، وفي أسباب النزول للواحد أن سؤالهم كان عام حجة الوداع ، وبذلك كله يظهر أن هذه الآية نزلت بعد نزول آية تحويل القبلة بسنين فوضعها في هذا الموضع لمراعاة المناسبة مع الآيات الواردة في اضطراب الفرق في أمر القبلة والناسك .

والصفا والمروة اسمان لجبيلين متقابلين فأما الصفا فهو رأس نهاية جبل أبي قبيس ، وأما المروة فرأس هو منتهى جبل قُعَيْقَمَان . وسُمي الصفا لأن حجارته من الصفا وهو الحجر الأملس الصلب ، وسميت المروة مروة لأن حجارته من المرو وهي الحجارة البيضاء اللينة التي توري النار ويذبح بها لأن شذرها يخرج قطعاً محددة الأطراف وهي تضرب بحجارة من الصفا فتتشقق قال أبو ذؤيب :

حتى كأني للحواريث مروة بصفا المشقر^(١) كل يوم تفرع

(١) المشقر كعظم جبل باليمن تتخذ من حجارته فؤوس تكسر الحجارة لصلابتها .

وكان الله تعالى لطف بأهل بمكة فجعل لهم جبلا من المروة للانتفاع به في اقتداحهم وفي ذبائحهم ، وجعل قبالة الصفا للانتفاع به في بنائهم .

والصفا والمروة بقرب المسجد الحرام وبينهما مسافة سبعمائة وسبعين ذراعا وطريق السعى بينهما يمر حذو جدار المسجد الحرام ، والصفا قريب من باب يسمى باب الصفا من أبواب المسجد الحرام ويصعد الساعي إلى الصفا والمروة بمثل المدرجة ، والشعائر جمع شعيرة بفتح الشين وشعارة بكسر الشين بمعنى العلامة مشتق من شعر إذا علم وفطن ، وهي فعيلة بمعنى مفعولة أى معلم بها ومنه قولهم أشعر البعير إذا جعل له سمة في سنامه بأنه معد للهدى . فالشعائر ما جعل علامة على أداء عمل من عمل الحج والعمرة وهي المواضع العظيمة مثل المواقيت التي يقع عندها الإحرام ، ومنها الكعبة والمسجد الحرام والمقام والصفا والمروة وعرفة والشعر الحرام بمزدلفة ومنى والجمار .

ومعنى وصف الصفا والمروة بأنهما من شعائر الله أن الله جعلهما علامتين على مكان عبادة كتسمية مواقيت الحج مواقيت فوصفهما بذلك تصريح بأن السعى بينهما عبادة إذ لا تتعلق بهما عبادة جعل علامة عليها غير السعى بينهما ، وإضافتهما إلى الله لأنهما علامتان على عبادته أو لأنه جعلهما كذلك .

وقوله « فمن حج البيت » تفريع على كونهما من شعائر الله ، وأن السعى بينهما في الحج والعمرة من الناسك فلا يريه ما حصل فيهما من صنْع الجاهلية لأن الشيء المقدس لا يزيل تقدسه ما يحف به من سوء العوارض ، ولذلك نبه بقوله فلا جناح على نفي ما اختلج في نفوسهم بعد الإسلام كما في حديث عمروة عن عائشة رضي الله عنها .

والجناح بضم الجيم الإثم مشتق من جنح إذا مال لأن الإثم يميل به المرء عن طريق الخير ، فاعتبروا فيه الليل عن الخير عكس اعتبارهم في حنف أنه ميل عن الشر إلى الخير .

والحج اسم في اللغة للقصد وفي العرف غلب على قصد البيت الحرام الذي بمكة لعبادة الله تعالى فيه بالطواف والوقوف بعرفة والإحرام ولذلك صار بالإطلاق حقيقة عرفية في هذا المعنى جنسا بالغلبة كالعلم بالغلبة ولذلك قال في الكشف وهما (أى الحج والعمرة) في المعاني كالنجم والبيت في الذوات ، فلا يحتاج إلى ذكر مضاف إليه إلا في مقام الاعتناء بالتنصيص ولذلك ورد في القرآن مقطوعا عن الإضافة نحو « الحج أشهر معلومات » إلى قوله

« ولا جدال في الحج » ، وورد مضافاً في قوله « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » لأنه مقام ابتداء تشريع فهو مقام بيان وإطناب . وفعل حَجَّ بمعنى قصد لم ينقطع عن الإطلاق على القصد في كلام العرب فلذلك كان ذكر المفعول لزيادة البيان .

وأما صحة قولك حج فلان وقوله صلى الله عليه وسلم «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ مُحْجُوا» بدون ذكر المفعول فذلك حذفٌ للتعويل على القرينة فغلبة إطلاق الفعل على قصد البيت أقل من غلبة إطلاق اسم الحج على ذلك القصد .

والعمرة اسم لزيارة البيت الحرام في غير وقت الحج أو في وقته بدون حضور عرفة فالعمرة بالنسبة إلى الحج مثل صلاة الفذ بالنسبة لصلاة الجمعة ، وهي بصيغة الاسم علم الغلبة على زيارة الكعبة ، وفعلها غلب على تلك الزيارة تبعاً لغلبة الاسم فساواها فيها ولذلك لم يذكر المفعول هنا ولم يسمع .

والغلبة على كل حال لا تمنع من الإطلاق الآخر نادراً .

وتنق الجناح عن الذي يطوف بين الصفا والمروة لا يدل على أكثر من كونه غير منهي عنه فيصدق بالمباح والمندوب ، والواجب والرُّكن ، لأن المأذون فيه يصدق بجميع المذكورات فيحتاج في إثبات حكمه إلى دليل آخر ولذلك قالت عائشة لعروة لو كان كما تقول لقال فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، قال ابن العربي في أحكام القرآن إن قول القائل لا جناح عليك أن تفعل إباحة للفعل وقوله لا جناح عليك أن لا تفعل إباحة لترك الفعل فلم يأت هذا اللفظ لإباحة ترك الطواف ولا فيه دليل عليه وإنما جاء لإفادة إباحة الطواف لمن كان تخرج منه في الجاهلية أو بمن كان يطوف به في الجاهلية قصداً للأصنام التي كانت فيه اهـ .

ومرادُه أنَّ لا جناح عليك أن تفعل نص في نفي الإثم عن الفاعل وهو صادق بالإباحة والندب والوجوب فهو في واحد منها مجمل ، بخلاف لا جناح عليك أن لا تفعل فهو نص في نفي الإثم التالي وهو صادق بحرمة الفعل وكراهيته فهو في أحدهما مجمل ، نعم إن التصدي للإخبار بنفي الإثم عن فاعل شيء يبدو منه أن ذلك الفعل مظنة لأن يكون ممنوعاً هذا عرف استعمال الكلام ، فقولك لا جناح عليك في فعل كذا ظاهر في الإباحة بمعنى استواء الوجهين دون الندب والوجوب إذ لا يعتمد أحد إلى واجب أو فرض أو مندوب

فيقول فيه إنه لا جناح عليكم في فعله ، فمن أجل ذلك فهم عروة بن الزبير من الآية عدم فرضية السعي ، ولقد أصاب فهما من حيث استعمال اللغة لأنه من أهل اللسان ، غير أن هنا سببا دعا للتعبير بنفي الإثم عن الساعي وهو ظن كثير من المسلمين أن في ذلك إثما ، فصار الداعي لنفي الإثم عن الساعي هو مقابلة الظن بما يدل على تقيضه مع العلم بانتفاء احتمال قصد الإباحة بمعنى استواء الطرفين بما هو معلوم من أوامر الشريعة اللاحقة بنزول الآية أو السابقة لها ، ولهذا قال عروة فيما رواه وأنا يومئذ حديث السن يريد أنه لا علم له بالسنن وأسباب النزول ، وليس مراده من حداثة سنه جهله باللغة لأن اللغة يستوى في إدراك مفاداتها الحديث والكبير ، ولهذا أيضا قالت له عائشة بئسما قلت يا ابن أختي تريد ذم كلامه من جهة ما أداه إليه من سوء فهم مقصد القرآن لو دام على فهمه ذلك ، على عادتهم في الصراحة في قول الحق ، فصار ظاهر الآية بحسب المتعارف مؤولا بمعرفة سبب التصدي لنفي الإثم عن الطائف بين الصفا والمروة .

فالجناح المنفي في الآية جناح عَرَضَ للسمى بين الصفا والمروة في وقت نصب إساف ونائلة عليهما وليس لذات السعي ، فلما زال سببه زال الجناح كما في قوله تعالى « فلا جناح عليهما أن يُصْلِحَا بينهما صلحا والصلح خير » فنفي الجناح عن التصالح وأثبت له أنه خير فالجناح المنفي عن الصلح ما عَرَضَ قبله من أسباب النشوز والإعراض ، ومثله قوله « فمن خاف من موصٍ جَنَفًا أو إثمًا فأصلحَ بينهم فلا إثم عليه » مع أن الإصلاح بينهم مرغّب فيه وإثما المراد لا إثم عليه فيما نقص من حق أحد الجانبين وهو إثم عارض .

والآية تدل على وجوب السعي بين الصفا والمروة بالإخبار عنهما بأنهما من شعائر الله فلاجل هذا اختلفت المذاهب في حكم السعي فذهب مالك رحمه الله في أشهر الروايتين عنه إلى أنه فرض من أركان الحج وهو قول الشافعي وأحمد والجمهور ، ووجهه أنه من أفعال الحج وقد اهتم به النبي صلى الله عليه وسلم وبادر إليه كما في حديث الصحيحين والموطأ فلما تردد فعله بين السنية والفرضية قال مالك بأنه فرض قضاء لحق الاحتياط ولأنه فعل بسائر البدن من خصائص الحج ليس له مثيل مفروض فيقاس على الوقوف وطواف الإفاضة والإحرام ، بخلاف ركعتي الطواف فإنهما فعل ليس من خصائص الحج لأنه صلاة ، وبخلاف ترك لبس المخيط فإنه ترك ، وبخلاف رمي الجمار فإنه فعل بعضو وهو اليد . وقولي ليس له مثيل مفروض

لإخراج طواف القدوم فإنه وإن كان فعلاً بجميع البدن إلا أنه له مثيل مفروض وهو الإفاضة فأعني عن جعله فرضاً ، ولقوله في الحديث : اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي ، والأمر ظاهر في الوجوب ، والأصل أن الفرض والواجب مترادفان عندنا لا في الحج ، فالواجب دون الفرض لكن الوجوب الذي هو مدلول الأمر مساوٍ للفرض .

وذهب أبو حنيفة إلى أنه واجب ينجر بالنسك واحتج الحنفية لذلك بأنه لم يثبت بدليل قطعي في الدلالة فلا يكون فرضاً بل واجباً لأن الآية قطعية التين فقط والحديث ظني فيهما ، والجواب أن مجموع الظواهر من القول والفعل يدل على الفرضية وإلا فالوقوف بعرفة لا دليل على فرضيته وكذلك الإحرام متى ثبت هذا النوع المسمى عندهم بالفرض ، وذهب جماعة من السلف إلى أنه سنة .

وقوله « ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم » تذييل لما أفادته الآية من الحث على السعي بين الصفا والمروة بمفاد قوله « من شعائر الله » ، والمقصد من هذا التذييل الإتيان بحكم كلي في أفعال الخيرات كلها من فرائض ونوافل أو نوافل فقط فليس المقصود من « خيراً » خصوص السعي لأن خيراً نكراً في سياق الشرط فهي عامة ولهذا عطفت الجملة بالواو دون الفاء لئلا يكون الخير قاصراً على الطواف بين الصفا والمروة بخلاف قوله تعالى في آية الصيام في قوله « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له » لأنه أريد هنالك بيان أن الصوم مع وجود الرخصة في الفطر أفضل من تركه أو أن الزيادة على إطعام مسكين أفضل من الاقتصار عليه كما سيأتي .

وتطوع يطلق بمعنى فعل طاعة وتكليفها ، ويطلق مطاوع طوعه أي جعله مطيعاً فيدل على معنى التبرع غالباً لأن التبرع زائد في الطاعة .

وعلى الوجهين فانتصاب خيراً على نزع الخافض أي تطوع بخير أو بتضمين تطوع معنى فعل أو أتى .

ولما كانت الجملة تذييلاً فليس فيها دلالة على أن السعي من التطوع أي من المندوبات لأنها لإفادة حكم كلي بعد ذكر تشريع عظيم ، على أن تطوع لا يتعين لكونه بمعنى تبرع بل يحتمل معنى أتى بطاعة أو تكلف طاعة .

وقرأ الجمهور « ومن تطوع » بصيغة الماضي ، وقرأه حمزة والكسائي ويعقوب وخلف يطوَّع بصيغة المضارع وباء الغيبة وجزم العين .

ومن هنا شرطية بدليل الفاء في جوابها . وقوله « فإن الله شاكر عليم » دليل الجواب إذ التقدير ومن تطوع خيراً جوزى به لأن الله شاكر أى لا يضيع أجر محسن ، عليم لا يخفى عنه إحسانه ، وذكر الوصفين لأن ترك الثواب عن الإحسان لا يكون إلا عن جحود للفضيلة أو جهل بها فلذلك نفياً بقوله « شاكر عليم » والأظهر عندى أن « شاكر » هنا استعارة تمثيلية شبه شأن الله في جزاء العبد على الطاعة بحال الشاكر لمن أسدى إليه نعمة وفائدة هذا التشبيه تمثيل تعجيل الثواب وتحقيقه لأن حال المحسن إليه أن يبادر بشكر المحسن .

﴿ إِن الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ¹⁵⁹ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّاهُ لَكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ¹⁶⁰ ﴾

عود بالكلام إلى مهيمة الذى فصل عنه بما اعترض من شرع السعى بين الصفا والروة كما علمته آنفا قال المفسرون إن هاته الآية نزلت في علماء اليهود في كتمهم دلائل صدق النبىء محمد صلى الله عليه وسلم وصفاته وصفات دينه الموجودة في التوراة وفي كتمهم آية الرجم ، وهو يقتضى أن اسم الموصول للعهد فإن الموصول يأتى لما يأتى له المرف باللام وعليه فلا عموم هنا ، وأنا أرى أن يكون اسم الموصول هنا للجنس فهو كالمرف بلام الاستغراق فيعم ويكون من العام الوارد على سبب خاص ولا يخص بسببه ولكنه يتناول أفراد سببه تناولاً أولاً أقوى من دلالة على بقية الأفراد الصالح هو للدلالة عليها لأن دلالة العام على صورة السبب قطعية ودلالته على غيرها مما يشمله مفهوم العام دلالة ظنية ، فناسبة وقع هاته الآية بعد التى قبلها أن ما قبلها كان من الأفانين القرآنية المتفننة على ذكر ما قابل به اليهود دعوة النبىء صلى الله عليه وسلم وتشبيههم فيها بحال سلفهم في مقابلة دعوة أنبيائهم من قبل إلى مبلغ قوله تعالى « أفنطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله »

إلى قوله « ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب » الآية وما قابل به أشباههم من النصارى ومن المشركين الدعوة الإسلامية ، ثم أفضى ذلك إلى الإنحاء على المشركين قلة وفائهم بوضايا إبراهيم الذي يفتخرون بأنهم من ذريته وأنهم سدة بيته فقال « ومن أظلم ممن منع مسجداً لله » الآيات ، فنوه بإبراهيم وبالكعبة واستقبالها وشعائرها وتخلل ذلك رد ما صدر عن اليهود من إنكار استقبال الكعبة إلى قوله « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » (يريد علماءهم) ثم عقب ذلك بتكملة فضائل الكعبة وشعائرها ، فلما تم جميع ذلك عطف الكلام إلى تفصيل ما رماهم به إجمالاً في قوله تعالى « وإن فريقاً منهم » فقال « إن الذين يكتمون ما أنزلنا » إلخ ، وهذه طريقة في الخطابة هي إيفاء الغرض المقصود حقه وتقصير الاستطراد والاعتراض الواقعين في أنثائه ثم الرجوع إلى ما يهيم الرجوع إليه من تفصيل استطراد أو اعتراض تخلل الغرض المقصود .

فجملته « إن الذين يكتمون » إلخ استئناف كلام يعرف منه السامع تفصيل ما تقدم له إجماله ، والتوكيد بأن مجرد الاهتمام بهذا الخبر .

والكتم والكتمان عدم الإخبار بما من شأنه أن يُخبر به من حادثٍ مسموع أو مرئي ومنه كتم السر وهو الخبر الذي تخبر به غيرك وتأمره بأن يكتمه فلا يخبره غيره .
وعبر في « يكتمون » بالفعل المضارع للدلالة على أنهم في الحال كاتمون للبينات والهدى ، ولو وقع بلفظ الماضي لتوهم السامع أن المعنى به قوم مضوم مع أن المقصود إقامة الحجة على الحاضرين .

ويعلم حكم الماضين والآتين بدلالة لحن الخطاب لمساواتهم في ذلك ، والمراد بما أنزلنا ما اشتملت عليه التوراة من الدلائل والإرشاد ، والمراد بالكتاب التوراة .

والبينات جمع بينة وهي الحجة وشمل ذلك ما هو من أصول الشريعة مما يكون دليلاً على أحكام كثيرة ، ويشمل الأدلة المرشدة إلى الصفات الإلهية وأحوال الرسل وأخذ العهد عليهم في اتباع كل رسول جاء بدلائل صدق لاسيما الرسول المبعوث في إخوة إسرائيل وهم العرب الذين ظهرت بعثته بينهم وانتشرت منهم ، والهدى هو ما به الهدى أى الإرشاد إلى طريق الخير فيشمل آيات الأحكام التي بها صلاح الناس في أنفسهم وصلاحهم في مجتمعاتهم .

والكتمان يكون بإلغاء الحفظ والتدريس والتعليم ، ويكون بإزالته من الكتاب أصلاً وهو ظاهره قال تعالى « وتخفون كثيراً » ، يكون بالتأويلات البعيدة عن مراد الشارع لأن إخفاء المعنى كتمان له ، وحذف متعلق يكتمون الدال على المكتوم عنه للتعميم أى يكتمون ذلك عن كل أحد ليتأتى نسيانه وإضاعته.

وقوله « من بعد » متعلق بـ (يكتمون) وذكر هذا الظرف لزيادة التفضيع لحال الكتمان وذلك أنهم كتموا البينات والهدى مع انتفاء العذر فى ذلك لأنهم لو كتموا ما لم يبين لهم لكان لهم بعض العذر أن يقولوا كتمناه لعدم اتضاح معناه فكيف وهو قد بين ووضح فى التوراة .

واللام فى قوله للناس لام التعليل أى يبناه فى الكتاب لأجل الناس أى أردنا إعلانه وإشاعته أى جعلناه بينا ، وفى هذا زيادة تشنيع عليهم فيما أتوه من الكتمان وهو أنه مع كونه كتماناً للحق وحرماناً منه هو اعتداء على مستحقه الذى جعل لأجله ففعلهم هذا تضليل وظلم .

والتعريف فى الناس للاستغراق لأن الله أنزل الشرائع لهدى الناس كلهم وهو استغراق عرفى أى الناس المشرع لهم .

وقوله « أُولَٰئِكَ » إشارة إلى الذين يكتمون ، وسط اسم الإشارة بين اسم إن وخبرها للتنبيه على أن الحكم الوارد بعد ذلك قد صاروا أحرىاء به لأجل تلك الصفات التى ذكرت قبله بحيث إن تلك الصفات جعلتهم كالشاهدين للسامع فأشير إليهم وهو فى الحقيقة إشارة إلى أوصافهم ، فمن أجل ذلك أفادت الإشارة التنبيه على أن تلك الأوصاف هى سبب الحكم وهو إيماء للعلة على حد أولئك على هدى من ربهم .

واختير اسم إشارة البعيد ليكون أبعث للسامع على التأمل منهم والالتفات إليهم أو لأن اسم الإشارة بهذه الصيغة هو الأكثر استعمالاً فى كلامهم .

وقد اجتمع فى الآية إيماء إلى وجه ترتب اللعن على الكتمان وهما الإيماء بالموصول إلى وجه بناء الخبر أى علتة وسببه ، والإيماء باسم الإشارة للتنبيه على أحروريتهم بذلك ، فكان تأكيد الإيماء إلى التعليل قائماً مقام التنصيص على العلة .

واللعن الإبعاد عن الرحمة مع إذلال وغضب ، وأثره يظهر في الآخرة بالحرمان من الجنة وبالعذاب في جهنم ، وأما لعن الناس إياهم فهو الدعاء منهم بأن يبعدهم الله عن رحمته على الوجه المذكور ، واختير الفعل المضارع للدلالة على التجدد مع العلم بأنه لعنهم أيضاً فيما مضى إذ كل سامع يعلم أنه لا وجه لتخصيص لعنهم بالزمان المستقبل .

وكذلك القول في قوله « ويلعنهم اللّٰعنون » ، وكرر فعل يلعنهم مع إغناء حرف العطف عن تكريره لاختلاف معنى اللّٰعنين فإن اللّٰعن من الله الإبعاد عن الرحمة واللّٰعن من البشر الدعاء عليهم عكس ما وقع في إن الله وملائكته يصلون لأن التحقيق أن صلاة الله والملائكة واحدة وهي الذكر الحسن .

والتعريف في « اللّٰعنون » للاستغراق وهو استغراق عرفي أى يلعنهم كل لاعن ، والمراد باللاعنين المتدينون الذين ينكرون المنكر وأصحابه وينضبون لله تعالى ويطلبون على كتمان هؤلاء فهم يلعنونهم بالتمعين وإن لم يطلعوا على تعيينهم فهم يلعنونهم بالعنوان العام أى حين يلعنون كل من كتم آيات الكتاب حين يتلون التوراة . ولقد أخذ الله الميثاق على بني إسرائيل أن يبينوا التوراة ولا يخفوها كما قال « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه » .

وقد جاء ذكر اللعنة على إضاعة عهد الله في التوراة مرات وأشهرها العهد الذي أخذه موسى على بني إسرائيل في (حوريب) حسبما جاء في سفر الخروج في الإصحاح الرابع والعشرين ، والعهد الذي أخذه عليهم في (مؤاب) وهو الذي فيه اللعنة على من تركه وهو في سفر التثنية في الإصحاح الثامن والعشرين والإصحاح التاسع والعشرين ومنه « أنتم واقفون اليوم جميعكم أمام الرب إلهكم . . . لكي تدخلوا في عهد الرب وقسمه لثلاث يكون فيكم اليوم منصرف عن الرب . . . فيكون متى يسمع كلام هذه اللعنة يتبرك في قلبه . . . حينئذ يحل غضب الرب وغيته على ذلك الرجل فتحل عليه كل اللعنات المكتوبة في هذا الكتاب ويمحو الرب اسمه من تحت السماء ويفرزه الرب للشر من جميع أسباط إسرائيل حسب جميع لعنات العهد المكتوبة في كتاب الشريعة هذا . . . لنعمل بجميع كلمات هذه الشريعة » .

وفي الإصحاح الثلاثين « ومتى أنت عليك هذه الأمور البركة واللعنة جعلتهما قدامك »

وفيه «أشهد عليكم اليوم السماء والأرض قد جعلت قدامك الحياة والموت ، البركة واللعنة» .
 فقوله تعالى «ويلعنهم اللّٰهُمَّ» تذكير لهم باللعنة المسطورة في التوراة فإن التوراة متلوة
 دائماً بينهم فكما قرأ القارئون هذا الكلام تجددت لعنة المقصودين به ، والذين كتموا ما أنزل من
 البينات والهدى هم أيضاً يقرأون التوراة فإذا قرأوا لعنة السكّاتين فقد لعنوا أنفسهم بالسنتهم
 فأما الذين يلعنون المجرمين والظالمين غير السكّاتين ما أنزل من البينات والهدى فهم غير
 مسمولين في هذا العموم ، وبذلك كان الاستغراق المستفاد من تعريف اللاعنين باللام
 استغراقاً عرفياً .

واعلم أن لام الاستغراق العرفي واسطة بين لام الحقيقة ولام الاستغراق الحقيقي .
 وإنما عدل إلى التعريف مع أنه كالنكرة مبالغة في تحقّقه حتى كأنه صار معروفاً
 لأن المنكر مجهول ، أو يكون التعريف للعهد أي يلغّهم الذين لعنهم من الأنبياء الذين أوصوا
 بإعلان العهد وأن لا يكتموه .

ولما كان في صلة الذين يكتمون إيماء كما قدمناه فكل من يفعل فعلاً من قبيل مضمون
 الصلة من غير أولئك يكون حقيقاً بما تضمنه اسم الإشارة وخبره فإن من مقاصد القرآن في ذكر
 القصص الماضية أن يعتبر بها المسلمون في الخير والشر ، وعن ابن عباس أن كل ما ذمّ الله
 أهل الكتاب عليه فالمسلمون محذرون من مثله ، ولذا قال أبو هريرة لما قال الناس أكثر
 أبو هريرة من الرواية عن رسول الله فقال : لولا آية في كتاب الله ما حدثتكم حديثاً
 بعد أن قال الناس أكثر أبو هريرة « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى »
 الآية وساق الحديث .

فالعالم يحرم عليه أن يكتم من علمه ما فيه هدى للناس لأن كتم الهدى إيقاع في الضلالة
 سواء في ذلك العلم الذي بلغ إليه بطريق الخبر كالقرآن والسنة الصحيحة والعلم الذي يحصل
 عن نظر كالأجتهادات إذا بلغت مبلغ غلبة الظن بأن فيها خيراً للمسلمين ، ويحرم عليه
 بطريق القياس الذي تومى إليه العلة أن يثبت في الناس ما يوقعهم في أوهام بأن يلقنها وهو
 لا يحسن تنزيلها ولا تأويلها ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « حدثوا الناس بما
 يفهمون أتحبّون أن يكذب الله ورسوله » وكذلك كل ما يعلم أن الناس لا يحسنون وضعه .

وفي صحيح البخاري أن الحجاج قال لأنس بن مالك حدثني بأشد عقوبة عاقبها النبي فذكر له أنس حديث العرنيين الذين قتلوا الراعي واستاقوا الذود فقطع النبي صلى الله عليه وسلم أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في الحرة يستقون فلا يسقون حتى ماتوا ، فلما بلغ ذلك الحسن البصري قال وددت أنه لم يحدثه ، أو يتلقفون من ظاهره ما يوافق هواهم فيجعلونه معذرة لهم فيما يعاملون به الناس من الظلم . قال ابن عرفة في التفسير : لا يحل للعالم أن يذكر للظالم تأويلاً أو رخصة يتأدى منها إلى المفسدة كمن يذكر للظالم ما قال الغزالي في الإحياء من أن بيت المال إذا ضعف واضطر السلطان إلى ما يجهز به جيوش المسلمين لدفع الضرر عنهم فلا بأس أن يوظف على الناس العشر أو غيره لإقامة الجيش وسد الخلة ، قال ابن عرفة وذكر هذه المظلمة مما يحدث ضرراً فادحا في الناس .

وقد سأل سلطان قرطبة عبد الرحمن بن معاوية الداخل يحيى بن يحيى الليثي عن يوم أفطره في رمضان عامدا غلبته الشهوة على قربان بعض جواريه فيه فافتاه بأنه يصوم ستين يوماً والفقهاء حاضرون ما اجترأوا على مخالفة يحيى فلما خرجوا سألوه لم خصصته بأحد الخيرات فقال لو فتحنا له هذا الباب لو طيء كل يوم وأعتق أو أطعم فحملته على الأصعب لئلا يعود اهـ . قلت فهو في كتمه عنه الكفارتين الخير فيهما قد عمل دليل دفع مفسدة الجرأة على حرمة فريضة الصوم .

فالعالم إذا عين بشخصه لأن يبلغ علماً أو يبين شرعاً وجب عليه بيانه مثل الذين بعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لإبلاغ كتبه أو لدعوة قومهم ، وإن لم يكن معيناً بشخصه فهو لا يخلو إما أن يكون ما يعلمه قد احتاجت الأمة إلى معرفته منه خاصة بحيث يتفرد بعلمه في صقع أو بلد حتى يتعذر على أناس طلب ذلك من غيره أو يتعسر بحيث إن لم يعلمها إياه ضلت مثل التوحيد وأصول الاعتقاد ، فهذا يجب عليه بيانه وجوباً متعيناً عليه إن انفرد به في عصر أو بلد ، أو كان هو أئمة للعالم فقد روى الترمذي وابن ماجه عن أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له « إن الناس لكم تبع وإن رجالاً يأتونكم يتفهمون أو يتعلمون فإذا جاءوكم فاستوصوا بهم خيراً » .

وإن شاركه فيه غيره من أمثاله كان وجوبه على جميع الذين يعلمون ذلك على الكفاية ، وإما أن يكون ما يعلمه من تفاصيل الأحكام وفوائدها التي تنفع الناس أو طائفة منهم ، فإنما

يجب عليه عيناً أو كفاية على الوجهين المتقدمين أن يبين ما دعت الحاجة إلى بيانه ، ومما يعد قد دعت الحاجة إلى بيانه أن تعين له طائفة من الناس ليعلمهم فحينئذ يجب عليه أن يعلمهم ما يرى أن في علمهم به منفعة لهم وقدرة على فهمه وحسن وضعه ، ولذلك وجب على العالم إذا جلس إليه الناس للتعلم أن يلقي إليهم من العلم ما لهم مقدرة على تلقيه وإدراكه ، فظهر بهذا أن السكتان مراتب كثيرة وأن أعلاها ما تضمنته هذه الآية ، وبقية المراتب تؤخذ بالمقايضة ، وهذا يحى أيضاً في جواب العالم عما يلقي إليه من المسائل فإن كان قد انقرض بذلك أو كان قد عين للجواب مثل من يعين للفتوى في بعض الأقطار فعليه بيانه إذا علم احتياج السائل ويحى في انقراضه بالعلم أو تعيينه للجواب وفي عدم انقراضه الوجهان السابقان في الوجوب العيني والوجوب الكفائي .

وفي غير هذا فهو في خيرة أن يجيب أو يترك .

وبهذا يكون تأويل الحديث الذي رواه أصحاب السنن الأربعة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من سئل عن علم فكتمه أبغجه الله بلجام من نار يوم القيامة» فخصص عمومهم في الأشخاص والأحوال بتخصيصات دلت عليها الأدلة قد أشرنا إلى جماعها . وذكر القرطبي عن سحنون أن الحديث وارد في كتمان الشاهد بحق شهادته .

والمعدة في وضع العالم نفسه في المنزلة اللائقة به من هذه المنازل المذكورة على ما يأنسه من نفسه في ذلك وما يستبرى به لدينه وعرضه .

والمعدة في معرفة أحوال الطالبين والسائلين عليه ليجريها على ما يتمين إجراؤها عليه من الصور على ما يتوسمه من أحوالهم والأحوال المحيطة بهم ، فإن أشكل عليه الأمر في حال نفسه أو حال سائله فليستشر أهل العلم والرأى في الدين .

ويجب أن لا يغفل عن حكمة العطف في قوله تعالى «والهدى» حتى يكون ذلك ضابطاً لما يفرض إليه كتمان ما يكتم .

وقوله «إلا الذين تابوا» استثناء من «الذين يكتمون» أي فهم لا تلحقهم اللعنة ، وهو استثناء حقيقى منصوب على تمام الكلام من «الذين يكتمون ما أنزلنا إلخ» .

وشرط للتوبة أن يصلحوا ما كانوا أفسدوا وهو بإظهار ما كتموه وأن يبينوه للناس

فلا يكفي اعترافهم وحدهم أو في خلواتهم ، فالتوبة هنا الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فإنه رجوع عن كتمانهم الشهادة له الواردة في كتبهم وإطلاق التوبة على الإيمان بعد الكفر وارد كثيراً لأن الإيمان هو توبة الكافر من كفره ، وإنما زاد بعده « وأصلحوا وابتغوا » لأن شرط كل توبة أن يتدارك التائب ما يمكن تداركه مما أضاعه بفعله الذي تاب عنه .

ولعل عطف وابتغوا على أصلحوا عطف تفسير .

وقوله « فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ » جملة مستأنفة لغير بيان بل لفائدة جديدة لأنه لما استثنى الذين تابوا فقد تم الكلام وعلم السامع أن من تابوا من الكافرين لا يلغى الله ولا يلغىهم اللاعنون ، وجيء باسم الإشارة مسند إليه يمثل النكتة التي تقدمت .

وقرنت الجملة بالفاء للدلالة على شيء زائد على مفاد الاستثناء وهو أن توبتهم يعقبها رضى الله عنهم .

في صحيح البخارى عن ابن مسعود قال رسول الله « اللَّهُ أَفْرَحُ بِتُوبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ نَزَلَ مِنْزِلًا وَبِهِ مَهْلِكَةٌ وَمَعَهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشِرَابُهُ فَوَضَعَ رَأْسَهُ فَنَامَ نَوْمَةً فَاسْتَيْقِظَ وَقَدْ ذَهَبَتْ رَاحِلَتُهُ حَتَّى اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْحَرُّ وَالْعَطَشُ وَمَا شَاءَ اللَّهُ ، قَالَ أَرْجِعْ إِلَى مَكَانِي فَرَجَعَ فَنَامَ نَوْمَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَإِذَا رَاحِلَتُهُ عِنْدَهُ » .

نجاء في الآية نظم بديع تقديره إلا الذين تابوا انقطعت عنهم اللعنة فأتوب عليهم . أى أرضى ، وزاد توسط اسم الإشارة للدلالة على التعليل وهو إيجاز بديع .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ¹⁶¹ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ ¹⁶² ﴾

استئناف كلام لإفادة حال فريق آخر مشارك للذى قبله في استحقاق لعنة الله واللاعنين وهي لعنة أخرى .

وهذا الفريق هم المشركون فإن الكفر يطلق كثيراً في القرآن مراداً به الشرك قال تعالى « ولا تمسكوا بمعصم الكوافر » ، وذلك أن المشركين قد قرئوا سابقاً مع أهل الكتاب

قال تعالى « مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ » الآية « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشبهت قلوبهم » فلما استؤنف الكلام ببيان لعنة أهل الكتاب الذين يكتُمون عُقِبَ ذلك ببيان عقوبة المشركين أيضاً فالقول في الاستئناف هنا كالقول في الاستئناف في قوله « إن الذين يكتُمون » من كونه بيانياً أو مجرداً .

وقال الفخر الذين كفروا عام وهو شامل للذين يكتُمون وغيرهم والجملة تذييل أى لما فيها من تعميم الحكم بعد إناطته ببعض الأفراد ، وجعل في الكشف المراد من الذين كفروا خصوص الذين يكتُمون وماتوا على ذلك وأنه ذكر لعنتهم أحياء ثم لعنتهم أمواتاً ، وهو بعيد عن معنى الآية لأن إعادة وكفروا لا نكتة لها للاستغناء بأن يقال والذين ماتوا وهم كفار ، على أنه مستغنى عن ذلك أيضاً بأنه مفاد الجملة السابقة مع استثناءها ، واللغة لا يظهر أثرها إلا بعد الموت فلا معنى لجعلهما لعنتين ، ولأن تعقيب بقوله « وإلهكم إله واحد » يؤذن بأن المراد هنا المشركون لتظهر مناسبة الانتقال .

وإنما قال هنا والناس أجمعين لأن المشركين يلعنهم أهل الكتاب وسائر المتدينين الموحدين للخالق بخلاف الذين يكتُمون ما أنزل من البينات فإنما يلعنهم الله والصالحون من أهل دينهم كما تقدم وتلعنهم الملائكة ، وعموم الناس عرفى أى الذين هم من أهل التوحيد .

وقوله « خَلِدِينَ فِيهَا » تصريح بلازم اللعنة الدائمة فالضمير عائد لجهنم لأنها معروفة من المقام مثل (حتى توارت بالحجاب) ، وكلا إذا بلغت التراقي ، ويجوز أى يعود إلى اللعنة ويراد أثرها ولازمها .

وقوله « لا يخفف عنهم العذاب » أى لأن كفرهم عظيم يصدى عن خيرات كثيرة بخلاف كفر أهل الكتاب .

والإنظار الإمهال ، نظره نظرة أمهله ، والظاهر أن المراد ولا هم يمهلون في نزول العذاب بهم في الدنيا وهو عذاب القتل إذ لا يقبل منهم إلا الإسلام دون الجزية بخلاف أهل الكتاب وهذا كقوله تعالى « إنا كاشفوا العذاب قليلاً إنكم عائدون يوم نبطش البطشة الكبرى إنا منتقمون » وهى بطشة يوم بدر .

وقيل «ينظرون» هنا من نظر العين وهو يتعدى بنفسه كما يتعدى بإلى أى لا ينظر الله إليهم يوم القيامة وهو كناية عن الغضب والتحقير .
 وجيء بالجملة الاسمية هنا لدالاتها على الثبات والاستقرار بخلاف قوله «أولئك يلعنهم الله» فالمقصود التجدد ليكونوا غير آيسين من التوبة .

﴿ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ 163

معطوف على جملة « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار » .
 والمناسبة أنه لما ذكر ما ينالهم على الشرك من اللعنة والخلود في النار بين أن الذي كفروا به وأشركوا هو إله واحد وفي هذا العطف زيادة ترجيح لما اتهمناه من كون المراد من الذين كفروا المشركين لأن أهل الكتاب يؤمنون بإله واحد .
 والخطاب بكاف الجمع لسكل من يتأتى خطابه وقت نزول الآية أو بعده من كل قارئ للقرآن وسامع فالضمير عام ، والمقصود به ابتداء المشركون لأنهم جهلوا أن الإله لا يكون إلا واحدا .

والإله في كلام العرب هو المعبود ولذلك تعددت الآلهة عندهم وأطلق لفظ الإله على كل صنم عبده وهو إطلاق ناشئ عن الضلال في حقيقة الإله لأن عبادة من لا يغني عن نفسه ولا عن عابده شيئا عبث وغلط ، فوصف الإله هنا بالواحد لأنه في نفس الأمر هو المعبود بحق فليس إطلاق الإله على المعبود بحق نقلا في لغة الإسلام ولكنه تحقيق للحق .

وما ورد في القرآن من إطلاق جمع الآلهة على أصنامهم فهو في مقام التغليب لزعمهم نحو « فلولوا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قربات آلهة بل ضلوا عنهم وذلك إفكهم وما كانوا يفترون » ، والقريضة هي الجمع ، ولذلك لم يطلق في القرآن الإله بالإفراد على المعبود بغير حق ، وبهذا تستغنى عن إكداد عقلك في تكلفات تكلفها بعض المفسرين في معنى وإلهكم إله واحد .

والإخبار عن إلهكم بإله تكرير ليجرى عليه الوصف بواحد والمقصود وإلهكم واحد لكنه وسط لفظ إله بين المبتدأ والخبر لتقرير معنى الألوهية في الخبر عنه كما تقول عالم المدينة عالم فائق وليجيء ما كان أصله خبرا مجيء النعت فيفيد أنه وصف ثابت للموصوف لأنه صار نعتا

إذ أصل النعت أن يكون وصفا ثابتا وأصل الخبر أن يكون وصفا حادثا ، وهذا استعمال متبع في فصيح الكلام أن يعاد الاسم أو الفعل بعد ذكره لينبئ عليه وصف أو متعلق كقوله إلهها واحدا . وقوله (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وقد تقدم عند قوله تعالى والتذكير في إله للنوعية لأن المقصود منه تقرير معنى الألوهية ، وليس للإفراد لأن الإفراد استفيد من قوله واحد خلافا لصاحب المفتاح في قوله تعالى « إنما هو إله واحد » إذ جعل التذكير في إله للإفراد وجعل تفسيره بالواحد بيانا للوحدة لأن المصير إلى الإفراد في القصد من التذكير مصير لا يختاره البليغ ما وجد عنه مندوحة .

وقوله « لا إله إلا هو » تأكيد لمعنى الوحدة وتنصيب عليها لرفع احتمال أن يكون المراد الكمال كقولهم في المبالغة هو نسيج وحده ، أو أن يكون المراد إله المسلمين خاصة كما يتوهمه المشركون ألا ترى إلى قول أبي سفيان « لنا العزى ولا عزى لكم » .

وقد أفادت جملة « لا إله إلا هو » التوحيد لأنها نفت حقيقة الألوهية عن غير الله تعالى . وخبر لا محذوف دل عليه ما في لا من معنى النفي لأن كل سامع يعلم أن المراد نفي هذه الحقيقة فالتقدير لا إله موجود إلا هو . وقد عرضت حيرة للنحاة في تقدير الخبر في هاته الكلمة لأن تقدير موجود يوهم أنه قد يوجد إله ليس هو موجودا في وقت التكلم بهاته الجملة ، وأنا أجيب بأن المقصود إبطال وجود إله غير الله ردا على الذين ادعوا آلهة موجودة الآن وأما انتفاء وجود إله في المستقبل فعلوم لأن الأجناس التي لم توجد لا يترقب وجودها من بعد لأن مثبتى الآلهة يثبتون لها القدم فلا يتوهم تزايدها ، ونسب إلى الزمخشري أنه لا تقدير لخبر هنا وأن أصل لا إله إلا هو هو إله فقدم إله وآخر هو لأجل الحصر بإلا وذكروا أنه ألف في ذلك رسالة ، وهذا تكلف والحق عندي أن القدرات لا مفاهيم لها فليس تقدير لا إله موجود بمنزلة النطق بقولك لا إله موجود بل إن التقدير لإظهار معانى الكلام وتقريب الفهم وإلا فإن لا النافية إذا نفت النكرة فقد دلت على نفي الجنس أى نفي تحقق الحقيقة فمعنى لا إله انتفاء الألوهية إلا الله أى إلا الله .

وقوله « الرحمن الرحيم » وصفان للضمير ، أى المنعم بجلال النعم ودقائقها وهما وصفان للمدح وفيهما تلميح لدليل الألوهية والانفراد بها لأنه منعم ، وغيره ليس بمنعم وليس في الصفتين دلالة على الحصر ولكنهما تعريض به هنا لأن الكلام مسوق لإبطال ألوهية غيره

فكان ما يذكر من الأوصاف المقتضية للألوهية هو في معنى قصرها عليه تعالى ، وفي الجمع بين وصفى « الرحمن الرحيم » ما تقدم ذكره في سورة الفاتحة على أن في ذكر صفة الرحمن إغاطة للمشركين فإنهم أبوا وصف الله بالرحمن كما حكى الله عنهم بقوله « قالوا وما الرحمن » .

واعلم أن قوله « إلا هو » استثناء من الإله المنفى أى أن جنس الإله منقضى إلا هذا الفرد ، وخبر لا في مثل هاته المواضع يكثر حذفه لأن لا التبرئة مفيدة لنفى الجنس فالفائدة حاصلة منها ولا تحتاج للخبر إلا إذا أريد تقييد النفى بحالة نحو لا رجل في الدار غير أنهم لما كرهوا بقاء صورة اسم وحرف بلا خبر ذكروا مع اسم لا خبراً ألا ترى أنهم إذا وجدوا شيئاً يسد مسد الخبر في الصورة حذفوا الخبر مع لا نحو الاستثناء في لا إله إلا الله ، ونحو التكرير في قوله لا نسب اليوم ولا خلّة . ولأبى حيان هنا تكلفات .
وقوله « الرحمن الرحيم » زيادة في الرد على المشركين لأنهم قالوا « وما الرحمن » .

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأُخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ 164

موقع هاته الآية عقب سابقتها موقع الحجة من الدعوى ، ذلك أن الله تعالى أعلن أن « الإله إله واحد لا إله غيره » وهى قضية من شأنها أن تتلقى بالإنكار من كثير من الناس فناسب إقامة الحجة لمن لا يقتنع فجاء بهذه الدلائل الواضحة التى لا يسع الناظر إلا التسليم إليها .

فإن هنا لمجرد الاهتمام بالخبر للفت الأنظار إليه ، ويحتمل أنهم نزلوا منزلة من ينكر أن يكون فى ذلك آيات « لقوم يعقلون » لأنهم لم يجروا على ما تدل عليه تلك الآيات .
وليست إن هنا بمؤذنة بتعليل للجملة التى قبلها لأن شرط ذلك أن يكون مضمون الجملة التى بعدها صالحاً لتعليل مضمون التى قبلها بحيث يكون الموقع لفاء العطف حينئذ يبنى وقوع

إن عن الإتيان بفاء العطف كما ذكره الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز وقد بسطنا القول فيه عند قوله تعالى « اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم » .

والمقصود من هاته الآية إثبات دلائل وجود الله تعالى ووحدانيته ولذلك ذكرت إثر ذكر الوحدانية لأنها إذا أثبتت بها الوحدانية ثبت الوجود بالضرورة .

فالآية صالحة للرد على كفار قريش دُهرتهم ومشرِكهم والمشركون هم المقصود ابتداء ، وقد قرر الله في هاته الآية دلائل كلها واضحة من أصناف المخلوقات وهي مع وضوحها تشتمل على أسرار يتفاوت الناس في دركها حتى يتناول كل صنف من العقلاء مقدار الأدلة منها على قدر قرائحهم وعلومهم .

والخلق هنا بمعنى المصدر واختير هنا لأنه جامع لكل ما فيه عبرة من مخلوقات السماوات والأرض ، وللعبرة أيضاً في نفس الهيئة الاجتماعية من تكوين السماوات والأرض والنظام الجامع بينها فكما أن كل مخلوق منها أوفيهها هوآية وعبرة فكذلك مجموع خلقها ، ولعل الآية تشير إلى ما يعبر عنه في علم الهيئة بالنظام الشمسي وهو النظام المنضبط في أحوال الأرض مع الكواكب السيارة المعبر عنها بالسماوات .

« وَالسَّمَوَاتِ » جمع سماء والسماء إذا أطلقت مفردة فالمراد بها الجو المرتفع فوقنا الذي يبدو كأنه قبة زرقاء وهو الفضاء العظيم الذي تسبح فيه الكواكب وذلك المراد في نحو قوله تعالى « ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح » « إنا زيننا السماء الدنيا بزينة الكواكب » ، « وأنزل من السماء ماء » .

وإذا جمعت فالمراد بها أجرام عظيمة ذات نظام خاص مثل الأرض وهي السيارات العظيمة المعروفة والتي عرفت من بعد والتي ستعرف : عطارد ، والزهرة ، والمريخ ، والشمس ، والمشتري ، وزحل ، وأورانوس ، ونبتون . ولعلمها هي السماوات السبع والعرش العظيم ، وهذا السر في جمع السماوات هنا وإفراد الأرض لأن الأرض عالم واحد وأما جمعها في بعض الآيات فهو على معنى طبقاتها أو أقسام سطحها .

والمعنى أن في خلق مجموع السماوات مع الأرض آيات ، فلذلك أفرد الخلق وجعلت الأرض معطوفاً على السماوات ليتسلط المضاف عليهما .

والآية في هذا الخلق « لقوم يعقلون » آية عظيمة لمن عرف أسرار هذا النظام وقواعد

الجادية التي أودعها الله تعالى في سير مجموع هاته السيارات على وجه لا يمتريه خلل ولا خرق « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون » ، وأعظم تلك الأسرار تكوينها على هيئة كريمة قال الفخر كان عمر بن الحسام يقرأ كتاب المجسطى على عمر الأبهري فقال لهما بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرأونه فقال الأبهري أفسر قوله تعالى « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها » فأنا أفسر كيفية بنائها ولقد صدق الأبهري فيما قال فإن كل من كان أكثر توغلا في بحار المخلوقات كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته اه .

قلت ومن بديع هذا الخلق أن جعله الله تعالى يمد بعضه بعضا بما يحتاجه كل فلا ينقص من المدّ شيء ، لأنه يمدّه غيره بما يختلف له ما نقص ، وهكذا نجد الموجودات متفاعلة ، فالبحر يمدّ الجو بالرطوبة فتكون منه المياه النازلة ثم هو لا ينقص مع طول الآباد لأنه يمدّه كل نهر وواد .

وهي آية لمن كان في العقل دون هاته المرتبة فأدرك من مجموع هذا الخلق مشهداً بديماً في طلوع الشمس وغروبها وظهور الكواكب في الجو وعزوبها .
وأما الاعتبار بما فيها من المخلوقات وما يحف بها من الموجودات كالنجوم الثوابت والشهب وما في الأرض من جبال وبحار وأنهار وحيوان فذلك من تفاريع تلك الهيئة الاجتماعية .

وقوله « واختلف الليل والنهار » تذكير بآية أخرى عظيمة لا تخفى على أحد من العقلاء وهي اختلاف الليل والنهار أعني اختلاف حالتي الأرض في ضياء وظلمة ، وما في الضياء من الفوائد للناس وما في الظلمة من الفوائد لهم لحصول سكوتهم واسترجاع قواهم المنهكة بالعمل .

وفي ذلك آية لخاصة العقلاء إذ يعلمون أسباب اختلاف الليل والنهار على الأرض وأنه من آثار دوران الأرض حول الشمس في كل يوم ولهذا جعلت الآية في اختلافهما وذلك يقتضى أن كلا منهما آية .

والاختلاف افتعال من الخلف وهو أن يجيء شيء عوضا عن شيء آخر يخلفه في مكانه والخلفة بكسر الخاء الخلف قال زهير « بها العين والآرام يمشين خلفه » .

وقد أضيف الاختلاف لكل من الليل والنهار لأن كل واحد منهما يخلف الآخر فتحصل منه فوائد تعا كس فوائد الآخر بحيث لو دام أحدهما لا تقلب النفع ضرراً « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون » .

وللاختلاف معنى آخر هو مراد أيضاً وهو تفاوتهما في الطول والقصر فمرة يعتدلان ومرة يزيد أحدهما على الآخر وذلك بحسب أزمنة الفصول وبحسب أمكنة الأرض في أطوال البلاد وأعراضها كما هو مقرر في علم الهيئة ، وهذا أيضاً من مواضع العبرة لأنه آثار الصنع البديع في شكل الأرض ومساحتها للشمس قرباً وبعداً .

ففي اختيار التعبير بالاختلاف هنا سر بديع لتكون العبارة صالحة للعبرتين .

والليل اسم لعرض الظلمة والسواد الذي يعم مقدار نصف من كرة الأرض الذي يكون غير مقابل للشمس فإذا حجب قرص الشمس عن مقدار نصف الكرة الأرضية بسبب التقابل الكروي تقلص شعاع الشمس عن ذلك المقدار من الكرة الأرضية فأخذ النور في الضعف وعادت إليه الظلمة الأصلية التي ما أزالها إلا شعاع الشمس ويكون تقلص النور مدرجاً من وقت مغيب قرص الشمس عن مقابلة الأفق ابتداء من وقت الغروب ثم وقت الشفق الأحمر ثم الشفق الأبيض إلى أن يحلك السواد في وقت العشاء حين بعد قرص الشمس عن الأفق الذي ابتداء منه المغيب ، وكلما اقترب قرص الشمس من الأفق الآخر أكسبه ضياء من شعاعها ابتداء من وقت الفجر إلى الإسفار إلى الشروق إلى الضحى ، حيث يتم نور أشعة الشمس المتجهة إلى نصف الكرة تدريجاً .

وذلك الضياء هو المسمى بالنهار وهو النور التام المنتظم على سطح الكرة الأرضية وإن كان قد يستنير سطح الكرة بالقمر في معظم لياليه استنارة غير تامة ، وبضوء بعض النجوم استنارة ضعيفة لا تكاد تعتبر .

فهذا هو المراد باختلاف الليل والنهار أي تعاقبهما وخلف أحدهما الآخر ، ومن بلاغة علم القرآن أن سمي ذلك اختلافاً تسمية مناسبة لتعاقب الأعراض على الجوهر لأنه شيء غير

ذاتى فإن ما بالذات لا يختلف فأولاً إلى أن الليل والنهار ليسا ذاتين ولكنهما عرضان خلاف معتقد الأمم الجاهلة أن الليل جسم أسود كما صورته المصريون القدماء على بعض الهياكل وكما قال امرؤ القيس في الليل :

فقلتُ له لما تغطى بصلبه وأردفَ إعجازاً وناءً بكل كل
وقال تعالى في سورة الشمس « والنهار إذا جَلَّها والليل إذا يَغْشاهَا » .

وقوله « والفلك » عطف على (خلق) (واختلاف) فهو معمول لى أى وفى الفلك ، ووصفها بالتي تجرى الموصول لتعليل العطف أى أن عطفها على خلق السماوات والأرض فى كونها آية من حيث أنها تجرى فى البحر ، وفى كونها نعمة من حيث أنها تجرى بما ينفع الناس ، فأما جريها فى البحر فهو يتضمن آيتين ، إحداهما آية خلق البحر الذى تجرى فيه الفلك خلقاً عجيباً عظيماً إذ كان ماء غامراً لاكثر الكرة الأرضية وما فيه من مخلوقات وما ركب فى مائه من الأملاح والعقاقير الكيماوية ليكون غير متعفن بل بالعكس يخرج للهواء أجزاء نافعة للأحياء على الأرض ، والثانية آية سير السفن فيه وهو ماء من شأنه أن يتعذر المشى عليه فخرى السفن آية من آيات إلهام الله تعالى الإنسان للتفطن لهذا التسخير العجيب الذى استطاع به أن يسلك البحر كما يمشى فى الأرض ، وصنع الفلك من أقدم مخترعات البشر ألهمه الله تعالى نوحاً عليه السلام فى أقدم عصور البشر ، ثم إن الله تعالى سخر للفلك الرياح الدورية وهى رياح تهب فى الصباح إلى جهة وفى المساء إلى جهة فى السواحل تنشأ عن إحماء أشعة الشمس فى رابعة النهار الهواء الذى فى البر حتى يخف الهواء فيأتى هواء من جهة البحر ليخلف ذلك الهواء البرى الذى تصاعد فتحدث ريح رخاء من جهة البحر ويقع عكس ذلك بعد الغروب فتأتى ريح من جهة البر إلى البحر ، وهذه الرياح ينتفع بها الصيادون والتجار وهى تكون أكثر انتظاماً فى مواقع منها فى مواقع أخرى .

وسخر للفلك رياحاً موسمية وهى تهب إلى جهة واحدة فى أشهر من السنة وإلى عكسها فى أشهر أخرى تحدث من اتجاه حرارة أشعة الشمس على الأماكن الواقعة بين مدار السرطان ومدار الجدى من الكرة الأرضية عند انتقال الشمس من خط الاستواء إلى جهة مدار السرطان وإلى جهة مدار الجدى ، فتحدث هاته الرياح مرتين فى السنة وهى كثيرة فى شطوط اليمن وحضرموت والبحر الهندي وتسمى الرياح التجارية .

وأما كونها نعمة فلأن في هذا التسخير نقما للتجارة والزيارة والغزو وغير ذلك ولذلك قال بما ينفع الناس لقصد التعميم مع الاختصار .

والفلك هنا جمع لا محالة لأن العبرة في كثرتها ، وهو مفردة سواء في الوزن فالتكسير فيه اعتبارى وذلك أن أصل مفردة فلك بضممتين كعنق وكسر على فلك مثل عرب وعجم وأسد وخفف المفرد بتسكين عينه لأن ساكن العين في مضموم الفاء فرع مضموم العين قصد منه التخفيف على ما بينه الرضى فاستوى في اللفظ المفرد والجمع ، وقيل المفرد بفتح الفاء وسكون اللام والجمع بضم الفاء وضم اللام قيل أسد وأسد وخشب وخشب ثم سكنت اللام تخفيفاً ، والاستعمال الفصيح في المفرد والجمع ضم الفاء وسكون اللام قال تعالى « واصنع الفلك » والفلك المشحون - وقال - والفلك التي تجري في البحر - وقال - والفلك تجري في البحر بأمره حتى إذا كنتم في الفلك وجريين » ، ثم إن أصل مفردة التذكير قال تعالى « والفلك المشحون » ويجوز تأنيثه على تأويله بمعنى السفينة قال تعالى « وقال اركبوا فيها - وهي تجري بهم » كل ذلك بعد قوله ويصنع الفلك .

وكان هذا هو الذي اعتمده ابن الحاجب إذ عد لفظ الفلك مما أنت بدون تاء ولا ألف فقال في قصيدته « والفلك تجري وهي في القرآن » لأن العبرة باستعماله مؤنثاً وإن كان تأنيثه بتأويل ، وقد قيل إنه يجوز في مفردة فقط ضم اللام مع ضم الفاء وقرئ به شاذاً والقول به ضعيف ، وقال الكواشي هو بضم اللام أيضاً للمفرد والجمع وهو مردود إذ لم ينص عليه أهل اللغة ولا داعي إليه وكأنه قاله بالقياس على الساكن .

وفي امتنان الله تعالى بجريان الفلك في البحر دليل على جواز ركوب البحر من غير ضرورة مثل ركوبه للغزو والحج والتجارة ، وقد أخرج مالك في الموطأ وتبعه أهل الصحيح حديث أم حرام بنت ملحان في باب الترغيب في الجهاد الثاني من الموطأ عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ذهب إلى قباء يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه وكانت تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فنام يوماً ثم استيقظ وهو يضحك قالت فقلت ما يضحكك قال ناس من أمتي عرضوا على غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكاً على الأسرة قالت فقلت ادع الله أن يجعلني منهم فدعا لها الحديث .

وفي حديث أبي هريرة جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء الحديث، وعليه ما روى عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى عمرو بن العاص أن لا يحمل جيش المسلمين في البحر مؤهل على الاحتياط وترك التفرير وأنا أحسبه قد قصد منه خشية تأخر نجات المسلمين في غزواتهم لأن السفن قد يتأخر وصولها إذا لم تساعفها الرياح التي تجرى بها لا تشتهي السفن ولأن ركوب العدد الكثير في سفن ذلك العصر مظنة وقوع الفرق، ولأن عدد المسلمين يومئذ قليل بالنسبة للعدو فلا ينبغي تعريضه للخطر فذلك من النظر في المصاححة العامة في أحوال معينة فلا يحتج به في أحكام خاصة للناس.

ولما مات عمر استأذن معاوية عثمان فأذن له في ركوبه فركبه لغزو (قبرص) ثم لغزو القسطنطينية وفي غزوة (قبرص) ظهر تأويل رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم في حديث أم حرام، وقد قيل إن عمر بن عبد العزيز لما ولي الخلافة نهى عن ركوبه ثم ركبه الناس بعده وروي عن مالك كراهة سفر المرأة في البحر للحج والجهاد، قال ابن عبد البر: وحديث أم حرام يرد هذه الرواية ولكن تأولها أصحابه بأنه كره ذلك لخشية اطلاعهم على عورات الرجال لعسر الاحتراز من ذلك نخسه أصحابه بسفن أهل الحجاز لصغرها وضيقها وتراحم الناس فيها مع كون الطريق من المدينة إلى مكة من البر ممكناً سهلاً وأما السفن الكبار كسفن أهل البصرة التي يمكن فيها الاستتار وقلة التراحم فليس بالسفر فيها للمرأة بأس عند مالك.

« وما أنزل الله من السماء من ماء » معطوف على الأسماء التي قبله جيء به اسم موصول ليأتي عطف صلة على صلة فتبقى الجملة بمقصد العبرة والنعمة، فالصلة الأولى وهي أنزل الله من السماء من ماء تدكير بالعبرة لأن في الصلة من استحضر الحالة ما ليس في نحو كلمة المطر والغيث، وإسناد الإنزال إلى الله لأنه الذي أوجد أسباب نزول الماء بتكوينه الأشياء عند خلق هذا العالم على نظام محكم.

والسماء المفرد هو الجو والهواء المحيط بالأرض كما تقدم آنفاً، وهو الذي يشاهده جميع السامعين.

ووجه العبرة فيه أن شأن الماء الذي يسقى الأرض أن ينبع منها فجعل الماء نازلاً عليها من ضدها وهو السماء عبرة عجيبة .

وفي الآية عبرة علمية لمن يحىء من أهل العلم الطبيعي وذلك أن جعل الماء نازلاً من السماء يشير إلى أن بخار الماء يصير ماء في الكرة الهوائية عند ما يلامس الطبقة الزمهريرية وهذه الطبقة تصير زمهريراً عندما تقل حرارة أشعة الشمس، ولعل في بعض الأجرام العلوية وخاصة القمر أهوية باردة يحصل بها الزمهرير في ارتفاع الجو فيكون لها أثر في تكوين البرودة في أعلى الجو فأسند إليها إنزال الماء مجازاً عقلياً وربما يستروح لهذا بحديث مروي وهو أن المطر ينزل من بحر تحت العرش أى أن عنصر المائية يتكون هنالك ويصل بالمجاورة حتى يبلغ إلى جونا قليل منه فإذا صادفته الأرض تكون من ازدواجهما الماء وقد قال تعالى « وينزل من السماء من جبال فيها من برد » ، ولعلها جبال كرة القمر وقد ثبت في الهيئة أن نهار القمر يكون خمسة عشر يوماً ، وليله كذلك ، فيحصل فيه ، تغيير عظيم من شدة الحر إلى شدة البرد فإذا كانت مدة شدة البرد هي مدة استقباله الأرض أحدث في جو الأرض عنصر البرودة .

وقوله « فأحيى به الأرض » معطوف على الصلة بالفاء لسرعة حياة الأرض إثر نزول الماء وكلا الأمرين الفعل والفاء موضع عبرة وموضع منة . وأطلقت الحياة على تحرك القوى النامية من الأرض وهي قوة النبات استعارة لأن الحياة حقيقة هي ظهور القوى النامية في الحيوان فشبهت الأرض به .

وإذا جعلنا الحياة حقيقة في ظهور قوى النماء وجعلنا النبات يوصف بالحياة حقيقة وبالموت فقوله « فأحيى به الأرض » مجاز عقلي والمراد إحياء ما تراد له الأرض وهو النبات .

وفي الجمع بين السماء والأرض وبين أحيي وموت طباقان .
وقوله « وبث فيها من كل دابة » عطف إما على أنزل فيكون صلة ثانية وباعتبار ما عطف قبله على الصلة صلة ثالثة ، وإما عطف على أحيي فيكون معطوفاً ثانياً على الصلة ، وأياً ما كان فهو آية ومنة مستقلة ، فإن جعلته عطفاً على الصلة فن في قوله « من كل دابة » بيانية وهي في موضع الحال ظرف مستقر ، وإن جعلته عطفاً على المعطوف على الصلة وهو أحيى فمن

في قوله « من كل دابة » تبيضية وهي ظرف لنفوس ، أى أكثر فيها عدداً من كل نوع من أنواع الدواب بمعنى أن كل نوع من أنواع الدواب ينبث بعض كثير من كل أنواعه ، فالتنكير في دابة للتنويع أى أكثر الله من كل الأنواع لا يختص ذلك بنوع دون آخر .
والبث في الأصل نشر ما كان خفياً ومنه بث الشكوى وبث السراى أظهره . قالت الأعرابية « لقد أبثتكم مكتومى وأطعمتكم مأدومى » وفي حديث أم زرع قالت السادسة « ولا يولج الكف ليعلم البث » أى لا يبحث عن سر زوجته لتفشيها له ، فثلث البث بإدخال الكف لإخراج المخبوء ، ثم استعمل البث مجازاً في انتشار الشيء بعد أن كان كامناً كما في هاته الآية واستعمل أيضاً في مطلق الانتشار ، قال الحماسي :

وهلاً أعدوني لمثل تفاقدوا وفي الأرض مبثوث شجاع وعقرب

وبث الدواب على وجه عطفه على فعل أنزل هو خلق أنواع الدواب على الأرض فعبر عنه بالبث لتصوير ذلك الخلق العجيب المتكاثر فالعنى وخلق فبث فيها من كل دابة .
وعلى وجه عطف وبث على « فأجبا فبث الدواب انتشارها في المراعى بعد أن كانت هائلة جائمة وانتشار نسلها بالولادة وكل ذلك انتشار وبث وصفه ليبد بقوله :

رُزقت مراييع النجوم وصايبها ودق الرواعد جودها فريهاؤها
فملا فروع الأيهقان وأطفلت بالجلهتين ظبساؤها ونعامها

والآية أوجز من بيتي لبيد وأوفر معنى فإن قوله تعالى « وما أنزل الله من السماء من ماء » أوجز من البيت الأول ، وقوله « فأحيا به الأرض بعد موتها » أوجز من قوله فعلها فروع الأيهقان وأعم وأبرع بما فيه من استعارة الحياة ، وقوله « وبث فيها من كل دابة » أوجز من قوله وأطفلت البيت مع كونه أعم لعدم اقتصاره على الظباء والنعام .

والدابة ما دب على وجه الأرض وقد آذنت كلمة كل بأن المراد جميع الأنواع فاتفق احتمال أن يراد من الدابة خصوص ذوات الأربع .

وقد جمع قوله تعالى « فأحيا به الأرض بعد موتها » وبث فيها من كل دابة أصول علم التاريخ الطبيعى وهو المواليد الثلاثة المعدن والنبات والحيوان ، زيادة على ما في بقية الآية سابقا ولاحقا من الإشارات العملية الراجعة لعلم الهيئة وعلم الطبيعة وعلم الجغرافيا الطبيعية وعلم حوادث الجو .

وقوله « وتصريف الريح » عطف على مدخول في وهو من آيات وجود الخالق وعظيم قدرته لأن هبوب الريح وركودها آية ، واختلاف مهابها آية ، فلولا الصانع الحكيم الذي أودع أسرار الكائنات لما هبت الريح أو لما ركدت ، ولما اختلفت مهابها بل دامت من جهة واحدة وهذا موضع العبرة ، وفي تصريف الرياح أيضا موضع نعمة وهو أن هبوبها قد يحتاج إليه أهل موضع للتفيس من الحرارة أو لجلب الأسحبة أو لطرد حشرات كالجراد ونحوه أو لجلب منافع مثل الطير .

وقد يحتاج أهل مكان إلى اختلاف مهابها لتجنى ريح باردة بعد ريح حارة أو ريح رطبة بعد ريح يابسة ، أو تهب إلى جهة الساحل فيرجع أهل السفن من الأسفار أو من الصيد ، فكل هذا موضع نعمة ، وهذا هو المشاهد للناس كلهم ، ولأهل العلم في ذلك أيضا موضع عبرة أعجب وموضع نعمة ، وذلك أن سبب تصريف الرياح أن الله أحاط الكرة الأرضية بهواء خلقه معها ، به يتنفس الحيوان وهو محيط بجميع الكرة بحرها وبرها متصل بسطحها ويشغل من فوق سطحها ارتفاعا لا يعيش الحيوان لو صعد إلى أعلاه ، وقد خلقه الله تعالى مؤلفا من غازين هما (النيتروجين والأكسجين) وفيه جزء آخر عارض فيه وهو جانب من البخار المائي المتصاعد له من تبخر البحار ورطوبة الأرض بأشعة الشمس وهذا البخار هو غاز دقيق لا يشاهد ، وهذا الهواء قابل للحرارة والبرودة بسبب مجاورة حار أو بارد ، وحرارته تأتي من أشعة الشمس ومن صعود حرارة الأرض حين تسخنها الشمس وبرودته تجيء من قلة حرارة الشمس ومن برودة الثلوج الصاعدة من الأرض ومن الزمهرير الذي يزايد بارتفاع الجو كما تقدم .

ولما كانت الحرارة من طبيعتها أن تمتد أجزاء الأشياء فتتلف بذلك التمدد كما تقرر في الكيمياء ، والبرودة بالعكس ، فإذا كان هواء في جهة حارة كالصحراء وهواء في جهة باردة كالمنجمد وقع اختلاف بين الهواءين في الكثافة فصعد الخفيف وهو الحار إلى الأعلى وانحدر الكثيف إلى الأسفل وبصعود الخفيف يترك فراغا يخلفه فيه الكثيف طلبا للموازنة فتحدث حركة تسمى ريحا ، فإذا كانت الحركة خفيفة لقرب التفاوت بين الهواءين سميت الحركة نسبا ، وإذا اشتدت الحركة وأسرعت فهي الزوبعة .

فالريح جنس لهاته الحركة والنسيم والزوبعة والزعرع أنواع له .

ومن فوائد هاته الرياح الإعانة على تكوين السحاب ونقله من موضع إلى موضع وتنقية الكرة الهوائية مما يحل بها من الجراثيم المضرة ، وهذان الأمران موضع عبرة ونعمة لأهل العلم .

وقد اختير التعبير بلفظ التصريف هنا دون نحو لفظ التبديل أو الاختلاف لأنه اللفظ الذي يصلح معناه لحكاية ما في نفس الأمر من حال الرياح لأن التصريف تفعليل من الصرف للمبالغة وقد علمت أن منشأ الريح هو صرف بعض الهواء إلى مكان وصرف غيره إلى مكانه الذي كان فيه فيجوز أن تقدر: وتصريف الله تعالى الرياح، وجعل التصريف للريح مع أن الريح تكونت بذلك التصريف لأنها تحصل مع التصريف فهو من إطلاق الاسم على الحاصل في وقت الإطلاق كما في قوله تعالى « ويلعنهم اللّٰعنون » وهو ضرب من مجاز الأول ، وأن تجعل التصريف بمعنى التغيير أى تبديل ريح من جهة إلى جهة فتبقى الحقيقة ويفوت الإعجاز العلمى ويكون اختيار لفظ التصريف دون التغيير لأنه أخف .

وجُمع الرياح هنا لأن التصريف اقتضى التعدد لأنها كلما تغير مهبها فقد صارت ريحا غير التي سبقت . وقراء الجمهور الرياح بالجمع وقراء حمزة والكسائي الرياح بالإفراد على إرادة الجنس ، واستفادة العموم من اسم الجنس المعروف سواء كان مفردا أو جمعا سواء ، وقد قيل إن الرياح بصيغة الجمع يكثر استعماله في ريح الخير وأن الرياح بالإفراد يكثر استعماله في ريح الشر واعتضدوا في ذلك بما رووه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا رأى الريح : اللهم اجعلها رياحا لا ريحا، وهي تفرقة أغلبية وإلا فقد غير بالإفراد في موضع الجمع، والعكس في قراءة كثير من القراء . والحديث لم يصح ، وعلى القول بالتفرقة فأحسن ما يعمل به أن الريح النافعة للناس تجيء خفيفة وتتخلل موجاتها فجوات فلا تحصل منها مضرة فباعتبار تخلل الفجوات لهبوبها جمعت ، وأما الريح العاصف فإنه لا يترك للناس فجوة فلذلك جعل ريحا واحدة وهذا مأخوذ من كلام القرطبي .

والرياح جمع ريح والريح بوزن فَعَلَ بكسر الفاء وعينها واو انقلبت ياء لأجل الكسرة بدليل قولهم في الجمع أَرْوَاح وأما قولهم في الجمع رياح فانقلاب الواو فيه ياء كانقلابها في المفرد لسبب الكسرة كما قالوا دِيْمَةٌ وَدِيْمٌ وَحِيْلَةٌ وَحِيْلٌ وهما من الواوى .

وقوله « والسَّحَابُ الْمُسَخَّرَ » عطف على « وتصريف الرياح » أو على (الرياح) ويكون التقدير: وتصريف السحاب المسخر أى نقله من موضع إلى موضع .
وهو عبرة ومنة أما العبرة ففي تكوينه بعد أن لم يكن وتسخيره وكونه في الفضاء ،
وأما المنة ففي جميع ذلك فتكوينه منة وتسخيره من موضع إلى موضع منة وكونه بين السماء والأرض منة لأنه ينزل منه المطر على الأرض من ارتفاع فيفيد اختراق الماء في الأرض ،
ولأنه لو كان على سطح الأرض لاختنق الناس فهذا ما يبدو لكل أحد ، وفي ذلك أيضا عبرة ومنة لأهل العلم فتكوينه عبرة لهم وذلك أنه يتكون من تصاعد أبخرة البحار ورطوبة الأرض التي تبخرها أشعة الشمس ولذا لم يخلُ الهواء من بُخار الماء كما قدمناه إلا أن بخار الماء شفاف غازي فإذا جاور سطحاً بارداً ثقل وتكاثف فصار ضباباً أو ندى أو سحاباً ، وإنما تكاثف لأن أجزاء البخار تجتمع فتقل قدرة الهواء على حمله ، ثم إذا تكامل اجتماعه نزل مطراً ، ولكون البخار الصاعد إلى الجو أكثر بخار البحر ؛ لأن البحر أكثر سطح الكرة الأرضية كانت السحب أكثر ما تتكون من جهة البحار ، وكانوا يظنون أن المطر كله من ماء البحر وأن خراطيم السحاب تتدلى إلى أمواج البحر فتمتص منه الماء ثم ينزل مطراً . قال أبو ذؤيب الهذلي :

سقى أم عمرو كلَّ آخر ليلة حناتمُ سودَّ ماؤهنَّ تُجيج
شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجُجٍ خُضرٍ لهنَّ نُثيج
وقال البديع الإصطربلابي (١) :

أهدي لمجلسك الشريف وإنما أهدي له ما حُزْتُ من نعمائه
كالبحر يُمطره السحابُ وما له فضلٌ عليه لأنه من مائه
فلولا الرياح تسخره من موضع إلى موضع لكان المطر لا ينزل إلا في البحار .

وموضع المنة في هذا في تكوينه حتى يحمل الماء ليحيي الأرض ، وفي تسخيره لينتقل ، وفي كونه بين السماء والأرض فهو مسخر بين السماء والأرض حتى يتكامل ما في الجو من الماء فيثقل السحاب فينزل ماء إذا لم تبق في الهواء مقدرة على حمله قال تعالى « وينشئ السحاب الثقال »
وقوله تعالى « لَا يَتَّبِعُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ » أى دلائل وقد تقدم الكلام على الآية والآيات ،

(١) هبة الله بن الحسين لقب بالبديع ووصف بالإصطربلابي لأنه صانع آلة الإصطربلاب توفى سنة ٥٣٤ .

وجمع الآيات لأن في كل ما ذكر من خلق السماوات والأرض وما عطف عليه آيات .
 فإن أريد الاستدلال بها على وجود الله تعالى فقط كانت دلائل واضحة وكان رداً على
 الدهريين من العرب وكان ذكرهم بعد الذين كفروا وماتوا وهم كفار المراد بهم المشركون
 تكميلاً لأهل النحل في العرب ، ويكون قوله بعد ذلك « ومن الناس من يتخذ من دون
 الله أندادا » رجوعاً إلى المشركين وهذا الوجه يرجع إلى الاستدلال بالعالم على الصانع وهو
 دليل مشهور في كتب الكلام ، وإن أريد الاستدلال بهاته الدلائل على وحدانية الله تعالى
 المستلزمة لوجوده وهو الظاهر من قوله : « يقوم يعقلون » ، لأن الاستدلال بهاته الدلائل وأمثالها
 على وجود الصانع لا يدل على كمال عقل بخلاف الاحتجاج بها على الوحدانية ، ولأنه ذكره
 بعد قوله « وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو » ، ولأن دهاء العرب كانوا من المشركين
 لا من المعطلين الدهريين .

وكفاية هذه الدلائل في الرد على المشركين من حيث إنهم لم يكونوا يدعون للأصنام
 قدرة على الخلق كما أشار إليه قوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » ، وإن
 أريد الاستدلال بهذه الآثار لوحدانية الله على الأمم التي تثبت الاشتراك للآلهة في الإيجاد
 مثل مجوس الفرس ومشركي اليونان .

فوجه دلالة هاته الآيات على الوحدانية . أن هذا النظام البديع في الأشياء المذكورة
 وذلك التدبير في تكوينها وتفاعلها وذهابها وعودها ومواقيتها كل ذلك دليل على أن لها
 صانعا حكيمًا متصفاً بتمام العلم والقدرة والحكمة وهي الصفات التي تقتضيها الألوهية ، ولا جرم
 أن يكون الإله الموصوف بهاته الصفات واحداً لا اعتراف المشركين بأن نواميس الخلق
 وتسيير العالم من فعل الله تعالى ، إذا لم يدعوا لشركائهم الخلق ولذلك قال تعالى « أفمن يخلق
 كمن لا يخلق أفلا تذكرون » ، وذكر في سورة النمل الاستدلال ببعض ما هنا على أن
 لا إله مع الله ، فالقصد التذكير بانتفاء حقيقة الإلهية عن شركائهم ، وأما طريقة الاستدلال
 العلمية فهي بالبرهان الملقب في علم الكلام ببرهان التمانع وسيأتي عند قوله « لو كان فيهما
 آلهة إلا الله لفسدنا » في سورة الأنبياء .

والقوم: الجماعة من الرجال ويطلق على قبيلة الرجل كما قال عمرو بن معدى كرب :

* فلو أن قومي أنقظتني رماحهم *

ويطلق على الأمة، وذكر لفظ « قوم يعقلون » دون أن يقال للذين يعقلون أو للعاقلين لأن إجراء الوصف على لفظ قوم، يوصي إلى أن ذلك الوصف سجية فيهم، ومن مكملات قوميتهم، فإن للقبائل والأمم خصائص تميزها وتشتهر بها كما قال تعالى « وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون » ، وقد تكرّر هذا في مواضع كثيرة من القرآن ومن كلام العرب ، فالعنى أن في ذلك آيات للذين سجيتهم العقل ، وهو تعريض بأن الذين لم ينتفعوا بآيات ذلك ليست عقولهم براسخة ولا هي ملكات لهم وقد تكرّر هذا في سورة يونس .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾

عطف على « إن في خلق السموات والأرض » إلخ لأن تلك الجملة تضمنت أن قوما يعقلون استدلوا بخلق السموات والأرض وما عطف عليه على أن الله واحد فوحده، فناسب أن يعطف عليه شأن الذين لم يهتدوا لذلك فاتخذوا لأنفسهم شركاء مع قيام تلك الدلائل الواضحة ، فهؤلاء الذين اتخذوا من دون الله هم المتحدث عنهم آنفا بقوله تعالى « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار » الآيات .

وقوله « من الناس » خبر مقدم وقد ذكرنا وجه الإخبار به وفائدة تقديمه عند قوله تعالى « ومن الناس من يقول ءامنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » وعطفه على ذكر دلائل الوحداية وتقديم الخبر وكون الخبر من الناس مؤذن بأنه تعجب من شأنهم .
ومن في قوله « من يتخذ » ما صدقها فريق لا فرد بدليل عود الضمير في قوله « يحبونهم كحب الله » .

والمراد بالأنداد الأمثال في الألوهية والعبادة ، وقد مضى الكلام على الند بكسر النون عند قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » .

وقوله « من دون الله » معناه مع الله لأن كلمة دون تؤذن بالحيلولة لأنها بمعنى وراء فإذا قالوا اتخذوه دون الله فالمعنى أنه أفردوه وأعرض عن الله وإذا قالوا اتخذوه من دون الله فالمعنى أنه جعله بعض حائل عن الله أى أشركه مع الله لأن الإشراك يستلزم الإعراض عن الله في أوقات الشغل بعبادة ذلك الشريك .

وقوله « من دون الله » حال من ضمير (يتخذ)، وقوله « يحبونهم » بدل من يتخذ بدل اشتغال، لأن الاتخاذ يشتمل على المحبة والعبادة، ويجوز كونه صفة لمن، وجوز أن يكون صفة لأنداداً لكنه ضعيف لأن فيه إيهام الضمائر لاحتمال أن يفهم أن المحب هم الأنداد يحبون الذين اتخذوهم، والأظهر أن يكون حالا من (من) تفضيلاً لحالهم في هذا الاتخاذ وهو اتخاذ أنداد سووها بالله تعالى في محبتها والاعتقاد فيها .

والمراد بالأنداد هنا وفي مواقفه من القرآن، الأصنام لا الرؤساء كما قيل، وعاد عليهم ضمير جماعة العقلاء المنصوب في قوله « يحبونهم » لأن الأصنام لما اعتقدوا ألوهيتها فقد صارت جديرة بضمير العقلاء على أن ذلك مستعمل في العربية ولو بدون هذا التأويل، والمحبة هنا مستعملة في معناها الحقيقي وهو ميل النفس إلى الحسن عندها بمعاينة أو سماع أو حصول نفع محقق أو موهوم لعدم انحصار المحبة في ميل النفس إلى الرئيات خلافاً لبعض أهل اللغة فإن الميل إلى الخلق (بضم الخاء) الحسن وإلى الفعل الحسن والكمال، محبة أشد من محبة محاسن الذات فتشترك هذه المعاني في إطلاق اسم المحبة عليها باعتبار الحاصل في النفس وقطع النظر عن سبب حصوله .

فالتحقيق أن الحب يتعلق بذكر المرء وحصول النفع منه وحسن السمعة وإن لم يره فنحن نحب الله لما نعلمه من صفات كماله ولما يصلنا من نعمته وفضله ورحمته، ونحب رسوله لما نعلم من كماله ولما وصل إلينا على يديه ولما نعلم من حرصه على هدينا ونجاتنا، ونحب أجدادنا، ونحب أسلافنا من علماء الإسلام، ونحب الحكماء والمصلحين من الأولين والآخرين، والله در أبي مدين في هذا المعنى :

وكم من محب قد أحب وما رأى وعشق الفتى بالسمع مرتبة أخرى
وبضد ذلك كله تكون الكراهية، ومن الناس من زعم أن تعلق المحبة بالله مجاز مرسل في الطاعة والتعظيم بعلاقة اللزوم لأن طاعة المحب للمحبوب لازم عرفي لها قال الجعدي :
لو كان حبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع

أو مجاز بالحذف، والتقدير: يحبون ثواب الله أو نعمته لأن المحبة لا تتعلق بذات الله، إما لأنها من أنواع الإرادة، والإرادة لا تتعلق إلا بالجائزات وهو رأى بعض المتكلمين، وإما لأنها طلب الملائم .

واللذة لا تحصل بغير المحسوسات وكلا الدليلين ظاهر الوهن كما بينه الفخر ،
وعلى هذا التفصيل بين إطلاق المحبة هنا يكون التشبيه راجعا إلى التسوية في القوة ومنهم
من جعل محبة الله تعالى مجازا وجعلها في قوله « يحبونهم » أيضا مجازا وعلى ذلك درج
في الكشف وكان وجهه أن الأصل في تشبيه اسم بمثله أن يكون تشبيه فرد من الحقيقة
بآخر منها . وقد علمت أنه غير متعين .

وقوله « حب الله » مفيد لمساواة المحبين ؛ لأن أصل التشبيه المساواة وإضافة حب إلى اسم
الجلالة من الإضافة إلى المفعول فهو بمنزلة الفعل المبني إلى المجهول .

فالفاعل المحذوف حذف هنا لقصد التعميم أي كيفما قدرت حب محب لله فحب هؤلاء
أندادهم مساو لذلك الحب ، ووجه هذا التعميم أن أحوال الشركين مختلفة ، فمنهم من يعبد
الأنداد من الأصنام أو الجن أو الكواكب ويعترف بوجود الله ويسوى بين الأنداد وبينه ،
ويسميه شركاء أو أبناء لله تعالى ، ومنهم من يجعل لله تعالى الإلهية الكبرى ويجعل
الأنداد شفعاء إليه ، ومنهم من يقتصر على عبادة الأنداد وينسى الله تعالى قال تعالى « نسوا
الله فأنسوا أنفسهم » ، ومن هؤلاء صابئة العرب الذين عبدوا الكواكب ، والله تعالى
محبون من غير هؤلاء ومن بعض هؤلاء ، فحبة هؤلاء أندادهم مساوية لمحبة محبي الله إياه
أي مساوية في التفكير في نفوس المحبين من الفريقين فيصح أن تقدر يحبونهم كما يجب
أن يحب الله أو يحبونهم كحب الموحدين لله إياه أو يحبونهم كحبهم الله ، وقد سلك كل صورة
من هذه التقادير طائفة من المفسرين ، والتحقيق أن المقدر هو القدر المشترك وهو ما قدرناه
في أول الكلام .

واعلم أن المراد إنكار محبتهم الأنداد من أصلها لا إنكار تسويتها بحب الله تعالى
وإنما قيدت بمائلة محبة الله لتشويهاها ولإنداء على انحطاط عقول أصحابها وفيه إيقاظ لعيون
معظم الشركين وهم الذين زعموا أن الأصنام شفعاء لهم كما كثرت حكاية ذلك عنهم في القرآن
فنبهوا إلى أنهم سوا بين محبة التابع ومحبة المتبوع ومحبة الخالق لعلمهم يستفيقون
فإذا ذهبوا يبحثون عما تستحقه الأصنام من المحبة وتطلبوا أسباب المحبة وجدوها مفقودة
كما قال إبراهيم عليه السلام « يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا »
مع ما في هذه الحال من زيادة موجب الإنكار .

وقوله «والذين آمنوا أشد حُباً لله» أى أشد حُباً لله من محبة أصحاب الأنداد أندادهم ، على ما بلغوا من التصلب فيها ، ومن محبة بعضهم لله ممن يعترف بالله مع الأنداد ، لأن محبة جميع هؤلاء المحبين وإن بلغوا ما بلغوا من التصلب في محبوبيهم لما كانت محبة مجردة عن المحبة لا تبلغ مبلغ أصحاب الاعتقاد الصميم المعصود بالبرهان ، ولأن إيمانهم بهم لأغراض عاجلة كقضاء الحاجات ودفع الملمات بخلاف حب المؤمنين لله فإنه حب لذاته وكونه أهلاً للحب ثم يتبع ذلك أغراض أعظمها الأغراض الآجلة لرفع الدرجات وتركية النفس .
والمقصود تنقيص المشركين حتى في إيمانهم بألهتهم فكثيراً ما كانوا يعرضون عنها إذا لم يجدوا منها ما أملوه .

ثمورد التسوية بين المحبتين التي دل عليها التشبيه مخالف لمورد التفضيل الذي دل عليه اسم التفضيل هنا ، لأن التسوية ناظرة إلى فرط المحبة وقت خطورها ، والتفضيل ناظر إلى رسوخ المحبة وعدم ترزُلها ، وهذا مأخوذ من كلام الكشاف ومصرح به في كلام البيضاوى مع زيادة تحريره ، وهذا يغنيك عن احتمالات وتمحلات عرضت هنا لبعض المفسرين وبعض شراح الكشاف .
روي أن امرأ القيس لما أراد قتال بنى أسد حين قتلوا أباه حُجراً ملكهم مر على ذى الخلصة الصنم الذى كان بتبالة بين مكة واليمن فاستقسم بالأزلام التي كانت عند الصنم فخرج له القدح الناهى ثلاث مرات ^(١) فكسر تلك القدح ورمى بها وجه الصنم وشتمه وأنشد :
لو كنت يا ذا الخلص الموتوراً مثلى وكان شيخك المقبوراً
* لم تنه عن قتل العداة زوراً *

ثم قصد بنى أسد فظفر بهم .
وروى أن رجلاً من بنى ملكان جاء إلى سعد الصنم بساحل جدة وكان معه إبل فنفرت إبله لما رأت الصنم ^(٢) فغضب الملكانى على الصنم ورماه بحجر وقال :
أتينا إلى سعد ليجمع شملنا فشتتنا سعد فما نحن من سعد
وهل سعد إلا صخرة بتنوفة من الأرض لا تدعولقى ولا رشد

(١) ذو الخلصة بضم الحاء وفتح اللام صنم كان لحنم وزبيد ودوس وهوازن ، وهو صخرة قد نقش فيها صورة الخلصة والخاصة زهرة معروفة ، وكان عند ذى الخلصة أزلام ثلاثة يستقسمون بها وهى الناهى والأمر والمرضى . وذو الخلصة هدمه جرير بن عبدالله البجلي بإذن من النبي صلى الله عليه وسلم .
(٢) كان هذا الصنم حجراً طويلاً ضخماً .

وإنما جيء بأفعل التفضيل بواسطة كلمة أشد قال التفتراني ، آثر أشد حبا على أحب لأن أحب شاع في تفضيل المحبوب على محبوب آخر تقول: هو أحب إلي ، وفي القرآن « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله الخ .

يعنى أن فعل أحب هو الشائع وفعل حب قليل فلذلك خصوا في الاستعمال كلا بمواقع نفيا للبس فقالوا: أحب وهو محب وأشد حبا وقالوا حبيب من حب وأحب إلى من حب أيضا .

﴿وَلَوْ تَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ

شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ 165

عطف على قوله « ومن الناس من يتخذ » وذلك أن قوله ذلك لما كان شرحا لحال ضلالتهم الفظيع في الدنيا من اتخاذ الأنداد لله مع ظهور أدلة وحدانيته حتى كان قوله « ومن الناس » مؤذنا بالمعجب من حالهم كما قدمنا ، وزيد في شناعته أنهم اتخذوا لله أندادا وأحبوها كحبه ، ناسب أن ينتقل من ذلك أى ذكر عاقبتهم من هذا الصنيع ووصف فظاعة حالهم في الآخرة كما فظع حالهم في الدنيا .

قرأ نافع وابن عامر ويعقوب « ولو ترى » بقاء فوقية وهو خطاب لغير معين يعم كل من يسمع هذا الخطاب ، وذلك لتناهى حالهم في الفظاعة والسوء ، حتى لو حضرها الناس لظهرت لجميعهم ويجوز أن يكون الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم فالذين ظلموا مفعول (ترى) على المعنيين ، وإذ ظرف زمان ، والرؤية بصرية في الأول والثاني لتعلقها في الموضعين بالمرئيات ، ولأن ذلك مورد المعنى ، إلا أن وقت الرؤيتين مختلف ، إذ المعنى لو تراهم الآن حين يرون العذاب يوم القيامة ، أى لو ترى الآن حالهم ، وقرأ الجمهور يرى الذين ظلموا - بالتحية - فيكون الذين ظلموا فاعل يرى والمعنى أيضا لو يرون الآن ، وحذف مفعول يرى لدلالة المقام ، تقديره لو يرون عذابهم أو لو يرون أنفسهم أو يكون (إذ) اسما غير ظرف أى لو ينظرون الآن ذلك الوقت فيكون بدل اشتمال من « الذين ظلموا » .

والذين ظلموا هم الذين اتخذوا من دون الله أندادا فهو من الإظهار في مقام الإضمار ليكون

شاملاً لهؤلاء الشرّكين وغيرهم ، وجعل اتخذهم الأنداد ظلماً لأنه اعتداء على عدة حقوق . فقد اعتدوا على حق الله تعالى من وجوب توحيده ، واعتدوا على من جعلوهم أنداداً لله على العقلاء منهم مثل الملائكة وعيسى ، ومثل ود وسواع ويعوق ونسر ، فقد ورد في الصحيح عن ابن عباس أنهم كانوا رجالاً صالحين من قوم نوح فلما ماتوا اتخذ قومهم لهم تماثيل ثم عبدوها ، ومثل (اللات) يزعم العرب أنه رجل كان يلت السويق للحجيج وأن أصله اللات بتشديد التاء ، فبذلك ظلموهم إذ كانوا سبباً لهول يحصل لهم من السؤال يوم القيامة كما قال الله تعالى « إذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله » وقال « ويوم نحشهم جميعاً ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون » الآية - وقال « ويوم نحشهم وما يعبدون من دون الله فيقول أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا السبيل » الآية ، وظلموا أنفسهم في ذلك بتعريضها للسخرية في الدنيا وللعذاب في الآخرة وظلموا أعقابهم وقومهم الذين يتبعونهم في هذا الضلال فتمضي عليه العصور والأجيال ، ولذلك حذف مفعول ظلموا لقصد التعميم ، ولك أن تجعل ظلموا بمعنى أشركوا كما هو الشائع في القرآن قال تعالى عن لقمان « إن الشُّركَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ » وعليه فالفعل منزل منزلة اللازم لأنه صار كاللقب .

وجملة « والذين آمنوا أشدُّ حباً لله » معترضة والغرض منها التنويه بشأن الذين آمنوا بأن حبهم لله صار أشد من حبهم الأنداد التي كانوا يعبدونها وهذا كقول عمر بن الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم « لأنك أحب إلي من نفسي التي بين جنبي » . وتركيب لو ترى وما أشبهه نحو لو رأيت من التراكيب التي جرت مجرى المثل فبنيت على الاختصار وقد تكرر وقوعها في القرآن .

وجواب لو محذوف لقصد التفخيم وتهويل الأمر لتذهب النفس في تصويره كل ذهاب ممكن ونظيره (ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت) - (ولو ترى إذ وقفوا على النار) - (ولو أن قرأنا سيرت به الجبال) ، قال المرزوقي عند قول الشَّمِذَرِ الحارثي : وقد ساءنى ما جرَّت الحرب بيننا بيني عمنا لو كان أمرا مدانيا

« حَذَفُ الجواب في مثل هاته المواضع أبلغ وأدل على المراد بدليل أن السيد إذا قال عبده لئن قت إليك ثم سكت تراحم على العبد من الظنون المعترضة للتوعد مالا يتراحم

لو نص على ضربٍ من العذاب » ، والتقدير على قراءة نافع وابن عامر رأيت أمراً عظيماً وعلى قراءة الجمهور رأوا أمراً عظيماً .

وقوله « أن القوة » قرأه الجمهور بفتح همزة أن وهو بدل اشتغال من العذاب أو من الذين ظلموا فإن ذلك العذاب من أحوالهم ، ولا يضر الفصل بين المبدل منه والبدل لطول البدل ، ويجوز أن يكون على حذف لام التعليل والتقدير لأن القوة لله جميعاً والتعليل بمضمون الجواب المقدر أي رأيت ما هو هائل لأنه عذاب الله والله القوة جميعاً .

« وجميعاً » استعمل في الكثرة والشدة بقوة غيره كالعدم وهذا كاستعمال ألفاظ الكثرة في معنى القوة وألفاظ القلة في معنى الوهن كما في قول تأبط شراً :

قليل التشكى للمُلمِّ يصيبه كثير الهوى شتى النوى والمسالك
أراد شديد الغرام .

وقرأه أبو جعفر ويعقوب إن القوة بكسر الهمزة على الاستئناف البياني كأن سائلاً قال : ماذا أرى وما هذا التهويل ؟ ف قيل : إن القوة ولا يصح كونها حينئذٍ للتعليل التي تغني غناء الفاء كما هي في قول بشار :

* إن ذاك النجاح في التبكير *

لأن ذلك يكون في مواقع احتياج ما قبلها للتعليل حتى تكون صريحة فيه .

وقرأ ابن عامر وحده إذ يُروَن العذاب يَضم الياء أي إذ يريهم الله العذاب في معنى قوله « كذلك يُريهم الله أعمالهم » .

وانتصب (جميعاً) على التوكيد لقوله (القوة) أي جميع جنس القوة ثابت لله ، وهو مبالغة لعدم الاعتماد بقوة غيره ففاد جميع هنا مفاد لام الاستغراق في قوله الحمد لله .

وقد جاء (لو) في مثل هذا التركيب بشرط مضارع ووقع في كلام الجمهور من النحاة أن لو للشرط في الماضي وأن المضارع إذا وقع شرطاً لها يُصرف إلى معنى الماضي إذا أريد استحضار حالة ماضية وأما إذا كان المضارع بعدها متعيناً للمستقبل فأولاه الجمهور بالماضي في جميع مواقعه وتكفوا في كثير منها كما وقع لصاحب المفتاح ، وذهب المبرد وبعض الكوفيين إلى أن لو تخرف بمعنى إن لمجرد التعليق لا للامتناع ، وذهب ابن مالك في التسهيل والخلصة إلى أن ذلك جائز لكنه قليل وهو يريد القلة النسبية بالنسبة لوقوع الماضي وإلا فهو وارد في القرآن وفصيح العربية .

والتحقيق أن الامتناع الذى تفيده لو متفاوت المعنى ومرجعه إلى أن شرطها وجوابها مفروضان فرضاً وغير مقصود حصول الشرط فقد يكون ممكن الحصول وقد يكون متعذراً ولذلك كان الأولى أن يعبر بالانتفاء دون الامتناع لأن الامتناع يؤهم أنه غير ممكن الحصول فأما الانتفاء فأعم ، وأن كون الفعل بعدها ماضياً أو مضارعاً ليس لمراعاة مقدار الامتناع ولكن ذلك لمقاصد أخرى مختلفة باختلاف مفاد الفعلين في مواقعها في الشروط وغيرها ، إذ كثيراً ما يراد تعليق الشرط بلو في المستقبل نحو قول توبة :

ولو تلتقى أصدائنا بعد موتنا ومن بين رمسينا من الأرض سببٌ
لظل صدى صوتى وإن كنت رمةً لصوت صدى ليلى يهش ويطربُ
فإنه صريح في المستقبل ومثله هذه الآية .

﴿ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ
الْأَسْبَلُ ۖ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا ۚ
كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ۚ ﴾¹⁶⁶
¹⁶⁷

إذ ظرف وقع بدل اشتمال من ظرف « إذ يرون العذاب » أى لو تراهم في هذين الحالين حال رؤيتهم العذاب وهى حالة فظيمة وتشتمل على حال اتخاذهم وتبرئ بعضهم من بعض وهى حالة شنيعة وهما حاصلان في زمن واحد .

وجىء بالفعل بعد إذ هنا ماضياً مع أنه مستقبل في المعنى لأنه إنما يحصل في الآخرة تنبيهاً على تحقق وقوعه فإن درجت على أن إذ لا تخرج عن كونها ظرفاً للماضى على رأى جمهور النحاة فهى واقعة موقع التحقيق مثل الفعل الماضى الذى معها فتكون ترشيحاً للتبعية ، وإن درجت على أنها ترد ظرفاً للمستقبل وهو الأصح ونسبه في التسهيل إلى بعض النحاة ، وله شواهد كثيرة في القرآن قال تعالى « ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بإذنه » على أن يكون إذ تحسونهم هو الموعود به وقال « فسوف يعلمون إذ الأغلال في أعناقهم » فيكون المجاز في فعل « تبرأ » خاصة .

والتبرؤ تسكف البراءة وهي التباعد من الأمر الذي من شأن قُربِه أن يكون مضراً ولذلك يقال تباراً إذا أبعد كلُّ الآخر من تبعه محققة أو متوقعة .

والذين اتَّبَعُوا بالبناء إلى المجهول هم الذين ضلُّوا المشرِّكين ونصبوا لهم الأنصاب مثل عمرو بن لُحَيٍّ ، فقد أشعر قوله اتَّبَعُوا أنهم كانوا يدْعُون إلى متابعتهم ، وأيد ذلك قوله بعده فنتبرأ منهم كما تبرَّءوا من أي نجازيهم على إخلافهم .

ومعنى براءتهم منهم تنصلهم من مواعيد نفعهم في الآخرة الذي وعدوهم في الدنيا والشفاعة فيهم ، وصرفهم عن الالتحاق بهم حين هَرَّعُوا إليهم .

وجملة ورأوا العذاب حالية أي تبرَّءوا في حال رؤيتهم العذاب ، ومعنى رؤيتهم إياه أنهم رأوا أسبابه وعلموا أنه أعد لمن أضلَّ الناس فجعلوا يتباعدون من أتباعهم لئلا يحق عليهم عذاب المضللين ، ويجوز أن تكون رؤية العذاب مجازاً في إحساس التعذيب كالمجاز في قوله تعالى « يمسهم العذاب » ، فوقع الحال هنا حسن جداً وهي مغنية عن الاستئناف الذي يقتضيه المقام لأن السامع يتساءل عن موجب هذا التبرؤ فإنه غريب فيقال رأوا العذاب فلما أريد تصوير الحال وتهويل الاستفطاع عدل عن الاستئناف إلى الحال قضاء لحق التهويل واكتفاء بالحال عن الاستئناف لأن موقعهما متقارب ، ولا تكون معطوفة على جملة تبرأ لأن معناها حينئذ يصير إعادة لمعنى جملة ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب فتصير مجرد تأكيد لها ويفوت ما ذكرناه من الخصوصيات .

وضمير (رأوا) ضمير مبهم عائد إلى فريق الذين اتَّبَعُوا والذين اتَّبَعُوا .

وجملة وتقطعت بهم الأسباب معطوفة على جملة تبرأ أي وإذا تقطعت بهم الأسباب ، والضمير المجرور عائد إلى كلا الفريقين .

والتقطع الانقطاع الشديد لأن أصله مطاوع قطعته بالتشديد مضاعف قطع بالتخفيف .

والأسباب جمع سبب وهو الحبل الذي يمد ليرتقى عليه في النخلة أو السطح ، وقوله وتقطعت بهم الأسباب تمثيلية شبت هيئتهم عند خيبة أملهم حين لم يجدوا النعيم الذي تعبوا لأجله مدة حياتهم وقد جاء إبانة في ظنهم فوجدوا عوضه العذاب ، بحال المرتقى إلى النخلة ليحتمل الثمر الذي كد لأجله طول السنة فتقطع به السبب عند ارتقائه فسقط هالكا ، فكذلك هؤلاء قد علم كلهم حينئذ أن لا نجاة لهم فخالهم كحال الساقط من علو لا ترجى له

سلامة ، وهي تمثيلية بديعة لأنها الهيئة المشبهة تشتمل على سبعة أشياء كل واحد منها يصلح لأن يكون مشبهاً بواحد من الأشياء التي تشتمل عليها الهيئة المشبهة بها وهي : تشبيه المشرک في عبادته الأصنام واتباع دينها بالمرتقى بجامع السعى ، وتشبيه العبادة وقبول الآلهة منه بالحبل الموصل ، وتشبيه النعيم والثواب بالثمره في أعلى النخلة لأنها لا يصل لها المرء إلا بعد طول وهو مدة العمر ، وتشبيه العمر بالنخلة في الطول ، وتشبيه الحرمان من الوصول للنعيم بتقطع الحبل ، وتشبيه الخيبة بالبعد عن الثمرة ، وتشبيه الوقوع في العذاب بالسقوط المهلك . ولما تأتت في التمثيلية صلوحية أجزاء التشبيه المركب فيها لأن تكون تشبيهات مستقلة ، والوارد في ذلك يكون في أشياء قليلة كقول بشار الذي يُعد مثالا في الحسن :

كَأَنَّ مُثَارَ النَّعَمِ فَوْقَ رُؤُسِنَا وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ

فليس في البيت أكثر من تشبيهات ثلاثة .

فالباء في (بهم) للملابسة أي تقطعت الأسباب ملتبسة بهم أي فسقطوا ، وهذا المعنى هو محل التشبيه لأن الحبل لو تقطع غير ملابس للمرتقى عليه لما كان في ذلك ضرر إذ يمسك بالنخلة ويتطلب سببا آخر ينزل فيه ، ولذلك لم يقل وتقطعت أسبابهم أو نحوه ، فمن قال إن الباء بمعنى عن أو للسببية أو التعدية فقد بعد عن البلاغة ، وبهذه الباء تقوم معنى التمثيلية بالصاعد إلى النخلة بحبل وهذا المعنى فائت في قول امرئ القيس :

تَقَطَّعَ أَسْبَابُ اللَّبَانَةِ وَالْهَوَى عَشِيَّةَ جَاوَزْنَا حِمَاةَ وَشَيْرَا

وقوله « وقال الذين اتبعوا » أظهر في مقام الإضمار لأن ضمير الغيبة اللذين قبله عائدان إلى مجموع الفريقين ، على أن في صلة الذين اتبعوا تنبيها على إغاطة المتبوعين وإثارة حسرتهم وذلك عذاب نفساني يضاعف العذاب الجثماني وقد نبه عليه قوله : « كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » .

و (لو) في قوله « لو أن لنا كرامة » مستعملة في التمني وهو استعمال كثير لحرف (لو) وأصلها الشرطية حذف شرطها وجوابها واستعيرت للتمنى بعلاقة اللزوم لأن الشيء العسير المنال يكثر تمنيه ، وسد المصدر مسد الشرط والجواب ، وتقدير الكلام لو ثبتت لنا كرامة لتبرأنا منهم وانتصب ما كان جوابا على أنه جواب التمني وشاع هذا الاستعمال حتى صار من معاني لو وهو استعمال شائع وأصله مجاز مرسل مركب وهو في الآية مرشح بنصب الجواب .

والكَرَّةُ الرَّجْعَةُ إلى محل كان فيه الراجع وهي مرة من الكر ولذلك تطلق في القرآن على الرجوع إلى الدنيا لأنه رجوع لمكان سابق ، وحذف متعلق الكرة هنا لظهوره .

والكاف في كما تبرءوا للتشبيه استعملت في المجازاة لأن شأن الجزاء أن يماثل الفعل المجازى قال تعالى « وجزاء سيئة سيئةً مثلها » ، وهذه الكاف قريبة من كاف التعليل أو هي أصلها وأحسن ما يظهر فيه معنى المجازاة في غير القرآن قول أبي كبير الهذلي :

أهزُّ به في ندوة الحى عطفه كما هزَّ عطفي بالهجان الأوارك

ويمكن الفرق بين هذه الكاف وبين كاف التعليل أن المذكور بعدها إن كان من نوع المشبه كما في الآية وبيت أبي كبير جعلت للمجازاة ، وإن كان من غير نوعه وما بعد الكاف باعث على المشبه كانت للتعليل كما في قوله تعالى « واذكروه كما هداكم » .

والمعنى أنهم تمنوا أن يعودوا إلى الدنيا بعدما علموا الحقيقة وانكشف لهم سوء ضييعهم فيدعهم الرؤساء إلى دينهم فلا يجيبونهم ليشفوا غيظهم من رؤسائهم الذين خذلواهم واتحاصل للرؤساء خيبة وانكسار كما خيبرهم في الآخرة .

فإن قلت هم إذا رجعوا رجعوا جميعا عالمين بالحق فلا يدعهم الرؤساء إلى عبادة الأوثان حتى يمتنعوا من إجابتهم ، قلت باب التمني واسع فالأتباع تمنوا أن يعودوا إلى الدنيا عالمين بالحق ويعود المتبوعون في ضلالهم السابق وقد يقال أنهم الأتباع متبوعوهم بأنهم أضلوهم على بصيرة لعلمهم غالبا والأتباع مغرورون لجهلهم فهم إذا رجعوا جميعا إلى الدنيا رجع المتبوعون على ما كانوا عليه من التضليل على علم بناء على أن ما رأوه يوم القيامة لم يزعمهم لأنهم كانوا من قبل موقنين بالمصير إليه ورجع الأتباع عالمين بمكر المتبوعين فلا يطيعوهم .

وجملة « كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » تذييل وفذلكة لقصة تبرى المتبوعين من أتباعهم .

والإشارة في قوله « كذلك يريهم الله » للإراءة المأخوذة من يريهم على أسلوب « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

والمعنى أن الله يريهم عواقب أعمالهم إراء مثل هذا الإراء إذ لا يكون إراء لأعمالهم أوقع منه فهو تشبيه الشيء بنفسه باختلاف الاعتبار كأنه يُرام أن يريهم أعمالهم في كيفية شنيعة فلم يوجد أشنع من هذه الحالة ، وهذا مثل الإخبار عن المبتدأ بلفظه في نحو شِعْرِى شِعْرِى ، أو بمرادفه نحو والسفاهة كاسمها ، وقد تقدم تفصيله عند قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

والإراءة هنا بصرية ولذلك فقوله « حسرات عليهم » حال من أعمالهم ومعنى « يريهم الله أعمالهم » يريهم ما هو عواقب أعمالهم لأن الأعمال لا تدرك بالبصر لأنها انقضت فلا يحسُّون بها .

والحسرة حزن في ندامة وتلف وفعله كفرح واشتقاقها من الحسر وهو الكشف لأن الكشف عن الواقع هو سبب الندامة على ما فات من عدم الحيلة له .
وقوله « وما هم بِخَرَجِينَ مِنَ النار » حال أو اعتراض في آخر الكلام لقصد التذليل لمضمون « كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » لأنهم إذا كانوا لا يخرجون من النار تعيَّن أن تمنهم الرجوع إلى الدنيا وحدث الخيبة لهم من صنع رؤسائهم لافائدة فيه إلا إدخالهم الحسرات عليهم وإلا فهم باقون في النار على كل حال .

وعُدل عن الجملة الفعلية بأن يقال « وما يخرجون » إلى الاسمية للدلالة على أن هذا الحكم ثابت أنه من صفاتهم ، وليس لتقديم السند إليه هنا نكتة ، إلا أنه الأصل في التعبير بالجملة الاسمية في مثل هذا إذ لا تتأتى بسوى هذا التقديم ، فليس في التقديم دلالة على اختصاص لما علمت ولأن التقديم على السند المشتق لا يفيد الاختصاص عند جمهور أئمة المعاني ، بل الاختصاص مفروض في تقديمه على السند الفعلي خاصة ، ولأجل ذلك صرح صاحب الكشاف تبعاً للشيخ عبد القاهر بأن موقع الضمير هنا كموقعه في قول المفضل البكري :

هُمْ يَفْرِشُونَ اللَّبَدَ كُلَّ طِمْرَةٍ وَأَجْرَدَ سَبَاقٍ يَبْدُ الْمَغَالِيَا

في دلالاته على قوة أمرهم فيما أسند إليهم لا على الاختصاص اهـ .

وادعى صاحب المفتاح أن تقديم السند إليه على السند المشتق قد يفيد الاختصاص

كقوله تعالى « وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ » - « وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ ءَامَنُوا » - « وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ » فالوجه أن تقديم المسند إليه على المسند المشتق لا يفيد بذاته التخصيص وقد يستفاد من بعض مواقفه معنى التخصيص بالقرائن، وليس في قوله تعالى « وَمَاهُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ » ما يفيد التخصيص ولا ما يدعو إليه .

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ¹⁶⁸ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ¹⁶⁹ ﴾

استئناف ابتدائي هو كالخاتمة لتشويه أحوال أهل الشرك من أصول دينهم وفروعه التي ابتدأ الكلام فيها من قوله تعالى « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ » الآية ، إذ ذكر كفرهم إجمالاً ثم أبطله بقوله « وَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ » واستدل على إبطاله بقوله « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » الآيات ثم وصف كفرهم بقوله « وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ » ، ووصف حالهم وحسرتهم يوم القيامة ، فوصف هنا بعض مساوئ دين أهل الشرك فيما حرموا على أنفسهم مما أخرج الله لهم من الأرض ، وناسب ذكره هنا أنه وقع بعد ما تضمنه الاستدلال على وحدانية الله والامتنان عليهم بنعمته بقوله « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » إلى قوله « وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ » الآية ، وهو تمهيد وتلخيص لما يعقبه من ذكر شرائع الإسلام في الأطعمة وغيرها التي ستأتي من قوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ » .

فالخطاب بآيها الناس موجه إلى المشركين كما هو شأن خطاب القرآن بآيها الناس .
والأمر في قوله « كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ » مستعمل في التوبيخ على ترك ذلك وليس للوجوب ولا للإباحة ، إذ ليس الكفار بأهل للخطاب بفروع الشريعة فقوله « كُلُوا » تمهيد لقوله بعده « وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ » .

وقوله « حَلَالًا طَيِّبًا » تعريض بتحقيقهم فيما أعتوا به أنفسهم فحرموها من نعم طيبة افتراء على الله ، وفيه إيماء إلى علة إباحته في الإسلام وتعليم للمسلمين بأوصاف الأفعال التي هي مناط الحل والتحريم .

والمقصود بإبطال ما اختلقوه من منع أكل البحيرة ، والسائبة ، والوصيلة ، والحامى ، وما حكى الله عنهم في سورة الأنعام من قوله « وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم » الآيات .

فيل نزلت في ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج حرّموا على أنفسهم من الأنعام أى مما ذكر في سورة الأنعام .

ومن في قوله « مما في الأرض » للتبويض ، فالتبويض راجع إلى كون المأكول بعضا من كل نوع وليس راجعا إلى كون المأكول أنواعا دون أنواع ، لأنه يفوت غرض الآية ، فإني في الأرض عام خصصة الوصف بقوله « حَلَالًا طَيِّبًا » فخرجت المحرمات الثابت تحريمها بالكتاب أو السنة .

وقوله « حَلَالًا طَيِّبًا » حالان من ما الموصولة ، أولها لبيان الحكم الشرعى والثانى لبيان علته لأن الطيب من شأنه أن تقصده النفوس للانتفاع به فإذا ثبت الطيب ثبتت الحلية لأن الله رفيق بعباده لم يمنعهم مما فيه نفعهم الخالص أو الراجح .

والمراد بالطيب هنا ما تستطيه النفوس بالإدراك المستقيم السليم من الشذوذ وهى النفوس التى تشتهى الملائم الكامل أو الراجح بحيث لا يعود تناوله بضر جثمانى أو روحانى وسيأتى معنى الطيب لغة عند قوله تعالى « قل أحلّ لكم الطيبات » فى سورة المائدة .

وفى هذا الوصف معنى عظيم من الإيماء إلى قاعدة الحلال والحرام فذلك قال علماؤنا : إن حكم الأشياء التى لم ينص الشرع فيها بشىء أن أصل المضار منها التحريم وأصل المنافع الحل ، وهذا بالنظر إلى ذات الشىء بقطع النظر عن عوارضه كتملق حق الغير به الموجب تحريمه ، إذ التحريم حينئذ حكم للعارض لا للمعروض .

وقد قسر الطيب هنا بما يبيحه الشرع وهو بعيد لأنه يفضى إلى التكرار ، ولأنه يقتضى استعمال لفظ فى معنى غير متعارف عندهم .

وقوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » الضمير للناس لا محالة وهم المشركون المتلبسون بالمنهى عنه دوما ، وأما المؤمنون فخطهم منه التحذير والوعظة .

واتباع الخطوات تمثيلية، أصلها أن السائر إذا رأى آثار خطوات السائر تبع ذلك المسلك علما منه بأنه ما سار فيه السائر قبله إلا لأنه موصل للمطلوب ، فشبه المقتدى الذي لا دليل له سوى المقتدى به وهو يظن مسلكه موصلا ، بالذى يتبع خطوات السائر وشاعت هاته التمثيلية حتى صاروا يقولون هو يتبع خطا فلان بمعنى يقتدى به ويمثل له .

والخطوات بضم فسكون جمع خطوة مثل الغرفة والقبضة بضم أولهما بمعنى المخطو والغروف والمقبوض ، فهى بمعنى مخطوة اسم لمسافة ما بين القدمين عند مشى الماشى فهو يخطوها ، وأما الخطوة بفتح الخاء فهى المرة من مصدر الخطو وتطلق على المخطو من إطلاق المصدر على المفعول .

وقرأ الجمهور خطوات بضم فسكون على أصل جمع السلامة ، وقرأ ابن عامر وقنبل عن ابن كثير وحفص عن عاصم بضم الخاء والطاء على الإتياع ، والإتياع يساوى السكون فى الخفة على اللسان .

والاقتداء بالشیطان إرسال النفس على العمل بما يوسوسه لها من الخواطر الشرية، فإن الشياطين موجودات مدركة لها اتصال بالنفوس البشرية لعله كاتصال الجاذبية بالأفلاك والمغناطيس بالحديد ، فإذا حصل التوجه من أحدها إلى الآخر بأسباب غير معلومة حدثت فى النفس خواطر سيئة ، فإن أرسل المكلف نفسه لاتباعها ولم يردعها بما له من الإرادة والعزيمة حققها فى فعله ، وإن كبجها وصدها عن ذلك غلبها . ولذلك أودع الله فىنا العقل والإرادة والقدرة وكمّل لنا ذلك بالهدى الدينى عوننا وعصمة عن تليتها لئلا تضلنا الخواطر الشيطانية حتى نرى حسنا ما ليس بالحسن ، ولهذا جاء فى الحديث « من همّ بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة » لأنه لما همّ بها فذلك حين تسلطت عليه القوة الشيطانية ولما عدل عنها فذلك حين غلب الإرادة الخيرية عليها ، ومثل هذا يقال فى الخواطر الخيرية وهى الناشئة عن التوجهات الملكية ، فإذا تنازع الداعيان فى نفوسنا احتجنا فى التغلب إلى الاستعانة بمقولانا وآرائنا ، وقدرتنا ، وهدى الله تعالى إيانا . وذلك هو المعبر عنه عند الأشعرى بالكسب ، وعنه يترتب الثواب والعقاب .

واللام فى الشيطان للجنس ، ويجوز أن تكون للعهد ، ويكون المراد إبليس وهو أصل الشياطين وأمرهم فكل ما ينشأ من وسوسة الشياطين فهو راجع إليه لأنه الذى خطا الخطوات الأولى .

وقوله إنه لكم عدو مبين، إنَّ لمجرد الاهتمام بالخبر لأن العداوة بين الشيطان والناس معلومة متقررة عند المؤمنين والمشركون وقد كانوا في الحج يرمون الجمار ويعتقدون أنهم يرجون الشيطان، أو تجعل إنَّ للتأكيـد بتنزيل غير المتردد في الحكم منزلة المتردد أو المنكر لأنهم لا تبايعهم الإشارات الشيطانية بمنزلة من ينكر عداوته كما قال عبدة :

إن الذين ترونهم إخوانكم يشقى غليل صدورهم أن تصرعوا

وأيا ما كان فإن تفيد معنى التعميل والربط في مثل هذا وتغنى غناء الفاء وهو شأنها بعد الأمر والنهي على ما في دلائل الإعجاز ومثله قول بشار :

بكرًا صاحبيَّ قبلَ الهجير إنَّ ذاك النجاح في التبكير .

وقد تقدم ذلك .

وإنما كان عدوا لأن عنصر خلقته مخالف لعنصر خلقه الإنسان فاتصاله بالإنسان يؤثر خلاف ما يلآئه، وقد كثر في القرآن تمثيل الشيطان في صورة العدو المتربص بنا الدوائر لإثارة داعية مخالفته في نفوسنا كي لا نفتر حين نجد الخواطر الشريرة في أنفسنا فنظّمها ما نشأت فينا إلا وهي نافعة لنا لأنها تولدت من نفوسنا، ولأجل هذا أيضا صورت لنا النفس في صورة العدو في مثل هاته الأحوال .

ومعنى المبين الظاهر العداوة من أبان الذي هو بمعنى بان وليس من أبان الذي همزته للتعمدية بمعنى أظهر لأن الشيطان لا يُظهر لنا العداوة بل يلبس لنا وسوسته في لباس النصيحة أو جلب الملائم، ولذلك سماه الله وليًّا فقال « ومن يتخذ الشيطان وليًّا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا »، إلا أن الله فضحه فلم يبق مسلم تروج عليه تلبيساته حتى في حال اتّباعه لخطواته فهو يعلم أنها وساوسه المضرة إلا أنه تغلبه شهوته وضعف عزيمته ورقة ديانته . وقوله « إنما يأمركم بالسوء والفحشاء استئناف بياني لقوله « إنه لكم عدو مبين » فيثول إلى كونه علة للعلّة إذ يسأل السامع عن ثبوت العداوة مع عدم سبق المعرفة ومع بُعد ما بيننا وبينه فقليل إنما يأمركم أي لأنه لا يأمركم إلا بالسوء الخ أي يحسن لكم ما فيه مضرّكم لأن عداوته أمر خفي عرفناه من آثار أفعاله .

والأمر في الآية مجاز عن الوسوسة والتزيين إذ لا يسمع أحد صيغ أمر من الشيطان . ولك أن تجعل جملة « إنما يأمركم » تمثيلية بتشبيه حاله وحالهم في التسويل والوسوسة وفي تلقينهم

ما يسوس لهم بحال الأمر والمأمور ويكون لفظ يأمر مستعملاً في حقيقته مفيداً مع ذلك الرمز إلى أنهم لا إرادة لهم ولا يملكون أمر أنفسهم وفي هذا زيادة تشنيع لحالهم وإثارة للعداوة بين الشيطان وبينهم .

والسوء الضر من ساءه سوءاً ، فالمصدر بفتح السين وأما السوء بضم السين فاسم للمصدر .

والفحشاء اسم مشتق من فحش إذا تجاوز الحد المعروف في فعله أو قوله واختص في كلام العرب بما تجاوز حد الآداب وعظم إنكاره ، لأن وساوس النفس تثول إلى مضرة كشرب الخمر والقتل المفضى للثأر أو إلى سؤأة وعار كالزنا والكذب ، فالمطف هنا عطف لمتنايرين بالمفهوم والذات لا محالة بشهادة اللغة وإن كانا متحدين في الحكم الشرعي لدخول كليهما تحت وصف الحرام أو الكبيرة وأما تصادقهما معا في بعض الذنوب كالسرقة فلا التفات إليه كسائر الكليات المتصادقة .

وقوله « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » يشير إلى ما اختلقه المشركون وأهل الضلال من رسوم العبادات ونسبة أشياء لدين الله ما أمر الله بها . وخصه بالمطف مع أنه بعض السوء والفحشاء لاشتماله على أكبر الكبائر وهو الشرك والافتراء على الله .

ومفعول تعلمون محذوف وهو ضمير عائذ إلى (ما) وهو رابط الصلة ، ومعنى ما لا تعلمون: لا تعلمون أنه من عند الله بقرينة قوله « على الله » أي لا تعلمون أنه يرضيه ويأمر به ، وطريق معرفة رضا الله وأمره هو الرجوع إلى الوحي وإلى ما يتفرع عنه من القياس وأدلة الشريعة المستقرأة من أدلتها . ولذلك قال الأصوليون : يجوز للمجتهد أن يقول فيما أداه إليه اجتهاده بطريق القياس : إنه دين الله ولا يجوز أن يقول قاله الله ، لأن المجتهد قد حصلت له مقدمة قطعية مستقرأة من الشريعة انعقد الإجماع عليها وهي وجوب عمله بما أداه إليه اجتهاده بأن ينمل به في الفتوى والقضاء وخاصة نفسه فهو إذا أفتى به وأخبر فقد قال على الله ما يعلم أنه يرضى الله تعالى بحسب ما كلف به من الظن .

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ
ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ 170

الأحسن عندى أن يكون عطفًا على قوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » ، فإن
المقصود بالخطاب في ذلك هم المشركون فإنهم الذين ائتمروا لأمره بالسوء والفحشاء ،
وخاصة بأن يقولوا على الله ما لا يعلمون ، والمسلمون مُحَاشُونَ عن مجموع ذلك .

وفى هذه الآية المعطوفة زيادة تفضيع لحال أهل الشرك ، فبعد أن أثبت لهم اتباعهم
خطوات الشيطان فيما حَرَّمُوا على أنفسهم من الطيبات ، أعقب ذلك بذكر إعراضهم عن
يدعواهم إلى اتباع ما أنزل الله ، وتشبثوا بعدم مخالفتهم ما ألفوا عليه آباءهم ، وأعرضوا عن
الدعوة إلى غير ذلك دون تأمل ولا تدبر .

﴿بل﴾ إضراب إبطال ، أى أضربوا عن قول الرسول ، اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ، إضراب
إعراض بدون حجة إلا بأنه مخالف لما ألفوا عليه آباءهم .

وفى ضمير لهم التفات من الخطاب الذى فى قوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » .

والمراد بما أَلْفَوْا عليه ءَابَاؤُهُمْ ، ما وَجَدُوهم عليه من أمور الشرك كما قالوا « إنا وجدنا
ءَابَاءَنَا على أمة وإنا على ءاثارهم مقتدون » والأمة : الملة وأعظم ذلك عبادة الأصنام .

وقوله « أو لو كان ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ » كلام من جانب آخر للرد على
قولهم نتبع ما أَلْفَيْنَا عليه آباءنا ، فإن التكلم لما حكاه عنهم رد قولهم هذا باستفهام يُقصد
منه الرد ثم التعجيب ، فالهمزة مستعملة فى الإنكار كنايةً وفى التعجيب إيماء ، والمراد
بالإنكار الرد والتخطئة لا الإنكار بمعنى النفي .

ولو للشرط وجوابها محذوف دل عليه الكلام السابق تقديره : لَا تَتَّبِعُوهُمْ ، والمستفهم
عنه هو الارتباط الذى بين الشرط وجوابه ، وإنما صارت الهمزة للرد لأجل العلم بأن
المستفهم عنه يحجب عنه بالإثبات بقرائن حال الخبر عنه والمستفهم .

ومثل هذا التركيب من بديع التراكيب العربية وأعلاها إيجازاً و (لو) فى مثله
تسمى وصلية وكذلك (إن) إذا وقعت فى موقع (لو) ، وللعلماء فى معنى الواو وأداة
الشرط فى مثله ثلاثة أقوال :

القول الاول إنها للحال وإليه ذهب ابن جني والمرزوقي وصاحب الكشاف قال ابن جني في شرح الحماسة عند قول عمرو بن معديكرب :

لَيْسَ الْجَمَالُ بِمُتَزَرٍّ فَأَعْلَمَ وَإِنْ رَدَيْتَ بُرْدًا

ونحو منه بيت الكتاب :

* عَاوِذُ هَرَاةٍ وَإِنْ مَعْمُورُهَا خَرِبًا ^(١) *

وذلك أن الواو وما بعدها منصوبة الموضع بعَاوِذُ كما أنها وما بعدها في قوله وإن رديت بردا منصوبة الموضع بما قبلها وقريب من هذا : أزورك راغباً فيٍّ وأحسن إليك شاكرًا إلىٍّ ، فراغباً وشاكرًا منصوبان على الحال بما قبلهما وهما في معنى الشرط وما قبلهما نائب عن الجواب المقدر لهما ألا ترى أن معناه إن رغبت في زرتك وإن شكرتني أحسنت إليك ، وسألت مرة أبا علي عن قوله :

* عَاوِذُ هَرَاةٍ وَإِنْ مَعْمُورُهَا خَرِبًا *

كيف موقع الواو هنا وأومأت في ذلك له إلى ما نحن بضده فرأيتُه كالمُصَانِعِ في الجواب لا قُصُورًا بحمد الله عنه ولكن فتورًا عن تكلفه فأَجْمَعْتُهُ ، وقال المرزوقي هنالك : قوله « وإن رديت بردا » في موضع الحال كأنه قال ليس جمالك بمنزلة مردى معه برد والحال قد يكون فيه معنى الشرط كما أن الشرط فيه معنى الحال فالأول كقولك لأفعلنه كائنًا ما كان أي إن كان هذا أو إن كان ذاك ، والثاني كبيت الكتاب :

* عَاوِذُ هَرَاةٍ وَإِنْ مَعْمُورُهَا خَرِبًا *

لأن الواو منه في موضع الحال كما هو في بيت عمرو وفيه لفظ الشرط ومعناه وما قبله نائب عن الجواب ، وتقديره : إن معمورها خربا فعاودها وإن رديت بردا على منزلة فليس الجمال بذلك اه ، وقال صاحب الكشاف : في هذه الآية وفي نظيرتها في سورة المائدة « الواو

(١) هو لرجل من ربيعة قاله يرثي زوجه في واقعة فتح عبدالله بن خازم هراة سنة ست وستين

وبعده قوله :

وَأَسْعِدِ الْيَوْمَ مَشْغُوفًا إِذَا طَرِبَا

وَارْجِعْ بِطَرْفِكَ نَحْوَ الْخُنْدَقَيْنِ تَرَى
رُزْءًا جَلِيلًا وَأَمْرًا مَفْظُلًا عَجَبًا
هَامًّا تَزَقَّى وَأَوْصَالًا مُفَرَّقَةً
وَمَنْزِلًا مُقْفَرًا مِنْ أَهْلِهِ خَرِبًا

للحال » ، ثم ظاهر كلام ابن جني والمرزوقي أن الحال في مثله من الجملة المذكورة قبل الواو وهو الذي نجاه البيضاء هنا ورجحه عبد الحكيم ، وذهب صاحب الكشف إلى أن الحال من جملة محذوفة تقديرها أيتبعونهم ولو كان آباؤهم ، وعلى اعتبار الواو وال حال فهمزة الاستفهام في قوله أو لو كان آباؤهم ليست مقدمة من تأخير كما هو شأنها مع واو العطف والفاء وثم بل همزة داخلية على الجملة الحالية ، لأن محل الإنكار هو تلك الحالة ولذلك قال في الكشف في سورة المائدة « الواو واو الحال قد دخلت عليها همزة الإنكار » وقدر هنا وفي المائدة محذوفا هو مدخول همزة في التقدير يدل عليه ما قبله فقدره هنا أيتبعون آباءهم وقدره في سورة المائدة أَحَسُّهُمْ ذَلِكَ ، وهذا اختلاف في رأيه ، فمن لا يقدر محذوفا يجعل همزة داخلية على جملة الحال .

القول الثاني أن الواو للمطف قيل على الجملة المتقدمة وإليه ذهب البيضاوي ولا أعلم له سلفا فيه وهو وجيه جدا أي قالوا بل تتبع ولو كان آباؤهم ، وعليه فالجملة المعطوفة تارة تكون من كلام الحاكي كما في الآية أي يقولونه في كل حال ولو كان آباؤهم إلخ فهو من محبة المتعاطفين من كلامي متكلمين عطف التلقين كما تقدم في قوله تعالى « قال ومن ذريتي » ، وتارة تكون من كلام صاحب الكلام الأول كما في بيت الحماسة وبيت الكتاب وتارة تكون من كلام الحاكي تلقيناً للمحكي عنه وتقديراً له من كلامه كقول رؤبة :

قالت بناتُ العمِّ يأسلمنَّ وإنْ كان فقيراً مُعْداً قالتُ وإنْ

وقيل العطف على جملة محذوفة ونسبه الرضى للجري وقدروا الجملة بشرطية مخالفة للشرط المذكور ، والتقدير: يتبعونهم إن كانوا يمتثلون ويهتدون ولو كانوا لا يمتثلون ولا يهتدون وكذلك التقدير في نظائره من الشواهد وهذا هو الجارى على أسنة العربيين عندنا في نظائره خلفه مؤنته .

القول الثالث: مختار الرضى أن الواو في مثله للاعتراض إما في آخر الكلام كما هنا وإما في وسطه ، وليس الاعتراض معنى من معاني الواو ولكنه استعمال يرجع إلى واو الحال . فأما الشرط المقترن بهذه الواو فليكونه وقع موقع الحال أو المعطوف أو الاعتراض من كلام سابق غير شرط ، كان معنى الشرطية فيه ضعيفا لذلك اختلف النحاة في أنه باق على معنى الشرط أو انسلخ عنه إلى معنى جديد فظاهر كلام ابن جني والمرزوقي أن الشرطية باقية ولذلك جملا يقرآن معنى الشرط من معنى الحال يؤمئذ إلى وجه الجمع بين كون الجملة

حالية وكونها شرطية ، وإليه مال البيضاوى هنا وحسنه عبد الحكيم وهو الحق ، ووجهه معنى الشرطية فيه أن الكلام الذى قبله إذا ذكر فيه حكم وذكر معه ما يدل على وجود سبب لذلك الحكم وكان لذلك السبب أفراد أو أحوال متعددة منها ما هو مظنة لأن تتخلف السببية عنده لوجود ما ينافيها معه فإنهم يأتون بجملة شرطية مقترنة بإن أو لو دلالة على الربط والتعليق بين الحالة المظنون فيها تخلف التسبب وبين الفعل المسبب عن تلك الحالة ، لأن جملة الشرط تدل على السبب وجملة الجزاء تدل على المسبب ويستغنون حينئذ عن ذكر الجزاء لأنه يعلم من أصل الكلام الذى عُقِبَ بجملة الشرط .

وإنما خُصَّ هذا النوع بحرفي (إن - ولو) في كلام العرب لدلالتهما على ندرة حصول الشرط أو امتناعه ، إلا أنه إذا كان ذلك الشرط نادر الحصول جاءوا معه بإن كبيت عمرو ، وإذا كان ممتنع الحصول في نفس الأمر جاءوا معه بلو كما في هذه الآية ، وربما أتوا بلو لشرط شديد الندرة ، للدلالة على أنه قريب من الممتنع ، فيكون استعمال لو معه مجازاً مُرْسَلاً تَبَعِيّاً .

وذهب جماعة إلى أن (إن - ولو) في مثل هذا التركيب خرجتا عن الشرطية إلى معنى جديد ، وظاهر كلام صاحب الكشف في قوله تعالى « ولا أَنْ تَبَدَّلَ بهنَّ من أزواج ولواعجبك حسنهن » أن لو فيه للفرض ؛ إذ فسر به قوله : مفروضا إعجابك حسنهن ، وقال صاحب الكشف هنا إن الشرط في مثله لمجرد التسوية وهي لا تقتضى جواباً على الصحيح لخروجها عن معنى الشرطية وإنما يقدرון الجواب توضيحاً للمعنى وتصويراً له اهـ . وسمى المتأخرون من النحاة (إن - ولو) هاتين وَصْلِيَّتَيْنِ ، وفسره التفزازاني في المطول بأنهما لمجرد الوصل والربط في مقام التأكيد .

وإذا قد تحققت معنى هذا الشرط فقد حان أن نبين لك وجه الحق في الواو المقارنة له المختلف فيها ذلك الاختلاف الذى سمعته ، فإن كان ما بعد الواو معتبرا من جملة الكلام الذى قبلها فلا شبهة في أن الواو للحال وأنه المعنى المراد وهو الغالب ، وإن كان ما بعدها من كلام آخر فهي واو العطف لا محالة عطفت ما بعدها على مضمون الكلام الأول على معنى التلقين ، وذلك كما في قوله تعالى « قل أولو كانوا لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » وكذلك الآية التى نحن بصدد تفسيرها ، فإن محيى هزة الاستفهام دليل على أنه كلام آخر ، وكذلك

بيت « قالت بنات العم » المتقدم ، وإن كان ما بعدها من جملة الكلام الأول لكنه منظور فيه إلى جواب سؤال يخطر ببال السامع فالواو للاستئناف البياني الذي عبر عنه الرضى بالاعتراض مثل قول كعب بن زهير :

لا تأخذنني بأقوال الوشاة ولم أذنب وإن كثرت في الأفاويل
فإن موقع الشرط فيه ليس موقع الحال بل موقع رد سؤال سائل يقول: أتنفى عن نفسك الذنب . وقد كثر القول في إثباته .

وقوله « لا يعقلون شيئاً » أى لا يدركون شيئاً من المدركات ، وهذا مبالغة في إلزامهم بالخطأ في اتباع آبائهم عن غير تبصر ولا تأمل ، وتقدم القول في كلمة شيء .

ومتعلق « ولا يهتدون » محذوف أى إلى شيء ، وهذه الحالة ممتنعة في نفس الأمر؛ لأن لأبائهم عقولا تدرك الأشياء ، وفيهم بعض الاهتداء مثل اهتدائهم إلى إثبات وجود الله تعالى وإلى بعض ما عليه أمورهم من الخير كإغاثة الملهوف وقرى الضيف وحفظ العهد ونحو ذلك ، ولهذا صح وقوع لوا الشرطية هنا . وقد أشبعت الكلام على (لو) هذه؛ لأن الكلام عليها لا يوجد مفصلاً في كتب النحو، وقد أجحف فيه صاحب المغنى . وليس لهذه الآية تعلق بأحكام الاجتهاد والتقليد؛ لأنها ذم للذين أبوا أن يتبعوا ما أنزل الله، فأما التقليد فهو تقليد للمتبعين ما أنزل الله .

﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً
صُمٌّ بُكْمٌ عُمْى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ 171

لما ذكر تلقيهم الدعوة إلى اتباع الدين بالإعراض إلى أن بلغ قوله « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » ، وذكر فساد عقيدتهم إلى أن بلغ قوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » الآية ، فالمراد بالذين كفروا المضروب لهم المثل هنا هو عين المراد من الناس في قوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » ، وعين المراد من الذين ظلموا في قوله « ولو ترى الذين ظلموا » ، وعين الناس في قوله « يأتياها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً » ، وعين المراد من ضمير الغائب في قوله

« وإذا قيل لهم ، عُقِبَ ذلك كله بتمثيلٍ فظيعٍ حالهم إبلاغاً في البيان واستحضاراً لهم بالمثال ، وفائدة التمثيل تقدمت عند قوله تعالى « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » . وإنما عطفه بالواو هنا ولم يفصله كما فصل قوله « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » لأنه أريد هنا جعل هذه صفة مستقلة لهم في تلقى دعوة الإسلام ولو لم يعطفه لما صح ذلك . والمثل هنا لَمَّا أضيف إلى الذين كفروا كان ظاهراً في تشبيه حالهم عند سماع دعوة النبي صلى الله عليه وسلم إياهم إلى الإسلام بحال الأنعام عند سماع دعوة من ينطق بها في أنهم لا يفهمون إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم يدعوهم إلى متابعتهم من غير تبصر في دلائل صدقه وصحة دينه ، فكلُّ من الحالة المشبهة والحالة المشبه بها يشتمل على أشياء : داعٍ ومدعو ودعوة ، وفهم وإعراض وتصميم ، وكل من هاته الأشياء التي هي أجزاء التشبيه المركب صالح لأن يكون مشبهاً بجزء من أجزاء المشبه به ، وهذا من أبداع التمثيل وقد أوجزته الآية إيجازاً بديعاً ، والمقصود ابتداءً هو تشبيه حال الكفار لا محالة ، ويستتبع ذلك تشبيه حال النبي وحال دعوته ، وللکفار هنا حالتان : إحداها حالة الإعراض عن داعي الإسلام ، والثانية حالة الإقبال على عبادة الأصنام ، وقد تضمنت الحالتين الآية السابقة وهي قوله « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » وأعظمه عبادة الأصنام ، فجاء هذا المثل بياناً لما طوى في الآية السابقة .

فإن قلت : مقتضى الظاهر أن يقال : ومثل الذين كفروا كمثل غنم الذي ينطق ؛ لأن الكفار هم المشبهون والذي ينطق يُشبهه داعي الكفار فلماذا عدل عن ذلك ؟ وهل هذا الأسلوب يدل على أن المقصود تشبيه النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه لهم بالذي ينطق ؟ قلت : كلاً الأمرين منتفٍ ؛ فإن قوله : ومثل الذين ، صريح في أنه تشبيه هيئة بهيئة كما تقدم في قوله تعالى « مثلهم كمثل الذي استوقد » ، وإذا كان كذلك كانت أجزاء المركبين غير منظور إليها استقلالاً وأيتها ذكرت في جانب المركب المشبه والمركب المشبه به أجزاءً ، وإنما كان الغالب أن يبدءوا الجملة الدالة على المركب المشبه به بما يقابل المذكور في المركب المشبه نحو « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » وقد لا يلتزمون ذلك ، فقد قال الله تعالى « مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها حر » الآية . والذي يقابل ما ينفقون في جانب المشبه به هو قوله « حرث قوم » وقال « مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع

سنابل « وإنما الذى يقابل الذين ينفقون فى جانب المشبه به هو زارع الحبة وهو غير مذكور فى اللفظ أصلاً وقال تعالى « كالذى ينفق ماله رثاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب » الآية ، والذى يقابل الصفوان فى جانب المشبه هو المال المنفق لا الذى ينفق ، وفى الحديث الصحيح: مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر أجراً الخ ، والذى يقابل الرجل الذى استأجر فى جانب المشبه هو الله تعالى فى ثوابه للمسلمين وغيرهم ممن آمن قبلنا ، وهو غير مذكور فى جانب المشبه أصلاً ، وهو استمهال كثير جداً ، وعليه فالتقديرات الواقعة للمفسرين هنا تقادير لبيان المعنى ، والآية تحتمل أن يكون المراد تشبيه حال المشركين فى إعراضهم عن الإسلام بحال الذى ينفق بالغنم ، أو تشبيه حال المشركين فى إقبالهم على الأصنام بحال الداعى للغنم ، وأياً ما كان فالغنم تسمع صوت الدعاء والنداء ولا تفهم ما يتكلم به الناقع ، والمشركون لم يهتدوا بالأدلة التى جاء بها النبىء صلى الله عليه وسلم فيكون قوله « إِلَّا دُعَاءٌ وَنِدَاءٌ » من تكلمة أوصاف بعض أجزاء المركب التمثيل فى جانب المشبه به. وذلك صالح لأن يكون مجرد إتمام للتشبيه إن كان المراد تشبيه المشركين بقلّة الإدراك ، ولأنّ يكون احتراساً فى التشبيه إن كان المراد تشبيه الأصنام حين يدعوها المشركون بالغنم حين ينطق بها رُعاتها فهي لا تسمع إلا دُعَاءً وَنِدَاءً ، ومعلوم أن الأصنام لا تسمع لا دعاء ولا نداء فيكون حينئذ مثل قوله تعالى « فهي كالحجارة أو أشد قسوة » ثم قال « وإنّ من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار » .

وقد جوز المفسرون أن يكون التمثيل على إحدى الطريقتين ، وعندى أن الجمع بينهما ممكن ولعله من مراد الله تعالى ؛ فقد قدمنا أن التشبيه التمثيل يحتمل كل ما حَمَلَتْهُ من الهيئة كلها ، وهيئة المشركين فى تلقى الدعوة مشتملة على إعراض عنها وإقبال على دينهم كما هو مدلول قوله تعالى « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع » الآية ، فهذه الحالة كلها تشبه حال الناقع بما لا يسمع ، فالنبىء يدعوهم كناقعٍ بغنم لا تفقه دايلاً ، وهم يدعون أصنامهم كناقعٍ بغنم لا تفقه شيئاً .

ومن بلاغة القرآن صلوحية آياته لمعان كثيرة يفرضها السامع .
والنطق نداء الغنم وفعله كضربٍ ومنعٍ ولم يُقرأ إلا بكسر العين فدل وزن ضرب فيه أفصح وإن كان وزن منع أقيس ، وقد أخذ الأخطل معنى هذه الآية فى قوله يصف جريراً

بأن لا طائل في هجائه الأخطل :

فَانْعِقْ بِضَانِكَ يَا جَرِيرَ فَإِنَّمَا مَنَّتْكَ نَفْسُكَ فِي الظَّلامِ ضَلالاً

والدعاء والنداء قيل بمعنى واحد، فهو تأكيد ولا يصح ، وقيل الدعاء للقريب والنداء للبعيد ، وقيل الدعاء ما يُسمع والنداء قد يسمع وقد لا يسمع ولا يصح .

والظاهر أن المراد بهما نوعان من الأصوات التي تفهمها الغنم ، فالدعاء ما يخاطب به الغنم من الأصوات الدالة على الزجر وهي أسماء الأصوات ، والنداء رفع الصوت عليها لتجتمع إلى رعاتهم ولا يجوز أن يكونا بمعنى واحد مع وجود العطف ؛ لأن التوكيد اللفظي لا يعطف فإن حقيقة النداء رفع الصوت لإسماع الكلام ، أو المراد به هنا نداء الرعاة بعضهم بعضاً للتعاون على ذود الغنم ، وسيأتي معنى النداء عند قوله تعالى « ونودوا أن تلکم الجنة » في سورة الأعراف .

وقوله « صُمُّ بُكْمٌ عُمَى » أخبار لمحذوف على طريقة الحذف المعبر عنه في علم المعاني بمتابعة الاستعمال بعد أن أجرى عليهم التمثيل ، والأوصاف إن رجعت للمشركين فهي تشبيه بليغ وهو الظاهر وإن رجعت إلى الأصنام المفهومة من ينطق على أحد الاحتمالين المتقدمين فهي حقيقة وتكون شاهداً على صحة الوصف بالعدم لمن لا يصح اتصافه بالملكة كقولك للحائط : هو أعمى ، إلا أن يجاب بأن الأصنام لما فرضها المشركون عقلاء آلهة وأريد إثبات انعدام الإحساس منهم عبر عنها بهذه الأوصاف تهكمًا بالمشركين ف قيل : صم بكم عمى كقول إبراهيم « يا أبتِ لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر » .

وقوله « فهم لا يعقلون » تقرير كجىء النتيجة بعد البرهان ، فإن كان ذلك راجعاً للمشركين فالاستنتاج عقب الاستدلال ظاهر لخفاء النتيجة في بادئ الرأي ، أى إن تأملتم وجدتموهم لا يعقلون ؛ لأنهم كالأنعام والصم والبكم الخ ، وإن كان راجعاً للأصنام فالاستنتاج للتنبيه على غباوة المشركين الذين عبدوها . وجىء الضمير لهم بضمير العقلاء تهكمًا بالمشركين لأنهم جعلوا الأصنام في أعلى مراتب العقلاء كما تقدم .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ
إِن كُنْتُمْ ءِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ 172

اعتراض بخطاب المسلمين بالامتنان عليهم بإباحة ما في الأرض من الطيبات جرّت إليه مناسبة الانتقال، فقد انتقل من توبيخ أهل الشرك على أن حرّموا ما خلقه الله من الطيبات إلى تحذير المسلمين من مثل ذلك مع بيان ما حرّم عليهم من المَطعومات، وقد أعيد مضمون الجملة المتقدمة جملة «يا أيها الناس كلوا مما في الأرض» بمضمون جملة «يا أيها الذين ءامنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم» ليكون خطاب المسلمين مستقلاً بنفسه، ولهذا كان الخطاب هنا بيا أيها الذين ءامنوا، والكلام على الطيبات تقدم قريباً.

وقوله «واشكروا لله» معطوف على الأمر بأكل الطيبات الدال على الإباحة والامتنان، والأمر في اشكروا للوجوب لأن شكر النعم واجب.

وتقدم وجه تعدية فعل الشكر بحرف اللام عند قوله تعالى «واشكروا لي».

والعدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر لأن في الاسم الظاهر إشعاراً بالإلهية فكأنه يورى إلى ألا تشكر الأصنام؛ لأنها لم تخلق شيئاً مما على الأرض باعتراف المشركين أنفسهم فلا تستحق شكراً. وهذا من جعل اللقب دافعاً لمفهوماً بالقرينة؛ إذ الضمير لا يصلح لذلك إلا في مواضع.

ولذلك جاء بالشرط فقال «إن كنتم إياه تعبدون» أي اشكروه على ما رزقكم إن كنتم ممن يتصف بأنه لا يعبد إلا الله أي إن كنتم هذا الفريق وهذه سجيئكم، ومن شأن كان إذا جاءت وخبرها جملة مضارعية أن تدل على الاتصاف بالعنوان لا على الوقوع بالفعل مثل قوله «إن كنتم للرؤيا تعبرون» أي إن كان هذا العلم من صفاتكم، والمعنى إن كنتم لا تشركون معه في العبادة غيره فاشكروه وحده.

فالمراد بالعبادة هنا الاعتقاد بالإلهية والخضوع والاعتراف وليس المراد بها الطاعات الشرعية. وجواب الشرط محذوف أغنى عنه ما تقدمه من قوله «واشكروا».

﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ
فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ 173

استئناف بياني ، ذلك أن الإذن بأكل الطيبات يثير سؤال من يسأل ما هي الطيبات فجاء هذا الاستئناف مبيناً المحرمات وهي أضداد الطيبات ، لتعرف الطيبات بطريق المضادة المستفادة من صيغة الحصر ، وإنما سلك طريق بيان ضد الطيبات للاختصار؛ فإن المحرمات قليلة ، ولأن في هذا الحصر تعريضا بالمشركين الذين حرّموا على أنفسهم كثيرا من الطيبات وأحلوا الميتة والدم ، ولما كان القصر هنا حقيقيا لأن المحاطب به هم المؤمنون وهم لا يعتقدون خلاف ما يشرع لهم ، لم يكن في هذا القصر قلبُ اعتقادٍ أحدٍ وإنما حصل الرد به على المشركين بطريقة التعريض .

(وإنما) بمعنى (ما وإلا) أي ما حرّم عليكم إلا الميتة وما عطف عليها ، ومعلوم من المقام أن المقصود ما حرّم من المأكولات .
والحرام: الممنوع منعا شديدا .

والمَيْتَةُ بالتخفيف هي في أصل اللغة الذات التي أصابها الموت فخففها ومشدّدها سواء كليتٍ والميت ، ثم خُصّ المحفّف مع التأنيث بالدابة التي تقصد ذكاتها إذا ماتت بدون ذكاة ، فقليل: إن هذا من نقل الشرع وقيل: هو حقيقة عرفية قبل الشرع وهو الظاهر بدليل إطلاقها في القرآن على هذا المعنى .

وقرأ الجمهور الميتة بتخفيف الياء وقرأه أبو جعفر بتشديد الياء .

وإضافة التحريم إلى ذات الميتة وما عطف عليها هو من المسألة الملقبة في أصول الفقه بإضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان ، ومحمّله على تحريم ما يُقصد من تلك العين باعتبار نوعها نحو « حرّمت عليكم الميتة » أو باعتبار المقام نحو « حرّمت عليكم أمهاتكم » فيقدر في جميع ذلك مضاف يدل عليه السياق ، أو يقال: أقيم اسم الذات مقام الفعل المقصود منها للمبالغة ، فإذا تعين ما تقصد له قصر التحريم والتحليل على ذلك ، وإلا غمّ احتياطا ، فنحو حرّمت عليكم أمهاتكم متعين لحرمة تزوجهن وما هو من توابع ذلك كما اقتضاه السياق، فلا يخطر بالبال أن يحرم تقبيلهن أو محادثتهن ، ونحو: فاجتنبوه بالنسبة إلى اليسر

والأزلام متمين^١ لاجتناب اللعب بها دون نجاسة ذواتها ، والميتة هنا عام ؛ لأنه معرّف بلام الجنس ، فتحريم أكل الميتة هو نص الآية وصريحها لوقوع فعل (حَرَّمَ) بعد قوله « كُلُوا من طيبات ما رزقناكم » وهذا القدر متفق عليه بين علماء الإسلام ، واختلفوا فيما عدا الأكل من الانتفاع بأجزاء الميتة كالانتفاع بصوفها ومالا يتصل بلحمها مما كان يُنتزع منها في وقت حياتها فقال مالك : يجوز الانتفاع بذلك ، ولا ينتفع بقرنها وأظلافها وريشها وأنيابها لأن فيها حياة إلا نأب الفيل المسمى العاج ، وليس دليله على هذا التحريم منتزعا من هذه الآية ولكنه أخذ بدلالة الإشارة ؛ لأن تحريم أكل الميتة أشار إلى خبائث لحمها وما في معناها ، وقال الشافعي : يحرم الانتفاع بكل أجزاء الميتة ، ولادليل له من فعل حَرَّمَ ؛ لأن الفعل في حيز الإثبات لا عموم له ، ولأن لفظ الميتة كُلٌّ وليس كائناً فليس من صيغ العموم ، فيرجع الاستدلال به إلى مسألة الخلاف في الأخذ بأوائل الأسماء أو أواخرها وهي مسألة ترجع إلى إعمال دليل الاحتياط وفيه مراتب وعليه قرائن ولا أحسبها متوافرة هنا ، وقال أبو حنيفة لا يجوز الانتفاع بالميتة بوجه ولا يُطعمها الكلاب ولا الجوارح ، لأن ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرمها الله تحريماً مطلقاً معلقاً بعينها مؤكداً به حكم الحظر ، فقوله موافق لقول مالك فيما عدا استدلاله .

وأما جلد الميتة فله شبه من جهة ظاهره كشبه الشعر والصوف ، ومن جهة باطنه كشبه اللحم ، ولتعارض هذين الشبهين اختلف الفقهاء في الانتفاع بجلد الميتة إذا دُبغ فقال أحمد ابن حنبل : لا يطهر جلد الميتة بالدبغ ، وقال أبو حنيفة والشافعي : يطهر بالدبغ ما عدا جلد الخنزير ، لأنه محرم العين ، ونسب هذا إلى الزهري ، وألحق الشافعي جلد الكلب بجلد الخنزير ، وقال مالك يطهر ظاهر الجلد بالدبغ لأنه يصير صلباً لا يداخله ما يجاوره ، وأما باطنه فلا يطهر بالدبغ ولذلك قال : يجوز استعمال جلد الميتة المدبوغ في غير وضع الماء فيه ، ومنع أن يصلى به أو عليه ، وقول أبي حنيفة أرجح للحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى شاة ميتة كانت لميمونة أم المؤمنين فقال : هلاً أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به ، ولما جاء في الحديث الآخر من قوله « أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طُهِرَ »^(١) ، ويظهر أن هذين الخبرين لم يبلغا مبلغ الصحة عند مالك ولكن صحتهما ثبتت عند غيره ، والقياس يقتضي طهارة الجلد المدبوغ

(١) رواه الترمذي والنسائي وأحمد وابن ماجه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم .

لأن الدبغ يزبل ما في الجلد من توقع العفونة العارضة للحيوان غير المذكي فهو مزبل لمعنى القذارة والحباسة العارضتين للميته .

ويستثنى من عموم الميته ميتة الحوت ونحوه من دواب البحر التي لا تعيش في البر وسيأتي الكلام عليها عند قوله تعالى: « أحل لكم صيد البحر وطعامه » في سورة العقود .
واعلم أن حكمة تحريم الميته فيما أرى هي أن الحيوان لا يموت غالبا إلا وقد أصيب بعملة والعلل مختلفة وهي تترك في لحم الحيوان أجزاء منها فإذا أكلها الإنسان قد يخالط جزءاً من دمه جراثيم الأمراض، مع أن الدم الذي في الحيوان إذا وقت دورته غلبت فيه الأجزاء الضارة على الأجزاء النافعة ، ولذلك شرعت الذكاة لأن المذكي مات من غير علة غالبا ولأن إراقة الدم الذي فيه تجعل لحمه نقيا مما يخشى منه أضرار .

ومن أجل هذا قال مالك في الجنين: أن ذكاته ذكاة أمه ؛ لأنه لاتصاله بأجزاء أمه صار استفراغ دم أمه استفراغا لدمه ولذلك يموت بموتها فسلم من عاهة الميته وهو مدلول الحديث الصحيح « ذكاة الجنين ذكاة أمه » وبه أخذ الشافعي ، وقال أبو حنيفة لا يؤكل الجنين إذا خرج ميتا فاعتبر أنه ميتة لم يذك ، وتناول الحديث بما هو معلوم في الأصول، ولكن القياس الذي ذكرناه في تأييد مذهب مالك لا يقبل تأويلا .

وقد ألحق بعض الفقهاء بالحوت الجراد تؤكل ميتته لأنه تمذر ذكاته وهو قول ابن نافع وابن عبد الحكم من المالكية تمسكا بما في صحيح مسلم من حديث عبد الله بن أبي أوفى غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات كنا نأكل الجراد معه اهـ .

وسواء كان معه ظرفا لغوا متعلقا بنأكل أم كان ظرفا مستقرا حالا من ضمير كنا فهو يقتضي الإباحة إماما بأكله صلى الله عليه وسلم إياه وإما بتقريره ذلك فتخص به الآية لأنه حديث صحيح ، وأما حديث أحلت لنا ميتتان السمك والجراد فلا يصلح للتخصيص لأنه ضعيف كما قال ابن العربي في الأحكام ، ومنعه مالك وجمهور أصحابه إلا أن يذكى ذكاة أمثاله كالطرح في الماء السخن أو قطع ما لا يعيش بقطعه .

ولعل مالك رحمه الله استضعف الحديث الذي في مسلم أو حمله على الاضطراب في السفر أو حمله على أنهم كانوا يصنعون به ما يقوم مقام الذكاة قال ابن وهب: إن ضم الجراد في غرائر

فضمه ذلك ذكاة له ، وقد ذكر في الموطأ حديث عمر وقول كعب الأحبار في الجراد أنه من الحوت وبينت توهم كعب الأحبار في كتابي المسمى « كشف المغطى على الموطأ » .
وأما الدَّم فإنما نص الله على تحريمه لأن العرب كانت تأكل الدم ، كانوا يأخذون المباعر فيملاونها دماً ثم يشوونها بالنار ويأكلونها ، وحكمة تحريم الدم أن شربه يورث ضراوة في الإنسان فتغلظ طباعه ويصير كالحيوان المفترس ، وهذا مناف لمقصد الشريعة ، لأنها جاءت لإتمام مكارم الأخلاق وإبعاد الإنسان عن التهور والهمجية ، ولذلك قيد في بعض الآيات بالمسفوح أى المَهراق ، لأنه كثير لو تناول الإنسان اعتاده ولو اعتاده أورثه ضراوة ، ولذا عفت الشريعة عما يبقى في العروق بعد خروج الدم المسفوح بالذبح أو النحر ، وقاس كثير من الفقهاء نجاسة الدم على تحريم أكله وهو مذهب مالك ، ومداركهم في ذلك ضعيفة ، ولعلمهم رأوا مع ذلك أن فيه قذارة .

والدم معروف مدلوله في اللغة وهو إفراز من المفرزات الناشئة عن الغذاء وبه الحياة وأصل خلقته في الجسد آتٍ من انقلاب دم الحيض في رحم الحامل إلى جسد الجنين بواسطة الممران المتصل بين الرحم وجسد الجنين وهو الذى يقطع حين الولادة ، وتجددُه في جسد الحيوان بعد بروزه من بطن أمه يكون من الأغذية بواسطة هضم الكبد للغذاء المنحدر إليها من المعدة بعد هضمه في المعدة ويخرج من الكبد مع عرق فيها فيصعد إلى القلب الذى يدفعه إلى الشرايين وهى العروق الغليظة وإلى العروق الرقيقة بقوة حركة القلب بالفتح والإغلاق حركة ما كينية هوائية ، ثم يدور الدم في العروق منتقلا من بعضها إلى بعض بواسطة حركات القلب وتنفس الرئة وبذلك الدوران يسلم من التمعن فلذلك إذا تعطلت دورته حصة طويلة مات الحيوان .

ولحم الخنزير هو لحم الحيوان المعروف بهذا الاسم . وقد قال بعض المفسرين : إن العرب كانوا يأكلون الخنزير الوحشى دون الإنسى ، أى لأنهم لم يعتادوا تربية الخنازير وإذا كان التحريم واردا على الخنزير الوحشى فالخنزير الإنسى أولى بالتحريم أو مساوٍ للوحشى .
وذكر اللحم هنا لأنه المقصود للأكل فلا دلالة في ذكره على إباحة شيء آخر منه ولا على عدمها ، فإنه قد يعبر ببعض الجسم على جميعه كقوله تعالى عن زكرياء « رب إني وهن العظم منى » ، وأما نجاسته ونجاسة شعره أو إباحتها فذلك غرض آخر ليس هو المراد من الآية .

وقد قيل في وجه ذكر اللحم هنا وتركه في قوله « إنما حرم عليكم الميتة » وجوه قال ابن عطية: إن المقصد الدلالة على تحريم عينه ذكّي أم لم يُذَكَّ اهـ . ومراده بهذا ألا يتوهم متوهم أنه إنما يحرم إذا كان ميتة وفيه بعد ، وقال الألوسي خصه لإظهار حرمة ، لأنهم فضلوه على سائر اللحوم فربما استعظموا وقوع تحريمه اهـ . يريد أن ذكره لزيادة التغليظ أي ذلك اللحم الذي تذكرونه بشراة ، ولا أحسب ذلك ، لأن الذين استجادوا لحم الخنزير هم الروم دون العرب ، وعندى أن إقحام لفظ اللحم هنا إما مجرد تفنن في الفصاحة وإما للإيماء إلى طهارة ذاته كسائر الحيوان ، وإنما المحرم أكله لثلاث يفضي تحريمه بالناس إلى قتله أو تعذيبه ، فيكون فيه حجة لمذهب مالك بطهارة عين الخنزير كسائر الحيوان الحى ، وإما للترخيص في الانتفاع بشعره ؛ لأنهم كانوا يفرزون به الجلد .

وحكمة تحريم لحم الخنزير أنه يتناول القاذورات بإفراط فتنشأ في لحمه دودة مما يقتاته لاتهمضمها معدته فإذا أصيب بها آكله قتلته .

ومن عجيب ما يتعرض له المفسرون وإلفقهاء البحث في حرمة خنزير الماء وهي مسألة فارغة إذ أسماء أنواع الحوت روعيت فيها المشابهة كما سماوا بعض الحوت فرس البحر وبعضه حمام البحر وكلب البحر ، فكيف يقول أحد بتأثير الأسماء والألقاب في الأحكام الشرعية وفي المدونة توقّف مالك أن يجيب في خنزير الماء وقال: أنتم تقولون خنزير . قال ابن شّاس : رأى غير واحد أن توقّف مالك حقيقة لعموم « أحل لكم صيد البحر » وعموم قوله تعالى « ولحم الخنزير » ورأى بعضهم أنه غير متوقّف فيه حقيقة ، وإنما امتنع من الجواب إنكاراً عليهم تسميتهم إياه خنزيراً ولذلك قال أنتم تسمونه خنزيراً يعني أن العرب لم يكونوا يسمونه خنزيراً وأنه لا ينبغي تسميته خنزيراً ثم السؤال عن أكله حتى يقول قائلون أكلوا لحم الخنزير ، أي فيرجع كلام مالك إلى صون ألفاظ الشريعة ألا يتلأعب بها ، وعن أبي حنيفة أنه منع أكل خنزير البحر غير متردد أخذاً بأنه سمي خنزيراً ، وهذا عجيب منه وهو المعروف بصاحب الرأى ، ومن أين لنا ألا يكون لذلك الحوت اسم آخر في لغة بعض العرب فيكون أكله محرماً على فريق ومباحاً لفريق .

وقوله تعالى « وما أهل به لغير الله » أي ما أعلن به أو نودى عليه بغير اسم الله تعالى ، وهو مأخوذ من أهل إذا رفع صوته بالكلام ومثله استهل ويقولون : استهل الصبي صارخاً إذا رفع

صوته بالبكاء ، وأهلّ بالحج أو العمرة إذا رفع صوته بالتلبية عند الشروع فيهما ، والأقرب أنه مشتق من قول الرجل: هلا لقصد التنبيه المستلزم لرفع الصوت وهلا أيضا اسم صوت لرجل الخليل ، وقيل مشتق من الهلال ، لأنهم كانوا إذا رأوا الهلال نادى بعضهم بعضا وهو عندي من تلفيقات اللغويين وأهل الإشتقاق ، ولعل اسم الهلال إن كان مشتقا وكانوا يصيحون عند رؤيته هو الذي اشتق من هلّ وأهلّ بمعنى رفع صوته ، لأن تصاريف أهلّ أكثر ، ولأنهم سمو الهلال شهرا من الشهرة كما سيأتي .

. وكانت العرب في الجاهلية إذا ذبحت أو نحرحت للصنم صاحوا باسم الصنم عند الذبح فقالوا باسم اللات أو باسم العزى أو نحوها ، وكذلك كان عند الأمم التي تعبد آلهة إذا قربت لها القرابين ، وكان نداء المعبود ودعاؤه عند الذبح إليه عادة عند اليونان كما جاء في الإلياذة لهوميروس .

فأهلّ في الآية مبنى للمجهول أى ما أهل عليه المهل غير اسم الله ، وضمن أهل معنى تقرب فعدى لمتعلقه بالباء وباللام مثل تقرب ، فالضمير المجرور بالباء عائد إلى ما أهل ، وفائدة هذا التضمن تحريم ما تقرب به لغير الله تعالى سواء نودى عليه باسم المتقرب إليه أم لا ، والمراد بغير الله الأصنام ونحوها .

وأما ما يذبحه سودان بلدنا بنية أن الجن تشرب دمه ولا يذكرون اسم الله عليه زعما بأن الجن تفر من نورانية اسم الله فالظاهر أنه لا يجوز أكله وإن كان الذين يفعلونه مسلمين ولا يخرجهم ذلك عن الإسلام .

وقال ابن عرفة في تفسيره : الأظهر جواز أكله لأنه لم يهمل به لغير الله .

وقوله : فمن اضطر الخ الفاء فيه لتفريع الإخبار لا لتفريع المعنى ، فإن معنى رفع الحرج عن المضطر لا ينشأ عن التحريم ، والمضطر هو الذى أوجبه الضرورة أى الحاجة أى اضطر إلى أكل شيء من هذه المحرمات فلا إثم عليه ، وقوله غير باغ ولا عادي حال ، والبنى الظلم ، والعدوان المحاربة والقتال ، ومجىء هذه الحال هنا للتنويه بشأن المضطر في حال إباحتها له بالمحرمات له بأنه باكلها يكون غير باغ ولا عاد ، لأن الضرورة تلجىء إلى البنى والاعتداء فالآية إيماء إلى علة الرخصة وهى رفع البنى والعدوان بين الأمة ، وهى أيضا إيماء إلى حد الضرورة وهى الحاجة التى يشعر عندها من لم يكن دأبه البنى والعدوان بأنه سيبنى ويعتدى

وهذا تحديد منضبط، فإن الناس متفاوتون في تحمل الجوع ولتفاوت الأمراض في مقاومته، ومن الفقهاء من يحدد الضرورة بخشية الهلاك وسراهم الإفضاء إلى الموت والمرض وإلا فإن حالة الإشراف على الموت لا ينفع عندها الأكل، فعلم أن نفي الإثم عن المضطر فيما يتناوله من هذه المحرمات منوط بحالة الاضطرار، فإذا تناول ما أزال به الضرورة فقد عاد التحريم كما كان، فالجائع يأكل من هاته المحرمات إن لم يجد غيرها أكلًا يغنيه عن الجوع وإذا خاف أن تستمر به الحاجة كمن توسط فلاة في سفر أن يتزود من بعض هاته الأشياء حتى إن استغنى عنها طرحها، لأنه لا يدرى هل يتفق له وجدانها مرة أخرى، ومن عجب الخلاف بين الفقهاء أن ينسب إلى أبي حنيفة والشافعي أن المضطر لا يشبع ولا يتزود خلافاً لما لك في ذلك والظاهر أنه خلاف لفظي والله تعالى يقول «إن الله غفور رحيم» في معرض الامتنان فكيف يأمر الجائع بالبقاء على بعض جوعه ويأمر السائر بالإلقاء بنفسه إلى التهلكة إن لم يتزود، وقد فسر قوله غير باغ ولا عاد بتفسير أخرى: فمن الشافعي أنه غير الباغي والعادي على الإمام لا عاص بسفره فلا رخصة له فلا يجوز له أكل ذلك عند الاضطرار فأجاب المالكية: بأن عصيانه بالسفر لا يقتضي أن يؤمر بمعصية أكبر وهي إتلاف نفسه بترك أكل ما ذكر وهو إلجاء ممكن.

ومما اختلفوا في قياسه على ضرورة الجوع ضرورة التداوى، فقليل لا يتداوى بهاته المحرمات ولا بشيء مما حرم الله كالخمر وهذا قول مالك والجمهور، ولم يزل الناس يستشكلونه لاتحاد العلة وهي حفظ الحياة، وعندى أن وجهه أن تحقق العلة فيه منتف إذ لم يبلغ العلم بخصائص الأدوية ظن نفعها كلها إلا ما جرب منها، وكمن من أغلاط كانت للمتطببين في خصائص الدواء، ونقل الفخر عن بعضهم إباحة تناول المحرمات في الأدوية، وعندى أنه إذا وقع قوة ظن الأطباء الثقات بنفع الدواء المحرم من مرض عظيم وتمينه أو غلب ذلك في التجربة فالجواز قياساً على أكل المضطر وإلا فلا.

وقرأ أبو جعفر: فمن اضطر بكسر الطاء، لأن أصله اضطرر براءين أولاهما مكسورة فلما أريد إدغام الراء الأولى في الثانية نقلت حركتها إلى الطاء بعد طرح حركة الطاء.

وقوله «إن الله غفور رحيم» تذييل قصد به الامتنان، أي إن الله موصوف بهذين الوصفين فلا جرم أن يغفر للمضطر أكل الميتة لأنه رحيم بالناس، فالغفرة هنا بمعنى التجاوز

عما تمكن المؤاخذه عليه لا بمعنى تجاوز الذنب ، ونحوه قوله صلى الله عليه وسلم في رؤيا القليب « وفي نزعہ ضعف والله يغفر له » .

ومعنى الآية : أن رفع الإثم عن المضطر حكم يناسب من اتصف بالمغفرة والرحمة .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا
قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ
الْقِيَمَةِ وَلَا يَزْكِيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ 174

عود إلى محاجة أهل الكتاب لاحق بقوله تعالى « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى » بمناسبة قوله « إنما حرم عليكم الميتة والدم » تحذيرا للمسلمين مما أحدثه اليهود في دينهم من تحريم بعض ما أحل الله لهم ، وتحليل بعض ما حرم الله عليهم ؛ لأنهم كانوا إذا أرادوا التوسيع والتضييق تركوا أن يقرؤا من كتابهم ما غيروا العمل بأحكامه كما قال تعالى « تجمعون قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا » كما فعلوا في ترك قراءة حكم رجم الزانى فى التوراة حين دعا النبىء صلى الله عليه وسلم أحد اليهود ليقرا ذلك الحكم من التوراة فوضع اليهودى يده على الكلام الوارد فى ذلك كما أخرجه البخارى فى كتاب الحدود ولجريانه على مناسبة إباحة ما أبيع من المأكولات جاء قوله هنا « أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار » لقصد المشاكلة .

وفى هذا تهية للتخلص إلى ابتداء شرائع الإسلام ؛ فإن هذا الكلام فيه إبطال لما شرعه أهل الكتاب فى دينهم فكون التخلص ملونا بلونى الغرض السابق والغرض اللاحق .
وعُدل عن تعريفهم بغير الوصول إلى الوصول لما فى الصلة من الإيحاء إلى سبب الخبر وعلمته نحو قوله تعالى « إن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين » .

والقول فى السكتان تقدم عند قوله تعالى « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى » والكتاب المذكور هنا هو الكتاب المهود من السياق وهو كتاب الذين يكتُمون ، فيشبه أن تكون (أل) عوضا عن المضاف إليه ، والذين يكتُمونه هم اليهود والنصارى أى يكتُمون البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم ويكتُمون بعض الأحكام التى بدلوها

وقوله « ويشترون به ثمنا قليلا » تقدم تفسيره عند قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » وهو المال الذي يأخذونه من الناس جزاء على إفتائهم بما يلائم هواهم مخالفا لشرعهم أو على الحكم بذلك ، فالثمن يطلق على الرشوة لأنها ثمن يدفع عوضا عن جور الحاكم وتحريف المفتي .

وقوله « أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار » جئ باسم الإشارة لإشهارهم لئلا يخفى أمرهم على الناس وللتنبيه على أن ما يخبر به عن اسم الإشارة استحقوه بسبب ما ذكر قبل اسم الإشارة ، كما تقدم في قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » ، وهو تأكيد للسببية المدلول عليها بالموصول ، وفعل يأكلون مستعار لأخذ الرشوة المعبر عنها بالثمن والظاهر أنه مستعمل في زمان الحال ، أى ما يأكلون وقت كتمانهم واشترائهم إلا النار لأنه الأصل في المضارع .

والأكل مستعار للانتفاع مع الإخفاء ، لأن الأكل انتفاع بالطعام وتغيب له فهو خفي لا يظهر كحال الرشوة ، ولما لم يكن لا كل الرشوة على كتمان الأحكام أكل نار تعين أن في الكلام مجازا ، فقيل هو مجاز عقلى في تعلق الأكل بالنار وليست هى له وإنما له سببها أعنى الرشوة ، قال التفتازانى : وهو الذى يوهمه ظاهر كلام الكشف لكنه صرح أخيرا بغيره ، وقيل هو مجاز فى الطَّرَف بأن أطلق لفظ النار على الرشوة إطلاقا للاسم على سببه قال التفتازانى : وهو الذى صرح به فى الكشف ونظره بقول الأعرابى يوجب امرأته وكان يقلها :

أَكَاتُ دَمًا إِنْ لَمْ أَرُعْكَ بِضْرَةً بعيدة مَهْوَى الْقُرْطِ طَبِيبَةُ النَّشْرِ

أراد الحلف بطريقة الدعاء على نفسه أن يأكل دما أى دية دم فقد تضمن الدعاء على نفسه بقتل أحد أقاربه وبذهاب مروءته ، لأنهم كانوا يتعمرون بأخذ الدية عن الفتيل ولا يرضون إلا بالقود ، واختار عبد الحكيم أنه استمارة تمثيلية : شبهت الهيئة الحاصلة من أكلهم الرشوة بالهيئة المنزعة من أكلهم النار وأطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة .

قلت : ولا يضر كون الهيئة المشبه بها غير محسوسة لأنها هيئة متخيلة كقوله (أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد) فالركب الذى من شأنه أن يدل على الهيئة المشبهة

أن يقال: أولئك ما يأخذون إلا أخذاً فظيماً مهلكاً فإن تناولها كتناول النار للأكل فإنه كله هلاك من وقت تناولها باليد إلى حصولها في البطن ، ووجه كون الرشوة مهلكة أن فيها اضمحلال أمر الأمة وذهاب حرمة العلماء والدين فتسكون هذه الاستعارة بمنزلة قوله تعالى « وكفتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها » أى على وشك الهلاك والاضمحلال. والذي يدعو إلى المصير للتمثيلية هو قوله تعالى « في بطونهم » فإن الرشوة لا تؤكل في البطن فيتعين أن يكون المركب كله استعارة ، ولو جعلت الاستعارة في خصوص لفظ النار لكان قوله « يا كلون في بطونهم » مستعملاً في المركب الحقيقي ، وهو لا يصح ، ولولا قوله في بطونهم لأمكن أن يقال : إنَّ يا كلون هنا مستعمل حقيقة عرفية في غضب الحق ونحو ذلك .

وجوزوا أن يكون قوله « يا كلون » مستقبلاً ، أى ما سيأكلون إلا النار على أنه تهديد ووعيد بعذاب الآخرة ، وهو وجهه ، ونكتة استعارة الأكل هنا إلى اصطلاحهم بنار جهنم هي مشاكلة تقديرية لقوله « يشترون به ثمناً قليلاً » فإن المراد بالثمن هنا الرشوة ، وقد شاع تسمية أخذ الرشوة أكلاً .

وقوله « ولا يكلمهم الله » نفي للكلام والمراد به لازم معناه وهو الكناية عن الغضب ، فالمراد نفي كلام التكريم ، فلا ينافي قوله تعالى « فوريك لنساء لئنهم أجعينا عما كانوا يعملون » ، وقوله « ولا يذكهم » أي لا يثني عليهم في ذلك المجمع ، وذلك إشعار لهم بأنهم صارت إلى العذاب ؛ لأنه إذا نقيت التزكية أعقبها الذم والتوبيخ ، فهو كناية عن ذمهم في ذلك الجمع إذ ليس يومئذ سكوت .

﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابِ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ ﴾ 175

إن جعلت أولئك مبتدأً ثانياً للجملة هي خبر ثان عن المبتدأ الأول وهو اسم إن في قوله « إن الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتب » فالقول فيه كالقول في نظيره وهو « أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ » ونكتة تكريره أنه للتنبيه على أن المشار إليه جدير بأحكام أخرى

غير الحكم السابق وأن تلك الأحكام لأهميتها ينبغي ألا تجعل معطوفة تابعة للحكم الأول بل تفرد بالحكمة .

وإن جعلته مبتدأ مستقلاً مع جملة فاجلته مستأنفة استئنافاً بيانياً لبيان سبب انغماسهم في عذاب النار ؛ لأنه وعيد عظيم جداً يستوجب أن يسأل عنه السائل فيبين بأنهم أخذوا الضلال ونبذوا الهدى واختاروا العذاب ونبذوا المغفرة ، وبجىء المسند إليه حينئذ اسم إشارة لتفطيع حالهم ؛ لأنه يشير لهم بوصفهم السابق وهو كتمان ما أنزل الله من الكتاب . ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى في كتمان الكتاب أن كل آية أخفوها أو أفسدوها بالتأويل فقد ارتفع مدلولها المقصود منها وإذا ارتفع مدلولها نسي العمل بها فأقدم الناس على ما حذرهم منه ، ففي كتمانهم حق رفع وباطل وضع .

ومعنى اشتراء العذاب بالمغفرة أنهم فعلوا ذلك الكتمان عن عمد وعلم بسوء عاقبته ، فهم قد رضوا بالعذاب وإضاعة المغفرة فكأنهم استبدلوا بالمغفرة العذاب والقول في معنى اشتروا تقدم عند قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً » .

وقوله « فما أصبرهم على النار » تعجيب من شدة صبرهم على عذاب النار ، ولما كان شأن التعجيب أن يكون ناشئاً عن مشاهدة صبرهم على العذاب وهذا الصبر غير حاصل في وقت نزول هاتى الآية بنى التعجيب على تنزيل غير الواقع منزلة الواقع لشدة استحضار السامع إياه بما وصف به من الصفات الماضية ، وهذا من طرق جعل المحقق الحصول في المستقبل بمنزلة الحاصل ، ومنه التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي وتنزيل المتخيل منزلة المشاهد كقول زهير :
تَبَصَّرَ خَلِيلِي هَلْ تَرَى مِنْ ظَفَائِنَ تَحْمَلْنَ بِالْعَلْيَاءِ مِنْ فَوْقِ جُرْثُمِ

بعد أن ذكر أنه وقف بالدار بعد عشرين حجة ، وقول مالك بن الرِّيب .

دَعَانِي الْهَوَى مِنْ أَهْلِ وَدَّى وَجِيرَتِي بَذَى الطَّيْسَيْنِ فَالْتَفْتُ وَرَائِيَا

وقريب منه قوله تعالى « كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ » على جعل « لترون »

جواب (لو) .

﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ

لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ 176

جىء باسم الإشارة لربط الكلام اللاحق بالسابق على طريقة العرب في أمثاله إذا طال الفصل بين الشيء وما ارتبط به من حكم أو علة أو نحوها كقول النابغة :

* وذلك من تلقاء مثلك رائع *

بعد قوله :

* أَنَايَ أَيَّتَ اللَّعْنِ أَنْكَ لُمْتَنِي *

والكلام السابق الأظهر أنه قوله « فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ » والمعنى أنهم استحقوا العذاب على كتمانهم بسبب أن الله أنزل الكتاب بالحق فكتمانهم شيئاً من الكتاب كتمان للحق وذلك فساد وتغيير لمراد الله ؛ لأن ما يُكتم من الحق يخلفه الباطل كما بيناه آنفاً فحق عليهم العذاب لكتمانهم ، لأنه مخالف لمراد الله من تنزيله ، وعليه فالكتاب في قوله « بَأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ » هو عين الكتاب المذكور في قوله « إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ » وهو كتابهم التوراة والإنجيل ليكون الموضوع في العلة والحكم المعلن واحداً ، وعليه فالجملة فصلت من الجملة التي قبلها لجريانها منها مجرى العلة .

ويمحور أن يكون المشار إليه السابق هو الكتمان المأخوذ من يكتمون ، أى إنما كتموا ما كتموا بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق فعملوا أنه على النعت الذي بشر الله به على لسان التوراة . والمعنى أنهم كتموا دلائل صدق النبيء حسداً وعناداً ؛ لأن الله أنزل القرآن على محمد ، فالكتاب هنا غير الكتاب في قوله « إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ » . والجملة على هذا الوجه استئناف بياني لاستغراب تعمدهم كتمان ما أنزل الله من الكتاب وإن هذا الصنع الشنيع لا يكون إلا عن سبب عظيم ، فبين بقوله تعالى « ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ » .

وقوله « وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ » تذييل ولكنه عطف بالواو لأنه يتضمن تكملة وصف الذين اشتروا الضلالة بالهدى ووعيدهم ، والمراد بالذين اختلَفوا عين المراد من قوله : « الَّذِينَ يَكْتُمُونَ » والذين اشتروا ، فالوصلات كلها على نسق واحد .

والمراد من الكتاب المجرور بفي يحتمل أنه المراد من الكتاب في قوله « نَزَّلَ الْكِتَابَ » فهو القرآن فيكون من الإظهار في مقام الإضمار ليناسب استقلال جملة التذييل بذاتها ويكون المراد باختلفوا على هذا الوجه أنهم اختلفوا مع الذين آمنوا منهم أو اختلفوا فيما يصفون به القرآن من تكذيب به كله أو تكذيب مالا يوافق هواهم وتصديق ما يؤيد كتبهم ، ويحتمل أن المراد من الكتاب المجرور بفي هو المراد من المنصوب في قوله « ما أنزل الله الكتاب » يعنى التوراة والإنجيل أى اختلفوا فى الذى يُقرُّونه والذى يغيرونه وفى الإيمان بالإنجيل والإيمان بالتوراة ، ومن المحتمل أن يكون المراد بالذين اختلفوا فى الكتاب ما يشمل المشركين وأن يكون الاختلاف هو اختلاف معاذيرهم عن القرآن إذ قالوا: سحر أو شعر أو كهانة أو أساطير الأولين . لكنه خروج عن سياق الكلام على أهل الكتاب ، ومن المحتمل أيضا أن يكون المراد بالكتاب الجنس أى الذين اختلفوا فى كتب الله فآمنوا ببعضها وكفروا بالقرآن .

وفائدة الإظهار فى مقام الإضمار فى قوله : الكتاب أن يكون التذييل مستقلا بنفسه لجريانه مجرى المثل ، وللمفسرين وجوه كثيرة فى قوله « وإن الذين اختلفوا فى الكتاب » متفاوتة البعد .

ووصف الشقاق بالبعيد مجاز غعلى أى بعيد صاحبه عن الوفاق كقوله تعالى « ولا يزالون

مختلفين »

﴿ لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَى السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ 177

قدّمنا عند قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» أن قوله «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب» متصل بقوله تعالى «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها» ، وأنه ختام للمحاجة في شأن تحويل القبلة ، وأن ما بين هذا وذلك كله اعتراض أطرب فيه وأطيل لأخذ معانيه بعضها بحُجَزٍ بعض .
فهذا إقبال على خطاب المؤمنين بمناسبة ذكر أحوال أهل الكتاب وحسدِهم المؤمنين على اتباع الإسلام مرادّ منه تلقين المسلمين الحجة على أهل الكتاب في تهويلهم على المسلمين إبطال القبلة التي كانوا يصلُّون إليها في ذلك تعريض بأهل الكتاب .

فأهل الكتاب رأوا أن المسلمين كانوا على شيء من البر باستقبالهم قبلتهم فلما تحولوا عنها لمزوم بأنهم أضاعوا أمراً من أمور البر ، يقول عدّ عن هذا وأعرضوا عن تهويل الواهنيين وهبوا أن قبلة الصلاة تغيرت أو كانت الصلاة بلا قبلة أصلاً فهل ذلك أمر له أثر في تزكية النفوس واتصافها بالبر ، فذكر المشرق والمغرب اقتصار على أشهر الجهات أو هو للإشارة إلى قبلة اليهود وقبلة النصارى لإبطال تهويل الفريقين على المسلمين حين استقبلوا الكعبة ، ومنهم من جعله لسكل من يسمع الخطاب .

والبر: سعة الإحسان وشدة الرضا والخير الكامل الشامل ولذلك توصف به الأفعال القوية الإحسان فيقال: بر الوالدين وبر الحج وقال تعالى «لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون» ، والمراد به هنا بر العبد ربه بحسن المعاملة في تلقى شرائعه وأوامره .

ونفى البر عن استقبال الجهات مع أن منها ما هو مشروع كاستقبال الكعبة : إما لأنه من الوسائل لا من المقاصد فلا ينبغي أن يكون الاشتغال به قصارى همه المؤمنين ولذلك أسقطه الله عن الناس في حال العجز والنسيان وصلوات النوافل على الدابة في السفر ، ولذلك قال «ولكن البر من ءامن» إلخ فإن ذلك كله من أهم مقاصد الشريعة وفيه جماع صلاح النفس والجماعة ونظير هذا قوله تعالى «أجعلتم سقاية الحاج» الآيات فيكون النفي على معنى نفي الكمال ، وإمّا لأن المنفى عنه البر هو استقبال قبليتي اليهود والنصارى فقد تقدم لنا أن ذلك الاستقبال غير مشروع في أصل دينهم ولكنه شيء استحسنته أنبياءهم ورهبانهم ولذلك نفى البر عن تولية المشرق والمغرب تنبيهاً على ذلك .

وقرأ الجمهور «ليس البر» برفع البر على أنه اسم ليس والخبر هو أن تولوا وقرأه حمزة

وحفص عن عاصم بنصب البرّ على أن قوله « أن تولوا » اسمٌ ليس مؤخر، ويكثر في كلام العرب تقديم الخبر على الاسم في باب كان وأخواتها إذا كان أحد معمولي هذا الباب مركبا من أن المصدرية وفعلها كان المتكلم بالخيار في الممول الآخر بين أن يرفمه وأن ينصبه وشأن اسم ليس أن يكون هو الجدير بكونه مبتدأ به ، فوجه قراءة رفع البر أن البر أمر مشهور معروف لأهل الأديان مرغوب للجميع فإذا جعل مبتدأ في حالة النفي أصغت الأسماع إلى الخبر ، وأما توجيه قراءة النصب فلأن أمر استقبال القبلة هو الشغل الشاغل لهم فإذا ذكر خبره قبله ترقب السامع المبتدأ فإذا سمعه تقرر في علمه .

وقوله « ولكن البرّ من آمن » إخبار عن المصدر باسم الذات للبيان كعكسه في قولها « فإنما هي إقبال وإدبار » وذلك كثير في الكلام ومنه قوله تعالى « إن أصبح مأوكم غورا » وقول النابغة :

وقد خِفْتُ حَتَّى مَا تَزِيدُ خَافَتِي عَلَى وَعَلٍ فِي ذِي الْمَطَارَةِ عَاقِلِ
أى وعل هو مخافة أى خائف، ومن قدر في مثله مضافاً أى برّ من آمن أو ولكن ذو البر فإنما عني بيان المعنى لا أن هنالك مقدارا ؛ لأنه يخرج الكلام عن البلاغة إلى كلام مفسول كما قال التفتازانى ، وعن المبرد : لو كنت ممن يقرأ لقرأت ولكن البر بفتح الباء ، وكأنه أراد الاستغناء عن التقدير في الإخبار عن البر بجملة « من آمن » لأن من آمن هو البار لا نفس البر وكيف يقرأ كذلك والبر معطوف بلكن في مقابلة البر المثبت فهل يكون إلا عينه ولذا لم يقرأ أحد إلا البر بكسر الباء ، على أن القراءات مروية وليست اختيارا ولعل هذا لا يصح عن المبرد ، وقرأ نافع وابن عامر ولكن البر بتخفيف النون من لكن ورفع البر على الابتداء وقرأه بقية العشرة بتشديد نون لكن ونصب البر والمعنى واحد .

وتعريف « والكتب » تعريف الجنس المفيد للاستغراق أى آمن بكتب الله مثل التوراة والإنجيل والقرآن ، ووجه التعبير بصيغة المفرد أنها أخف مع عدم التباس التعريف بأن يكون للمهد ؛ لأن عطف النبيين على الكتاب قرينة على أن اللام في الكتاب للاستغراق فأوثر صيغة المفرد طلباً لخفة اللفظ .

وما يُظن من أن استغراق المفرد المعروف باللام أشمل من استغراق الجمع المعروف بها ليس جارياً على الاستعمال وإنما توهمه السكاكي في المفتاح في قوله تعالى « قال ربّ إني وهن العظم مني »

من كلام وقع في الكشف وما نقل عن ابن عباس أنه قرأ قوله تعالى : كلٌّ ءامن بالله وملائكته وكتبه ، وقال الكتاب أكثر من الكتب فلو صحَّ ذلك عنه لم يكن مريداً به توجيه قراءته وكتابه بالمعرف بالإضافة بل عني به الأسماء المنفية بلا التبرئة تفرقة بين نحو لا رجل في الدار ونحو لا رجال في الدار في تطرق احتمال نفي جنس الجموع لا جنس الأفراد على ما فيه من البحث فلا ينبغي التعلُّق بتلك الكلمة ولا يصح التعلُّق بما ذكره صاحب المفتاح .

والذي ينبغي اعتباره أن استمراق المفرد والجمع في المعرفة باللام وفي المنفى بلا التبرئة سواء وإنما يختلف تعبير أهل اللسان مرة بصيغة الإفراد ومرة بصيغة الجمع تبعاً لحكاية الصورة المستحضرة في ذهن المتكلم والمناسبة لمقام الكلام ، فأما في المنفى بلا النافية للجنس فلك أن تقول لا رجل في الدار ولا رجال في الدار على السواء إلا إذا رجع أحد التعبيرين مرجح لفظي ، وأما في المعرفة باللام أو بالإضافة فكذلك في صحة التعبير بالمفرد والجمع سوى أنه قد يتوهم احتمال إرادة العهد وذلك يعرض للمفرد والجمع ويندفع بالقرائن . وعلى في قوله « على محبة » مجاز في التمكن من حب المال مثل « أولئك على هدى » وهي في مثل هذا المقام للتنبيه على أبعد الأحوال من مظنة الوصف فذلك تفيد مفاد كلمة مع وتدل على معنى الاحتراس كما هي في قوله تعالى « ويطعمون الطعام على حبة مسكيناً » وقول زهير :

مَنْ يَلْقَ يَوْمًا عَلَى عِلَاتِهِ هَرَمًا يَلْقَى السَّاحَةَ فِيهِ وَالنَّدَى خُلُقًا
قال الأعمى في شرحه أي فكيف به وهو على غير تلك الحالة اه .

وليس هذا معنى مستقلاً من معاني على بل هو استعمال مجازي أريد به تحقق ثبوت مدلول مدخولها المعمول متعلقها ، لأنه لبعد وقوعه يحتاج إلى التحقيق ، والضمير للمال لا محالة والمراد أنه يعطى المال مع حبه للمال وعدم زهاده فيه فيدل على أنه إنما يعطيه مرضاة لله تعالى ولذلك كان فعله هذا برا .

وذكر أصنافاً ممن يؤتون المال لأن إتيانهم المال ينجم عنه خيرات ومصالح .
فذكر ذوى القربى أى أصحاب قرابة المعطى فاللام في القربى عوض عن المضاف إليه ،
أمر المرء بالإحسان إليهم لأن مواساتهم تكسبهم محبتهم إياه والتسامح وهذا التثام القبائل الذى

أراد الله بقوله « لتعارفوا » فليس مقيداً بوصف فقرهم كما فسر به بعض المفسرين بل ذلك شامل للهدية لأغنيائهم وشامل للتوسعة على المتضائقين وترفيه عيشتهم، إذ المقصود هو التحاب. ثم ذكر اليتامى وهم مظنة الضعف لظهور أن المراد اليتيم المحتاج حاجة دون الفقر وإنما هو فاقد ما كان ينيله أبوه من رفاهية عيش، فإيتاؤهم المال يجبر صدع حياتهم وذكر السائلين وهم الفقراء والمسكنة: الذل مشتقة من السكون ووزن مسكين مفعيل للمبالغة مثل منطبق والمسكين الفقير الذى أذله الفقر وقد اتفق أئمة اللغة أن المسكين غير الفقير فقيل هو أقل فقراً من الفقير وقيل هو أشد فقراً وهذا قول الجمهور وقد يطلق أحدهما فى موضع الآخر إذا لم يجتمعا وقد اجتمع فى قوله تعالى « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » ونظيرها فى ذكر هؤلاء الأربعة قوله تعالى « يسألونك ما إذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فلولوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل »

وذكر السائلين وهم الفقراء كنى عنهم بالسائلين لأن شأن المرء أن تمنعه نفسه من أن يسأل الناس لغير حاجة غالباً .

فالسؤال علامة الحاجة غالباً ، ولو أدخل الشك فى العلامات الاعتيادية لارتفعت الأحكام فلو تحقق غنى السائل لما شرع إعطاؤه لمجرد سؤاله ، ورووا: للسائل حق ولو جاء راكباً على فرس وهو ضعيف . وذكر ابن السبيل وهو الغريب أغنى الضيف فى البوادرى؛ إذ لم يكن فى القبائل نزل أو خانات أو فنادق ولم يكن السائر يستصحب معه المال وإنما يحمل زاد يومه ولذلك كان حق الضيافة فرضاً على المسلمين أى فى البوادرى ونحوها . وذكر الرقاب والمراد فداء الأسرى وعتق العبيد . ثم ذكر الزكاة وهى حق المال لأجل الغنى ومصارفها مذكورة فى آياتها، وذكر الوفاء بالعهد لما فيه من الثقة بالمعاهد ومن كرم النفس وكون الجِد والحق لها درجة وسجية، وإنما قيد بالظرف وهو إذا عاهدوا أى وقت حصول العهد فلا يتأخر وفاؤهم طرفة عين، وفيه تنبيه على وجوب الاحتياط عند بذل العهد بحيث لا يعاهد حتى يتحقق أنه يستطيع الوفاء كأنه يقول : فإن علموا ألا يفوا فلا يعاهدوا . وعطف « والموفون » على « من آمن بالله » وغير أسلوب الوصف فلم يقل ومن أوفى بعهدة للدلالة على مغايرة الوصفين بأن الأول من علائق حق الله تعالى وأصول الدين والثانى من حقوق العباد .

وذكر الصابرين فى البأساء لما فى الصبر من الخصال التى ذكرناها عند قوله تعالى

« واستعينوا بالصبر والصَّلاة » ثم ذكر مواقفه التي لا يعبدها وهي حالة الشدة ، وحالة الضر ، وحالة القتال ، فالْبأساء والضراء اسمان على وزن فعلاء وليسا وصفين إذ لم يسمع لهما أَفْعَلٌ مذكراً ، والْبأساء مشتقة من البؤس وهو سوء الحالة من فقر ونحوه من المكروه ، قال الراغب : وقد غلب في الفقر ومنه البئيس الفقير، فالْبأساء الشدة في المال . والضراء شدة الحال على الإنسان مشتقة من الضر ويقابلها السراء وهي ما يسر الإنسان من أحواله ، والبأس النكاية والشدة في الحرب ونحوها كالخصومة « قالوا نحن أولوا قُوَّةٍ وأولوا بأس شديد » « بأسهم بينهم شديد » والشر أيضاً بأس والمراد به هنا الحرب .

فلهذا الاستقراء البديع الذي يمجز عنه كل خطيب وحكيم غير العلام الحكيم وقد جمعت هذه الخصال جماع الفضائل الفردية والاجتماعية الناشئة عنها صلاح أفراد المجتمع من أصول العقيدة وصالحات الأعمال .

فالإيمان وإقام الصلاة هما منبع الفضائل الفردية ، لأنهما ينبثق عنهما سائر التحليلات المأمور بها ، والزكاة وإيتاء المال أصل نظام الجماعة صغيرها وكبيرها ، والمواساة تقوى عنها الأخوة والاتحاد وتسدد مصالح للأمة كثيرة ويبذل المال في الرقاب يتعزز جانب الحرية المطلوبة للشارع حتى يصير الناس كلهم أحرارا . والوفاء بالعهد فيه فضيلة فردية وهي عنوان كمال النفس ، وفضيلة اجتماعية وهي ثقة الناس بعضهم ببعض .

والصبر فيه جماع الفضائل وشجاعة الأمة ولذلك قال تعالى هنا « أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » فحصر فيهم الصدق والتقوى حصرا ادعائيا للمبالغة . ودلت على أن المسلمين قد تحقق فيهم معنى البر ، وفيه تعريض بأن أهل الكتاب لم يتحقق فيهم ، لأنهم لم يؤمنوا ببعض الملائكة وبعض النبيئين ، ولأنهم حرموا كثيرا من الناس حقوقهم ، ولم يفوا بالعهد ، ولم يصبروا . وفيها أيضا تعريض بالمشركين إذ لم يؤمنوا باليوم الآخر ، والنبيئين ، والكتب وسلبوا اليتامى أموالهم ، ولم يقيموا الصلاة ، ولم يؤتوا الزكاة .

ونصب (الصابرين) وهو معطوف على مرفوعات نصب على الاختصاص على ما هو المتعارف في كلام العرب في عطف النعوت من تخيير المتكلم بين الإتيان في الإعراب للمعطوف عليه وبين القطع قاله الرضي ، والقطع يكون بنصب ما حقه أن يكون مرفوعا أو مجرورا ورفع ما هو بعكسه ليظهر قصد المتكلم القطع حين يختلف الإعراب؛ إذ لا يعرف أن المتكلم قصد

القطع إلا بمخالفة الإعراب ، فأما النصب فبتقدير فعل مدح أو ذم بحسب المقام ، والأظهر تقدير فعل (أخص) لأنه يفيد المدح بين المدوحين والذم بين الذمومين .

وقد حصل بنصب (الصابرين) هنا فائدتان: إحداهما عامة في كل قطع من النعوت، فقد نقل عن أبي علي الفارسي أنه إذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو الذم فالأحسن أن يخالف إعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لأن هذا من مواضع الإطناب فإذا خولف إعراب الأوصاف كان المقصود أكمل لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان .

قال في الكشف «نُصِبَ على المدح وهو باب واسع كسره سيبويه على أمثلة وشواهد» اهـ . قلت : قال سيبويه في باب ما ينتصب على التعظيم والمدح « وإن شئت جعلته صفة فخرى على الأول، وإن شئت قطعتَه فابتدأته ، مثل ذلك قوله تعالى « وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ - إلى قوله - وَالصَّابِرِينَ » ولو رفع الصابرين على أول الكلام كان جيداً، ولو ابتدأته فرفعته على الابتداء كان جيداً، ونظير هذا النصب قول الحرّ نقـ :

لَا يَبْعَدَنَّ قَوْمِي الَّذِينَ هُمُوا سُمُّ الْعُدَاةِ وَآفَةُ الْجُزْرِ
النَّازِلِينَ بِكُلِّ مُعْتَرِكٍ وَالطَّيِّبُونَ مَمَاقِدَ الْأُزْرِ

بنصب النازلين ، ثم قال : وزعم الخليل أن نصب هذا على أنك لم ترد أن تحدث الناس ولا مَنْ تخاطب بأمرٍ جهلوه ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمت فجعلته ثناء وتعظيماً ونصبه على الفعل كأنه قال أذكركم أهل ذلك وأذكركم المقيمين ولكنه فعل لا يستعمل إظهاره « اهـ قلت : يؤيد هذا الوجه أنه تكرر مثله في نظائر هذه الآية في سورة النساء « وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ » عطفاً على « لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ » ، وفي سورة العقود والصابثون عطفاً على « إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا » .

الفائدة الثانية أن في نصب الصابرين بتقدير أخص أو أمدح تنبيهاً على خصيصية الصابرين ومزية صفتهم التي هي الصبر .

قال في الكشف « ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحناً في خط المصحف ، وربما التفت إليه من لم ينظر في الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب ومالهم في النصب على

الاختصاص من الافتنان اهـ » وأقول: إن تكرره كما ذكرنا وتقارب الكلمات يرّبّا به عن أن يكون خطأ أو سهواً وهو بين كلمتين مخالفتين إعرابه .

وعن الكسائي أن نصبه عطف على مفاعيل آتى أى وآتى المال الصابرين أى الفقراء المتعفين عن المسألة حين تصيبهم البأساء والضراء والصابرين حين البأس وهم الذين لا يجدون ما ينفقون للغزو ويحبون أن يغزوا ، لأن فيهم غناء عن المسلمين قال تعالى « ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولّوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً أن لا يجدوا ما ينفقون » . وعن بعض المتأولين أن نصب والصابرين وقع خطأ من كتاب المصاحف وأنه مما أرادته عثمان رضي الله عنه فيما نقل عنه أنه قال بعد أن قرأ المصحف الذي كتبه « إني أجد به لحنا ستقيمه العرب بالسنتها » وهذا متقول على عثمان ولو صح لكان يريد باللحن ما في رسم المصاحف من إشارات مثل كتابة الألف في صورة الياء إشارة إلى الإمالة ولم يكن اللحن يطلق على الخطأ . وقرأ يعقوب « والصّبرون » بالرفع عطفاً على « والموقوف » .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ﴾

أعيد الخطاب بياؤها الذين آمنوا ، لأن هذا صنف من التشريع لأحكام ذات بال في صلاح المجتمع الإسلامي واستتباب نظامه وأمنه حين صار المسلمون بعد الهجرة جماعة ذات استقلال بنفسها ومدّيتها ، فإن هاته الآيات كانت من أول ما أُنزل بالمدينة عام الهجرة كما ذكره المفسرون في سبب نزولها في تفسير قوله تعالى بعد هذا « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » الآية .

تلك أحكام متتابعة من إصلاح أحوال الأفراد وأحوال المجتمع ، وابتدئ بأحكام القصاص ، لأن أعظم شيء من اختلال الأحوال اختلال حفظ نفوس الأمة ، وقد أفرط العرب في إضاعة هذا الأصل ، يعلم ذلك من له إلمام بتاريخهم وآدابهم وأحوالهم ، فقد بلغ بهم تطرفهم في ذلك إلى وشك الفناء لو طال ذلك فلم يتداركهم الله فه بنعمة الإسلام ،

فكانوا ينير بعضهم على بعض لغنيمة أنعامه وعبيده ونسائه فيدافع المغار عليه وتلف نفوس بين الفريقين ثم ينشأ عن ذلك طاب الثارات فيسعى كل من قتل له قتيل في قتل قاتل وليه وإن أعوزه ذلك قتل به غيره من واحد كفهله، أو عدد يراهم لا يوازونه ويسمون ذلك بالتكاييل في الدم أى كأن دم الشريف يكال بدماء كثيرة فربما قدروه باثنين أو بعشرة أو بمائة ، وهكذا يدور الأمر ويتزايد ترايدا فاحشا حتى يصير تفانيا قال زهير :

تَدَارَكْتُمَا عَبَسًا وَذُبْيَانًا بَعْدَمَا تَفَانَوْا وَدَقُّوا بَيْنَهُمْ عِطْرَ مَنْشَمٍ

وينتقل الأمر من قبيلة إلى قبيلة بالولاء والنسب والحلف والنصرة ، حتى صارت الإحن فاشية فتخاذلوا بينهم واستنصر بعض القبائل على بعض فوجد الفرس والروم مدخلا إلى التفرقة بينهم فحكموهم وأرهبوهم ، وإلى هذا الإشارة والله أعلم بقوله تعالى « واذكروا نعمه الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها » أى كنتم أعداء بأسباب الثارات والحروب فألف بينكم بكلمة الإسلام ، وكنتم على وشك الهلاك فأنقذكم منه فضرب مثلا للهلاك العاجل الذي لا يبقى شيئا بحفرة النار فالفقائم على حاقمها ليس بينه وبين الهلاك إلا أقل حركة .

فعنى كتب عليكم أنه حق لازم للأمة لا محيد عن الأخذ به فضمير عليكم لمجموع الأمة على الجملة لمن توجه له حق القصاص وليس المراد على كل فرد فرد القصاص ، لأن ولى الدم له العفو عن دم وليه كما قال تعالى « فمن عفى له من أخيه شيء فلتباع بالمعروف » وأصل الكتابة نقش الحروف فى حجر أو رق أو ثوب ولما كان ذلك النقش يراد به التوثق لما نقش به ودوام تذكره أطلق كتب على المعنى حق وثبت أى حق لأهل القتل .

• والقصاص اسم لتعويض حق جنابة أو حق غرم على أحد بمثل ذلك من عند المحقوق إنصافا وعدلا ، فالقصاص يطلق على عقوبة الجاني بمثل ما جنى ، وعلى محاسبة رب الدين بما عليه للمدين من دين يفي بدينه ، فإطلاقاته كلها تدل على التعادل والتناصف فى الحقوق والتبعات المعروضة للغمص .

وهو بوزن فعال وهو وزن مصدر فاعل من القص وهو القطع ومنه قولهم : طائر مقصوص الجناح ومنه سمي القص لآلة القص أى القطع وقصة الشعر بضم القاف ما يقص منه لأنه يجرى فى حقين متبادلين بين جانبيين يقال قاص فلان فلانا إذا طرح من دين فى ذمته مقدارا

بدين له في ذمة الآخر فشبه التناصف بالقطع لأنه يقطع النزاع الناشب قبله ، فلذلك سمي اقود وهو تمكين ولي المقتول من قتل قاتل مولاه قصاصا قال تعالى « ولكم في القصاص حياة » ، وسميت عقوبة من يجرح أحدا جرحا عمدا عدوانا بأن يُجرح ذلك الجارح مثل ما جرح غيره قصاصاً قال تعالى « والجروح قصاص » ، وسموا معاملة المعتدي بمثل جرمه قصاصا « والحُرُمَاتُ قصاص » ، فما هية القصاص تتضمن ماهية التعويض والتماثل .

فقوله تعالى « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ » يتحمل معنى الجزاء على القتل بالقتل للقاتل وتحمل معنى التعادل والتماثل في ذلك الجزاء بما هو كالعوض له والمثل ، وتحمل معنى أنه لا يقتل غير القاتل ممن لا شركة له في قتل القاتل فأفاد قوله « كُتِبَ عَلَيْكُم » حق المؤاخذه بين المؤمنين في قتل القاتل فلا يذهب حق قتيل باطلا ولا يُقتل غير القاتل باطلا ، وذلك إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية من إهمال دم الوضيع إذا قتله الشريف وإهمال حق الضعيف إذا قتله القوى الذي يُخشى قومه ، ومن تحكّمهم بطلب قتل غير القاتل إذا قتل أحد رجلاً شريفاً يطلبون قتل رجل شريف مثله بحيث لا يقتلون القاتل إلا إذا كان بواء للمقتول أي كفء له في الشرف والمجد ويعتبرون قيمة الدماء متفاوتة بحسب تفاوت السود والشرف ويسمون ذلك التفاوت تكايلاً من الكيل ، قالت ابنة بهدل بن قرقة الطائي تستثير رهطها على قتل رجل قتل أباهما وتذكر أنها ما كانت تقنع بقتله به لولا أن الإسلام أبطل تكايل الدماء :

أَمَا فِي بَنِي حِصْنٍ مِنْ ابْنِ كَرِيهَةٍ مِنْ الْقَوْمِ طَلَّابِ التَّرَاتِ غَشْمُشَمٍ
فَيَقْتُلُ جَبْرًا يَأْمُرُ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَوَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَكَايِلَ بِالْدَمِ^(١)

قال النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافأ دماؤهم .

وقد ثبت بهذه الآية شرع القصاص في قتل العمد ، وحكمة ذلك ردع أهل العدوان عند الإقدام على قتل الأتقى إذا علموا أن جزاءهم القتل ، فإن الحياة أغر شئ على الإنسان في الجيلة فلا تعادل عقوبة القتل في الردع والانزجار ، ومن حكمة ذلك تطمين أولياء القتلى بأن القضاء ينتقم لهم ممن اعتدى على قتلهم قال تعالى « ومن قُتلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا » أي لثلاث تصدى أولياء القتل للانتقام من قاتل مولاهم

(١) جبر هو اسم قاتل أبيها .

بأنفسهم؛ لأن ذلك يفضي إلى صورة الحرب بين رهطين فيكثر فيه إتلاف الأنفس كما تقدم في الكلام على صدر الآية ، ويأتي عند قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » . وأول دم أقيده في الإسلام دم رجل من هذيل قتله رجل من بني ليث فأقاده منه النبي صلى الله عليه وسلم وهو سائر إلى فتح الطائف بموضع يقال له: بَحْرَةُ الرُّغَاء في طريق الطائف وذلك سنة ثمان من الهجرة .

وفي من قوله: في القتل ، للطرفية المجازية والقصاص لا يكون في ذوات القتلى ، فتمين تقدير مضاف وحذفه هنا ليشمل القصاص سائر شئون القتلى وسائر معاني القصاص فهو إيجاز وتعميم .

وجمع القتلى باعتبار جمع المخاطبين أى في قتلكم ، والتعريف في القتلى تعريف الجنس ، والقتيل هو من يقتله غيره من الناس والقتل فعل الإنسان إماتة إنسان آخر فليس الميت بدون فعل فاعل قتيلا .

وجملة الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى بيان وتفصيل لجملة كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ في القتلى فالبناء في قوله: بالحر وما بعده، متعلقة بمحذوف دل عليه معنى القصاص والتقدير الحر يقتض أو يقتل بالحر الخ ومفهوم القيد مع ما في الحر والعبد والأنثى من معنى الوصفية يقتضي أن الحر يقتل بالحر لا بغيره ، والعبد يقتل بالعبد لا بغيره ، والأنثى تقتل بالأنثى لا بغيرها ، وقد اتفق علماء الإسلام على أن هذا المفهوم غير معمول به باطراد، لكنهم اختلفوا في المقدار المعمول به منه بحسب اختلاف الأدلة الثابتة من الكتاب والسنة وفي المراد من هذه الآية ومحمل معناها ، ففي الموطأ « قال مالك أحسن ما سمعت في هذه الآية أن قوله تعالى « الحر بالحر والعبد بالعبد » فهو لاء الذكور وقوله والأنثى بالأنثى » أن القصاص يكون بين الإناث كما يكون بين الذكور والمرأة الحرة تقتل بالمرأة الحرة كما يقتل الحر بالحر والأمة تقتل بالأمة كما يقتل العبد بالعبد والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال . والقصاص أيضا يكون بين الرجال والنساء .

أى وخصت الأنثى بالذكر مع أنها مشمولة لعموم الحر بالحر والعبد لثلاث يتوهم أن صيغة التذكير في قوله الحر - وقوله العبد مراد بها خصوص الذكور .

قال القرطبي عن طائفة أن الآية جاءت مبينة لحكم النوع إذا قتل نوعه فبيّنت حكم الحر

إذا قتل حرا والعبد إذا قتل عبدا والأنثى إذا قتلت أنثى ولم يتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر ، فالآية محكمة وفيها إجمال يبيّنه قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس » الآية اهـ . وعلى هذا الوجه فالتقييد لبيان عدم التفاضل في أفراد النوع ، ولا مفهوم له فيما عدا ذلك من تفاضل الأنواع إثباتا ولا نفيا ، وقال الشعبي : نزلت في قوم قالوا : لنقتلن الحر بالعبد والذكر بالأنثى . وذلك وقع في قتال بين حيين من الأنصار ، ولم يثبت هذا الذي رواه وهو لا يغني في إقامة محمل الآية .

وعلى هذين التأويلين لا اعتبار بمعوم مفهوم القيد ؛ لأن شرط اعتباره ألا يظهر لذكر القيد سبب إلا الاحتراز عن تقيضه ، فإذا ظهر سبب غير الاحتراز بطل الاحتجاج بالمعوم ، وحينئذ فلا دلالة في الآية على ألا يقتل حر بعبد ولا أنثى بذكر ولا على عكس ذلك ، وإن دليل المساواة بين الأنثى والذكر وعدم المساواة بين العبد والحر عند من نفي المساواة مستنبط من أدلة أخرى .

الثالث : نقل عن ابن عباس : أن هذا كان حكما في صدر الإسلام ثم نسخ بآية المائدة « إن النفس بالنفس » ونقله في الكشف عن سعيد بن المسيب والنخعي والثوري وأبي حنيفة ، ورده ابن عطية والقرطبي بأن آية المائدة حكاية عن بني إسرائيل فكيف تصلح نسخا لحكم ثبت في شريعة الإسلام ، أى حتى على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فحلّه مالم يأت في شرعنا خلافه .

وقال ابن العربي في الأحكام عن الحنفية : إن قوله تعالى « في القتلى » هو نهاية الكلام وقوله « الحر بالحر » جاء بعد ذلك وقد ثبت عموم المساواة بقوله « كتب عليكم القصاص في القتلى » لأن القتلى عام وخصوص آخر الآية لا يبطل عموم أولها ، ولذلك قالوا يقتل الحر بالعبد ، قلت : يرد على هذا أنه لا فائدة في التفصيل لو لم يكن مقصودا وإن الكلام بأخيره فالخاص يخص العام لا محالة ، وإنه لا محيص من اعتبار كونه تفصيلا إلا أن يقولوا إن ذلك كالتمثيل ، والنقول عن الحنفية في الكشف هو ما ذكرناه آنفا .

ويبقى بعد هاتئ التأويلات سؤال قائم عن وجه تخصيص الأنثى بعد قوله تعالى : « الحر بالحر والعبد بالعبد » وهل تخرج الأنثى عن كونها حرة أو أمة بعد ما تبين أن المراد بالحر والعبد الجنسان ؛ إذ ليس صيغة الذكور فيها للاحتراز عن النساء منهم ؛ فإن (ال)

لما صيرته اسم جنس صار الحكم على الجنس وبطل ما فيه من صيغة تأنيث كما يبطل ما فيه من صيغة جمع إن كانت فيه .

ولأجل هذا الإشكال سألت العلامة الجد الوزير رحمه الله عن وجه محي هذه المقابلة المشعرة بالألا يقتص من صنف إلا لقتل مماثله في الصفة فترك لي ورقة بخطه فيها ما يأتي الظاهر والله تعالى أعلم أن الآية (يعني آية سورة المائدة) نزلت إعلاما بالحكم في بني إسرائيل تأنيسا وتمهيدا لحكم الشريعة الإسلامية ، ولذلك تضمنت إناطة الحكم بلفظ النفس المتناول للذكر والأنثى الحر والعبد الصغير والكبير ، ولم تتضمن حكما للعبيد ولا للإناث ، وصدرت بقوله وكتبنا عليهم فيها ، والآية الثانية (يعني آية سورة البقرة) صدرت بقوله «كتب عليكم» وناط الحكم فيها بالحرية المتناولة للأصناف كلها ثم ذكر حكم العبيد والإناث ردا على من يزعم أنه لا يقتص لهم ، وخصص الأنثى بالأنثى للدلالة على أن دمها معصوم، وذلك لأنه إذا اقتص لها من الأنثى ولم يقتص لها من الذكر صار الدم معصوما تارة لذاته غير معصوم أخرى وهذا من لطف التبليغ حيث كان الحكم متضمنا لدليله، فقوله :

كتب القتل والقتال علينا وعلى الفانيات جر الذبول

حكم جاهلي إه. يعني أن الآية لم يقصد منها إلا إبطال ما كان عليه أمر الجاهلية من ترك القصاص لشرف أو لقلّة أكثرات ، فقصدت التسوية بقوله الحر بالحر والعبد بالعبد أي لأفضل الحر شريف على حر ضعيف ولا لعبيد السادة على عبيد العامة وقصدت من ذكر الأنثى إبطال ما كان عليه الجاهلية من عدم الاعتداد بجناية الأنثى واعتبارها غير مؤاخذة بجنایاتها، وأراد بقوله : حكم جاهلي أنه ليس جاريا على أحكام الإسلام؛ لأن البيت لعمر ابن أبي ربيعة وهو شاعر إسلامي من صدر الدولة الأموية .

فإن قلت : كان الوجه ألا يقول « بالأنثى » المشعر بأن الأنثى لا تقتل بالرجل مع إجماع المسلمين على أن المرأة يقتص منها للرجل . قلت : الظاهر أن القيد خرج مخرج الغالب ، فإن الجاري في العرف أن الأنثى لا تقتل إلا أنثى ، إذ لا يتناور الرجل واتساء فذكر (بالأنثى) خارج على اعتبار الغالب كمنخرج وصف السائمة في قول النبي صلى الله عليه وسلم « في الغنم السائمة الزكاة » . والخلاصة أن الآية لا يلتزم منها معنى سليم من الإشكال إلا معنى إرادة التسوية بين الأصناف لقصد إبطال عوائد الجاهلية .

وإذا تقرر أن الآية لا دلالة لها على نفي القصاص بين الأصناف المختلفة ولا على إثباته من جهة ما ورد على كل تأويل غير ذلك من انتقاض بجهة أخرى ، فتعين أن قوله « الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى » محمله الذي لا شك فيه هو مساواة أفراد كل صنف بعضها مع بعض دون تفاضل بين الأفراد ، ثم أدلة العلماء في تسوية القصاص بين بعض الأصناف مع بعض الذكور بالإناث وفي عدمها كعدم تسوية الأحرار بالعبيد عند الذين لا يسوون بين صنفيهما خلافاً لأبي حنيفة والثوري وابن أبي ليلى وداود أدلة أخرى غير هذا القيد الذي في ظاهر الآية ، فأما أبو حنيفة فأخذ بعموم قوله « القتل » ولم يثبت له تخصيصاً ولم يستثن منه إلا القصاص بين المسلم والكافر الحربى واستثناؤه لاختلاف فيه ، ووجهه أن الحربى غير معصوم الدم ، وأما المعاهد ففي حكم قتل المسلم إياه مذاهب ، وأما الشافعى وأحمد فنفا القصاص من المسلم للذى والمعاهد وأخذاً بحديث لا يقتل مسلم بكافر ، ومالك والليث قالوا لا قصاص من المسلم إذا قتل الذى والمعاهد قتل عدوان وأثبتا القصاص منه إذا قتل غيلة .

وأما القصاص بين الحر والعبد في قطع الأطراف فليس من متعلقات هذه الآية وسيأتى عند قوله تعالى « والجروح قصاص » في سورة العقود . ونفى مالك والشافعى وأحمد القصاص من الحر للعبد استناداً لعمل الخلفاء الراشدين وسكوت الصحابة ، واستناداً لآثار مروية ، وقياساً على انتفاء القصاص من الحر في إصابة أطراف العبد فالنفس أولى بالحفظ . والقصاص من العبد لقتله الحر ثابت عندهما بالفحوى ، والقصاص من الذكر لقتل الأنثى ثابت بلحن الخطاب .

﴿ فَمَنْ عَفَى عَنْ لَوْ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٍ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾

الفاء لتفريع الإخبار أى لمجرد الترتيب اللفظى لا لتفريع حصول ما تضمنته الجملة المعطوفة بها على حصول ما تضمنته ما قبلها ، والمقصود بيان أن أخذ الولى بالقصاص المستفاد من صور كتب عليكم القصاص فى القتل ليس واجباً عليه ولكنه حق له فقط لئلا يتوهم من قوله « كتب عليكم » أن الأخذ به واجب على ولى القتل ، والتصدي لتفريع ذكر هذا بعد ذكر حق القصاص للإيماء إلى أن الأولى بالناس قبول الصلح استبقاء لأواصر أخوة

الإسلام . قال الأزهرى : « هذه آية مشككة وقد فسروها تفسيراً قريباً على قدر أفهام أهل عصرهم » ثم أخذ الأزهرى في تفسيرها بما لم يكشف معنى وما أزال إشكالا ، وللمفسرين مناح كثيرة في تفسير ألفاظها ذكر القرطبي خمسة منها ، وذكر في الكشف تأويلاً آخر ، وذكر الطيبي تأويلين راجعين إلى تأويل الكشف ، واتفق جميعهم على أن المقصد منها الترغيب في المصالحة عن الدماء ، وينبغي ألا نذهب بأفهام الناظر طرائق قددا ، فالقول الفصل أن نقول : إن ما صدق من في قوله « فمن عفى له » هو ولى المقتول وإن المراد بأخيه هو القاتل وصف بأنه أخ تذكيراً بأخوة الإسلام وترقيقاً لنفس ولى المقتول ؛ لأنه إذا اعتبر القاتل أخاً له كان من الروءة ألا يرضى بالقود منه ؛ لأنه كمن رضى بقتل أخيه ، ولقد قال بعض العرب : قتل أخوه ابناً له عمداً فقدم إليه ليقتراد منه فألقى السيف وقال :

أقول للنفس تأساء وتعزية إحدى يدي أصابتنى ولم ترد
كلأهما خلف من فقد صاحبه هذا أخى حين أدعوه وذاولدى

وما صدق « شئ » هو عوض الصلح ، ولفظ شئ اسم متوغل في التفكير دال على نوع ما يصلح له سياق الكلام ، وقد تقدم حسن موقع كلمة شئ عند قوله تعالى « ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع » ، ومعنى « عفى له من أخيه » أنه أعطى العفو أى الميسور على القاتل من عوض الصلح . ومن معانى العفو أنه الميسور من المال الذى لا يحجف بباذله وقد فسر به العفو من قوله تعالى « خذ العفو » ، وإيثار هذا الفعل لأنه يؤذن بمراعاة التيسير والسماحة وهى من خلق الإسلام فهذا تأكيد للترغيب الذى دل عليه قوله « من أخيه » ، والتعبير عن عوض الدم بشئ لأن العوض يختلف فقد يعرض على ولى الدم مال من ذهب أو فضة وقد يعرض عليه إبل أو عروض أو مقاصة دماء بين الحيين ؛ إذ ليس العوض فى قتل العمد معينا كما هو فى دية قتل الخطأ .

(واتباع) (وأداء) مصدران وقما عوضاً عن فمالين والتقدير : فليتبع اتباعاً وليؤد أداءً فعدل عن أن ينصب على المفعولية المطلقة إلى الرفع لإفادة معنى الثبات والتحقيق الحاصل بالجملة الاسمية كما عدل إلى الرفع فى قوله تعالى « قال سَلِّمْ » بعد قواه « قالوا سَلِّمًا » ، وقد تقدم تطور المصدر الذى أصله مفعول مطلق إلى مصيره مرفوعاً عند قوله تعالى « الحمد لله » ، فنظم الكلام : فاتباعٌ حاصلٌ ، ممن عفى له من أخيه شئ وأداءٌ

حاصل من أخيه إليه ، وفي هذا تحريض لمن عفى له على أن يقبل ما عفى له وتحريض لأخيه على أداء ما بذله بإحسان .

والاتباع مستعمل في القبول والرضا ، أى فليرض بما عفى له كقول النبي صلى الله عليه وسلم « وإذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبع » .

والضمير المقدر في اتباع عائد إلى من عفى له والضمير المقدر في أداء عائد إلى أخيه ، والمعنى : فليرضى بما بذل له من الصلح المتيسر ، وليؤد بأذل الصلح ما بذله دون مماثلة ولا نقص ، والضمير المجرور باللام والضمير المجرور بإلى عائدان على فمن عفى له .

ومقصد الآية الترغيب في الرضا بأخذ العوض عن دم القتيل بدلا من القصاص لتغيير ما كان أهل الجاهلية يعمرون به من أخذ الصلح في قتل العمد ويمدونه بيعة لدم مولاهم كما قال مرة الفقمسي :

فلا تأخذوا عقلا من القوم إنني أرى العار يبقى والمآقل تذهب

وقال غيره يذكركم قوما لم يقبلوا منه صلحا عن قتيل :

فلو أن حيا يقبل المال فدية لسقنا لهم سيبا من المال مفعما

ولكن أبى قوم أصيب أخوهم رضا العار فاختروا على اللبن الدما

وهذا كله في العفو على قتل العمد وأما قتل الخطأ فإن شأنه الدية عن عاقلة القاتل وسيأتي في سورة النساء .

وإطلاق وصف الأخ على المائل في دين الإسلام تأسيس أصل جاء به القرآن جعل به التوافق في العقيدة كالتوافق في نسب الإخوة ، وحقا فإن التوافق في الدين آصرة نفسانية والتوافق في النسب آصرة جسدية والروح أشرف من الجسد .

واحتج ابن عباس بهذه الآية على الخوارج في أن المعصية لا تزول الإيمان ، لأن الله سمى القاتل أخا لولى الدم وتلك أخوة الإسلام مع كون القاتل عاصيا .

وقوله « بالمعروف » المعروف هو الذى تألفه النفوس وتستحسنه فهو مما تسر به النفوس ولا تشمئز منه ولا تنكره ، ويقال لضده منكر وسيأتي عند قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » في سورة آل عمران .

والباء في قوله « بالمعروف » للملابسة أى فاتباع مُصاحب للمعروف أى رضا وقبول ، وحسن اقتضاء إن وقع مطل ، وقبول التنجيم إن سأل القاتل .

والأداء: الدفع وإبلاغ الحق والمراد به إعطاء مال الصلح ، وذكر متعلقه وهو قوله (إليه) المؤذن بالوصول إليه والانهاء إليه للإشارة إلى إبلاغ مال الصلح إلى ولي المقتول بأن يذهب به إليه ولا يكلفه الحضور بنفسه لقبضه أو إرسال من يقبضه ، وفيه إشارة إلى أنه لا يخطئه ، وزاد ذلك تقريراً بقوله « بإحسان » أى دون غضب ولا كلام كرهه أو جفاء معاملة .

وقوله « ذلك تخفيف من ربكم » إشارة إلى الحكم المذكور وهو قبول العفو وإحسان الأداء والعدول عن القصاص ، تخفيف من الله على الناس فهو رحمة منه أى أثر رحمته ، إذ التخفيف في الحكم أثر الرحمة ، فالأخذ بالقصاص عدل والأخذ بالعفو رحمة . ولما كانت مشروعية القصاص كافية في تحقيق مقصد الشريعة في شرع القصاص من ازدجار الناس عن قتل النفوس وتحقيق حفظ حق المقتول بكون الخيرة للولى كان الإذن في العفو إن تراضيا عليه رحمةً من الله بالجانبين ، فالعدل مقدم والرحمة تأتى بعده .

قيل : إن الآية أشارت إلى ما كان في الشريعة الإسرائيلية من تعيين القصاص من قاتل العمد دون العفو ودون الدية كما ذكره كثير من المفسرين وهو في صحيح البخارى عن ابن عباس ، وهو ظاهر ما في سفر الخروج الاصحاح الثالث « من ضرب إنساناً فمات يقتل قتلاً ولكن الذى لم يتعمد بل أوقع الله في يده فأنا أجعل لك مكاناً يُهرَّب إليه وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر فمن عند مذبحى تأخذه للموت » ، وقال القرطبي : إن حكم الإنجيل العفو مطلقاً والظاهر أن هذا غير ثابت في شريعة عيسى ، لأنه ما حكى الله عنه إلا أنه قال « ولأجل لكم بعض الذى حُرِّم عليكم » ، فلعله مما أخذه علماء المسيحية من أمره بالعفو والتسامح لكنه حكم تنزه شرائع الله عنه لإفضائه إلى انحراف نظام العالم ، وشتان بين حال الجانى بالقتل في الإسلام يتوقع القصاص ويضع حياته في يد ولى دم المقتول فلا يدرى أيقبل الصلح أم لا يقبل ، وبين ما لو كان واثقاً بأنه لا قصاص عليه فإن ذلك يجبره على قتل عدوه وخصمه .

﴿ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ 178

تفريع عن حكم العفو لأن العفو يقتضى شكر الله على أن أنجاه بشرع جواز العفو وبأن سخر الولي للعفو ، ومن الشكر ألا يعود إلى الجناية مرة أخرى ، فإن عاد فله عذاب أليم ، وقد فسر الجمهور العذاب الأليم بعذاب الآخرة والمراد تشديد العذاب عليه كقوله تعالى « ومن عادَ فينتقم الله منه » ، ثم له من حكم العفو والدية ما للقاتل ابتداء عندهم ، وفسره بعضهم بعذاب الدنيا أعنى القتل فقالوا : إن عاد المَعْفُو عنه إلى القتل مرة أخرى فلا بد من قتله ولا يمكن الحاكم الولي من العفو ونقلوا ذلك عن قتادة وعكرمة والسدي وزواه أبو داود عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه موكلول إلى اجتهد الإمام ، والذي يستخلص من أقوالهم هنا سواء كان العذاب عذاب الآخرة أو عذاب الدنيا أن تكرر الجناية يوجب التغليظ وهو ظاهر من مقاصد الشارع ؛ لأن الجناية قد تصير له دُرْبَة فعَوْدُه إلى قتل النفس يؤذن باستخفافه بالأنفس فيجب أن يُراح منه الناس ، وإلى هذا نظر قتادة ومن معه ، غير أن هذا لا يمنع حكم العفو إن رضى به الولي ؛ لأن الحق حقه ، وما أحسن قول عمر بن عبد العزيز بتفويضه إلى الإمام لينظر هل صار هذا القاتل مِرْهُقَ أَنْفُسٍ ، وينبئني إن عُني عنه أن تشدد عليه العقوبة أكثر من ضرب مائة وحَبَسَ عام وإن لم يقلوه ؛ لأن ذكر الله هذا الحكم بعد ذكر الرحمة دليل على أن هذا الجاني غير جدير في هاته المرة بمزيد الرحمة ، وهذا موضع نظر من الفقه دقيق ، قد كان الرجل في الجاهلية يقتل ثم يدفع الدية ثم يندره ولي الدم فيقتله وقريب من هذا قصة حُصَيْن بن ضَمُضَم التي أشار إليها زهير بقوله :

لَعَمْرِي لَنِعْمَ الْحَيُّ جَرٌّ عَلَيْهِمُ بما لا يواتيهم حصين بن ضمضم

﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ 179

تذليل لهاته الأحكام الكبرى طمأن به نفوس الفريقين أولياء الدم والقاتلين في قبول أحكام القصاص فبين أن في القصاص حياة ، والتذكير في « حَيَوة » للتعظيم بقرينة المقام ، أى في القصاص حياة لكم أى لنفوسكم ؛ فإن فيه ارتداع الناس عن قتل النفوس ، فلو أهمل

حكم القصاص لما ارتدع الناس ؛ لأن أشدَّ ما تتوقاه نفوس البشر من الحوادث هو الموت ، فلو علم القاتل أنه يَسلم من الموت لأقدم على القتل مستخفاً بالمعقوبات كما قال سعد بن ناشب لما أصاب دماً وهرب فعاقبه أمير البصرة بهدم داره بها :

سَأَغْسِلُ عَنِ الْعَارِ بِالسَّيْفِ جَالِبَا عَلَى قَضَاءِ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِبَا
وَأَذْهَلُ عَنْ دَارِي وَأَجْعَلُ هَدْمَهَا لِعَرْضِي مِنْ بَاقِي الذَّمَّةِ حَاجِبَا
وَيَصْغُرُ فِي عَيْنِي تِلَادِي إِذَا انْتَهَتْ يَمِينِي بِإِدْرَاكِ الَّذِي كُنْتُ طَالِبَا

ولو ترك الأمر للأخذ بالتأثر كما كان عليه في الجاهلية لأفرطوا في القتل وتسلسل الأمر كما تقدم، فكان في مشروعية القصاص حياة عظيمة من الجانبين ، وليس الترغيب في أخذ مال الصلح والعفو بناقض لحكمة القصاص ؛ لأن الازدجار يحصل بتخيير الولي في قبول الدية فلا يطمئن مضمّر القتل إلى عفو الولي إلا نادراً وكفى بهذا في الازدجار .

وفي قوله تعالى « يَا أُولِي الْأَلْبَابِ » تنبيه بحرف النداء على التأمل في حكمة القصاص ولذلك جرى في التثريف بطريق الإضافة الدالة على أنهم من أهل العقول الكاملة ؛ لأن حكمة القصاص لا يدركها إلا أهل النظر الصحيح ؛ إذ هو في بادئ الرأي كأنه عقوبة بمثل الجناية ؛ لأن في القصاص رزية ثانية لكنه عند التأمل هو حياة لا رزية للوجهين المتقدمين .

وقال « لعلكم تتقون » إكبالاً لليلة أي تقريباً لأن تتقوا فلا تتجاوزوا في أخذ الثأر حدّ العدل والإنصاف . ولعل للرجاء وهي هنا تمثيل أو استعارة تبعية كما تقدم عند قوله تعالى « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ - إِلَى قَوْلِهِ - لعلكم تتقون » في أول السورة .

وقوله « فِي الْقصاصِ حَيَوةٌ » من جوامع الكلم فاق ما كان سائراً مسرى المثل عند العرب وهو قولهم (الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ) وقد بينه السكاكي في مفتاح العلوم وذيله من جاء بعده من علماء المعاني ، وتزيد عليهم : أن لفظ القصاص قد دل على إبطال التكايل بالدماء وعلى إبطال قتل واحد من قبيلة القاتل إذا لم يظفروا بالقاتل وهذا لا تفيدته كلمتهم الجامعة .

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ
لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ 180

استثناف ابتدائي لبيان حكم المال بعد موت صاحبه فإنه لم يسبق له تشريع ولم يفتح
« مبادئها الذين آمنوا » لأن الوصية كانت معروفة قبل الاسلام فلم يكن شرعها إحداث شيء
غير معروف ، لذلك لا يحتاج فيها إلى مزيد تنبيه لتلقى الحكم ، ومناسبة ذكره أنه تغيير
لما كانوا عليه في أول الإسلام من بقايا عوائد الجاهلية في أموال الأموات فإنهم كانوا كثيرا
ما يمنعون القريب من الإرث بتوهم أنه يتمنى موت قريبه ليرثه ، وربما فضلوا بعض الأقارب
على بعض ، ولما كان هذا مما يفضي بهم إلى الإحن وبها تختل الحالة الاجتماعية بإلقاء العداوة
بين الأقارب كما قال طرفة :

وظلم ذوى القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند

كان تغييرها إلى حال العدل فيها من أهم مقاصد الإسلام كما بينا تفصيله فيما تقدم في آية
« كتب عليكم القصاص في القتلى » .

أما مناسبة ذكره عقب حكم القصاص فهو جريان ذكر موت القتل وموت القاتل
قصاصا .

والقول في « كتب » تقدم في الآية السابقة وهو ظاهر في الوجوب قريب من النص
فيه . وتجريده من علامة التأنيث مع كون مرفوعه مؤنثا لفظا لاجتماع مسوغين للتجريد وهما
كون التأنيث غير حقيقي وللفصل بينه وبين الفعل بفواصل ، وقد زعم الشيخ الرضى أن اجتماع
هذين المسوغين يرجح تجريد الفعل عن علامة التأنيث والدرك عليه .

ومعنى حضور الموت حضور أسبابه وعلاماته الدالة على أن الموت المتخيل للناس قد حضر
عند المريض ونحوه ليصيره ميتا قال تأبط شرا .

* وَالْمَوْتُ خَزْيَانٌ يَنْزُرُ *

فإن حضور الشيء حلوله ونزوله وهو ضد الغيبة ، فليس إطلاق حضر هنا من قبيل
إطلاق الفعل على مقاربة الفعل نحو قد قامت الصلاة ولا على معنى إرادة الفعل كما في « إذا
قمم إلى الصلاة » « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم » ، ولكنه

إسناد مجازى إلى الموت لأنه حضور أسبابه ، وأما الحضور فستعار للعرو والظهور ، ثم إن إطلاق الموت على أسبابه شائع قال رويشد بن كثير الطائى :

وَقُلْ لَهُمْ بَادِرُوا بِالْعَفْوِ وَالتَّمَسُّوا قَوْلًا يُرَوِّكُمُ إِنِّي أَنَا الْمَوْتُ
والخير المال وقيل الكثير منه ، والجمهور على أن الوصية مشروعة في المال قليله وكثيره ، وروى عن على وعائشة وابن عباس (أن الوصية لا تجب إلا في المال الكثير) .

كانت عادة العرب في الجاهلية أن الميت إذا كان له ولد أو أولاد ذكور استأثروا بماله كله وإن لم يكن له ولد ذكر استأثر بماله أقرب الذكور له من أب أو عم أو ابن عم الأذننين فالأذننين ، وكان صاحب المال ربما أوصى بيمض ماله أو بجميعه لبعض أولاده أو قرابته أو أصدقائه ، فلما استقر المسلمون بدار الهجرة واختصوا بجماعتهم شرع الله لهم تشريك بعض القرابة في أموالهم ممن كانوا قد يهملون توريثه من البنات والأخوات والوالدين في حال وجود البنين ولذلك لم يذكر الأبناء في هذه الآية .

وعبر بفعل (ترك) وهو ماض عن معنى المستقبل أى إن يترك، للتنبيه على اقتراب المستقبل من المضى إذا أوشك أن يصير ماضيا ، والمعنى : إن أوشك أن يترك خيرا أو شارف أن يترك خيرا ، كما قدروه في قوله تعالى « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم » في سورة النساء وقوله تعالى « إن الذين حقَّت عليهم كلت ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم » في سورة يونس أى حتى يقاربوا رؤية العذاب . والوصية فَمِيلةٌ من وصى فهي الموصى بها فوق الحذف والإيصال ليتأتى بناء فَمِيلة بمعنى مفعولة ؛ لأن زنة فَمِيلة لا تبني من القاصر .

والوصية الأمر بفعل شئ أو تركه مما فيه نفع للأمور أو للآمر في مفيد الأمر في حياته أو فيما بعد موته ، وشاع إطلاقها على أمر بشئ يصلح بعد موت الموصى وفي حديث العرباض بن سارية قال « وعظنا رسول الله موعظةً وَجِلَتْ منها القلوبُ وَذَرَفَتْ منها العيون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودِّع فأوصنا إلخ » .

والتعريف في الوصية تعريف الجنس أى كتب عليكم ما هو معروف عندكم بالوصية للوالدين والأقربين ، فقوله « للوالدين » متعلق بالوصية معمول له ؛ لأن اسم المصدر يعمل عمل المصدر ولا يحتاج إلى تأويله بأن والفعل ، والوصية مرفوع نائب عن الفاعل لفعل كتب ، وإذا ظرف .

والمعروف الفعل الذي تألفه العقول ولا تنكره النفوس فهو الشيء المحبوب المرضى سمي معروفاً لأنه لكثرة تداوله والتأنس به صار معروفاً بين الناس ، وضده يسمى المنكر وسيأتي عند قوله تعالى « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » في سورة آل عمران .

والمراد بالمعروف هنا العدل الذي لا مضارة فيه ولا يحدث منه تحاسد بين الأقارب بأن ينظر الوصى في ترجيح من هو الأولى بأن يوصى إليه لقوة قرابة أو شدة حاجة ، فإنه إن توخى ذلك استحسن فعله الناس ولم يلوموه ، ومن المعروف في الوصية ألا تكون للاضرار يوارث أو زوج أو قريب وسيجيء عند قوله تعالى « فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً » .
والباء في (بالمعروف) للملابسة ، والجار والمجرور في موضع الحال من الوصية .

وقد شمل قوله بالمعروف تقدير ما يوصى به وتمييز من يوصى له وוכל ذلك إلى نظر الوصى فهو مؤتمن على ترجيح من هو أهل للترجيح في العطاء كما أشار إليه قوله تعالى « على المتقين » .

وقوله (حقاً) مصدر مؤكد للكتب لأنه بمناءه « وعلى المتقين » صفة أى حقاً كأننا على المتقين ، ولك أن تجعله معمول حقاً ولا مانع من أن يعمل المصدر المؤكد في شيء ولا يخرج ذلك عن كونه مؤكداً بما زاده على معنى فعله ؛ لأن التأكيذ حاصل بإعادة مدلول الفعل ، نعم إذا أوجب ذلك المعمول له تقييداً يجعله نوعاً أو عدداً فينبذ يخرج عن التأكيذ .

وخص هذا الحق بالمتقين ترغيباً في الرضى به ؛ لأن ما كان من شأن المتق هو أمر نفيس فليس في الآية دليل على أن هذا الوجوب على المتقين دون غيرهم من العصاة ، بل معناه أن هذا الحكم هو من التقوى وإن غيره معصية ، وقال ابن عطية : خص المتقون بالذكر تشريفاً للرتبة ليتبارى الناس إليها .

وخص الوالدين والأقربين لأنهم مظنة النسيان من الوصى ، لأنهم كانوا يورثون الأولاد أو يوصون لسادة القبيلة .

وقدم الوالدين للدلالة على أنهما أرجح في التبديع بالوصية ، وكانوا قد يوصون بإيثار بعض أولادهم على بعض أو يوصون بكيفية توزيع أموالهم على أولادهم ، ومن أشهر الوصايا في ذلك وصية زرار بن معد بن عدنان إذ أوصى لابنه مضر بالحمراء ، ولابنه ربيعة بالفرس ،

ولابنه أنمار بالجار ، ولابنه إباد بالخادم ، وجعل القسمة في ذلك للأففى الجرهمى ، وقد قيل : إن العرب كانوا يوصون للأباعد طلبا للفخر ويتركون الأقربين في الفقر وقد يكون ذلك لأجل العداوة والشنآن .

وهذه الآية صريحة في إيجاب الوصية ، لأن قوله « كتب عليكم » صريح في ذلك وجمهور العلماء على أنها ثبت بها حكم وجوب الإيصاء للوالدين والأقربين ، وقد وُقت الوجوب بوقت حضور الموت ويلحق به وقت توقع الموت ، ولم يعين المقدار الموصى به وقد حرضت السنة على إعداد الوصية من وقت الصحة بقول النبي صلى الله عليه وسلم « ما حق امرئ له مال يوصى فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده » أى لأنه قد يفجأ الموت .

والآية تشعر بتفويض تعيين المقدار الموصى به إلى ما يراه الموصى ، وأمره بالعدل بقوله « بالمعروف » فتقرر حكم الإيصاء في صدر الإسلام لغير الأبناء من القرابة زيادة على ما يأخذه الأبناء ، ثم إن آية الموارث التي في سورة النساء نسخت هذه الآية نسخا مجملا فبينت ميراث كل قريب معين فلم يبق حقه موقوفا على إيصاء الميت له بل صار حقه ثابتا معيناً رضى الميت أم كره ، فيكون تقرر حكم الوصية في أول الأمر استثناسا لمشروعية فرائض الميراث ، ولذلك صدر الله تعالى آية الفرائض بقوله « يوصيكم الله في أولادكم » فجعلها وصية نفسه سبحانه إبطالا للمنة التي كانت للموصى .

وبالفرائض نسخ وجوب الوصية الذي اقتضته هذه الآية وبقيت الوصية مندوبة بناء على أن الوجوب إذا نسخ بقى الندب وإلى هذا ذهب جمهور أهل النظر من العلماء الحسن وقتادة والنخعي والشعبي ومالك وأبو حنيفة والأوزاعي والشافعي وأحمد وجابر بن زيد ، ففي البخارى في تفسير سورة النساء عن جابر بن عبد الله قال : عادنى النبي وأبو بكر في بنى سلمة ماشيين فوجدنى النبي لا أعقل فدعا بماء فتوضأ منه ثم رش على فأفقت فقلت : ما تأمرنى أن أصنع فى مالى يارسول الله فنزلت « يوصيكم الله فى أولادكم » الآية اهـ . فدل على أن آخر عهد بمشروعية الوصايا سؤال جابر بن عبد الله ، وفى البخارى عن ابن عباس كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحب الخ .

وقيل نسخت مشروعية الوصية فصارت ممنوعة قاله إبراهيم بن خثيم وهو شذوذ

وخلاف لما اشتهر في السنة إلا أن يريد بأنها صارت ممنوعة للوارث ، وقيل : الآية محكمة لم تُنسخ والمقصود بها من أول الأمر الوصية لغير الوارث من الوالدين والأقربين مثل الأبوين الكافرين والعبدین والأقارب الذين لا ميراث لهم وبهذا قال الضحاك والحسن في رواية وطاووس واختاره الطبري ، والأصح هو الأول ، ثم القائلون ببقاء حكم الوصية بعد النسخ منهم من قال : إنها بقيت مفروضة للأقربين الذين لا يرثون وهذا قول الحسن وطاووس والضحاك والطبري لأنهم قالوا : هي غير منسوخة ، وقال به ممن قال لأنها منسوخة ابن عباس ومسروق ومسلم بن يسار والملاء بن زياد ، ومنهم من قال : بقيت مندوبة للأقربين وغيرهم وهذا قول الجمهور إلا أنه إذا كان أقاربه في حاجة ولم يوص لهم فبئس ما صنع ولا تبطل الوصية ، وقيل تختص بالقرابة فلو أوصى لغيرهم بطلت وترد على أقاربه قاله جابر بن زيد والشعبي وإسحاق بن راهويه والحسن البصري ، والذي عليه قول من تعتمد أقوالهم أن الوصية لغير الوارث إذا لم يخش يتركها ضياع حق أحد عند الموصي مطلوبة ، وأنها مترددة بين الوجوب والسنة المؤكدة لحديث لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر له مال يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عند رأسه ، إذا كان هذا الحديث قد قاله النبي صلى الله عليه وسلم بعد مشروعية الفرائض فإن كان قبل ذلك كان بيانا لآية الوصية وتحريضا عليها ، ولم يزل المسلمون يرون الوصية في المال حقا شرعيا ، وفي صحيح البخاري عن طلحة بن مصرف قال : سألت عبد الله بن أبي أوفى هل كان النبي أوصى فقال : لا ، فقلت : كيف كتبت على الناس الوصية ولم يوص ؟ قال : أوصى بكتاب الله اه ، يريد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان لا يورث فكذلك لا يوصى بماله ولكنه أوصى بما يعود على المسلمين بالتمسك بكتاب الإسلام ، وقد كان من عادة المسلمين أن يقولوا للمريض إذا خيف عليه الموت أن يقولوا له « أوص » .

وقد اتفق علماء الإسلام على أن الوصية لا تكون لوارث لما رواه أصحاب السنن عن عمر بن خارجة وما رواه أبو داود والترمذي عن أبي أمامة كلاهما يقول سمعت النبي قال : إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث وذلك في حجة الوداع ، فخص بذلك عموم الوالدين وعموم الأقربين وهذا التخصيص نسخ ، لأنه وقع بعد العمل بالعام وهو وإن كان خبر آحاد فقد اعتبر من قبيل المتواتر ، لأنه سمعه الكافة وتلقاه علماء الأمة بالقبول .

والجمهور على أن الوصية بأكثر من الثلث باطلة للحديث المشهور عن سعد بن أبي وقاص أنه مرض فعاده النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنه في أن يوصي بجميع ماله فمنعه إلى أن قال له « الثلثُ والثلثُ كثيرٌ إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَسَكَّفُونَ النَّاسَ » ، وقال أبو حنيفة : إن لم يكن للموصي ورثة ولو عصبه دون بيت المال جاز للموصي أن يوصي بجميع ماله ومضى ذلك أخذاً بالإيماء إلى العلة في قوله : إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ الْح . وقال : إن بيت المال جامعٌ لا عاصبٌ وَرَوَى أَيْضاً عَنْ عَلِيٍّ وَابْنِ عَبَّاسٍ وَمَسْرُوقٍ وَإِسْحَاقَ بْنِ رَاهَوِيَةَ ، وَاخْتَلَفَ فِي إِمضَائِهَا لِلْوَارِثِ إِذَا أَجَازَهَا بَقِيَّةُ الْوَرِثَةِ وَمَذْهَبُ الْعُلَمَاءِ مِنْ أَهْلِ الْأَمْصَارِ أَنَّهَا إِذَا أَجَازَهَا الْوَارِثُ مَضَتْ ، هَذَا وَقَدْ اتَّفَقَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَيْنُ كَيْفِيَّةٍ قَسَمَةُ رَكَّةِ الْمَيْتِ بِآيَةِ الْوَارِثِ ، وَإِنْ آيَةُ الْوَصِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ هُنَا صَارَتْ بَعْدَ ذَلِكَ غَيْرَ مُرَادٍ مِنْهَا ظَاهِرُهَا ، فَالْقَائِلُونَ بِأَنَّهَا مُحْكَمَةٌ قَالُوا : بَقِيَّتِ الْوَصِيَّةُ لِغَيْرِ الْوَارِثِ وَالْوَصِيَّةُ لِلْوَارِثِ بِمَا زَادَ عَلَى نَصِيْبِهِ مِنَ الْمِيرَاثِ فَلَا نَسْخَ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ .

والقائلون بالنسخ يقول منهم مَنْ يَرَوْنَ الْوَصِيَّةَ لَمْ تَزَلْ مَفْرُوضَةً لِغَيْرِ الْوَارِثِ : إِنْ آيَةُ الْوَارِثِ نَسَخَتْ الْاِخْتِيَارَ فِي الْمَوْصِي لَهُ وَالْإِطْلَاقَ فِي الْمَقْدَارِ الْمَوْصَى بِهِ ، وَمَنْ يَرَى مِنْهُمْ الْوَصِيَّةَ قَدْ نَسَخَ وَجُوبُهَا وَصَارَتْ مَنْدُوبَةٌ يَقُولُونَ : إِنْ آيَةُ الْوَارِثِ نَسَخَتْ هَذِهِ الْآيَةَ كُلَّهَا فَاصْبَحَتْ الْوَصِيَّةُ الْمَشْرُوعَةُ بِهَذِهِ الْآيَةِ مَنْسُوخَةً بِآيَةِ الْوَارِثِ لِلْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ آيَةَ الْوَارِثِ نَسَخَتْ عَمُومَ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ الْوَارِثِينَ ، وَنَسَخَتْ الْإِطْلَاقَ الَّذِي فِي لَفْظِ (الْوَصِيَّةِ) وَالتَّخْصِصُ بَعْدَ الْعَمَلِ بِالْعَامِّ ، وَالتَّقْيِيدُ بَعْدَ الْعَمَلِ بِالْمَطْلُوقِ كَلَاهَا نَسْخٌ ، وَإِنْ كَانَ لَفْظُ آيَةِ الْوَارِثِ لَا يَدُلُّ عَلَى مَا يَنْقُضُ آيَةَ الْوَصِيَّةِ ، لِاحْتِمَالِهَا أَنْ يَكُونَ الْمِيرَاثُ بَعْدَ إِعْطَاءِ الْوَصَايَا وَعِنْدَ عَدَمِ الْوَصِيَّةِ بَلْ ظَاهِرُهَا ذَلِكَ لِقَوْلِهِ « مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ » ، وَإِنْ كَانَ الْحَدِيثَانِ الْوَارِدَانِ فِي ذَلِكَ أَحَادًا لَا يَصْلِحَانِ لِنَسْخِ الْقُرْآنِ عِنْدَ مَنْ لَا يَرَوْنَ نَسْخَ الْقُرْآنِ بِخَبَرِ الْآحَادِ ، فَقَدْ ثَبَتَ حُكْمُ جَدِيدٍ لِلْوَصِيَّةِ وَهُوَ النَّدْبُ أَوْ الْوَجُوبُ عَلَى الْخِلَافِ فِي غَيْرِ الْوَارِثِ وَفِي الثَّلَاثِ بِدَلِيلِ الْإِجْمَاعِ الْمُسْتَنْدِ لِلْأَحَادِيثِ وَفِعْلِ الصَّحَابَةِ ، وَلَمَّا ثَبَتَ حُكْمُ جَدِيدٍ لِلْوَصِيَّةِ فَهُوَ حُكْمٌ غَيْرُ مَأْخُودٍ مِنَ الْآيَةِ الْمَنْسُوخَةِ بَلْ هُوَ حُكْمٌ مُسْتَنْدٌ لِلْإِجْمَاعِ ، هَذَا تَقْرِيرُ أَصْلِ اسْتِنْبَاطِ الْعُلَمَاءِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَفِيهِ مَا يَدْفَعُ عَنِ النَّظَرِ إِشْكَالَاتٍ كَثِيرَةً لِلْمُفَسِّرِينَ وَالْفُقَهَاءِ فِي تَقْرِيرِ كَيْفِيَّةِ النَسْخِ .

﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ

عَلِيمٌ﴾ 181

الضامر البارزة في (بدله وسمعه وإثمه ويبدلونه) عائدة إلى القول أو الكلام الذي يقوله الموصي ودل عليه لفظ « الوصية » ، وقد أكد ذلك بما دل عليه قوله « سَمِعَهُ » إذ إنما تسمع الأقوال ، وقيل هي عائدة إلى الإيصاء المفهوم من قوله « الوصية » أى كما يعود الضمير على المصدر المأخوذ من الفعل نحو قوله تعالى « اعدلوا هو أقرب للتقوى » ، ولك أن تجعل الضمير عائداً إلى المعروف ، والمعنى فمن بدل الوصية الواقعة بالمعروف ، لأن الإثم في تبديل المعروف ، بدليل قوله الآتى: « فمن خاف من موص جناً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه » والمراد من التبديل هنا الإبطال أو النقص؛ وما صدق مَنْ بَدَّلَهُ هو الذى بيده تنفيذ الوصية من خاصة الورثة كالأبناء ومن الشهود عليها بإشهاد من الموصي أو بحضور موطن الوصية كما في الوصية في السفر المذكورة في سورة المائدة « لا نشترى به ثمناً ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآثمين » فالتبديل مستعمل في معناه المجازى لأن حقيقة التبديل جعل شيء في مكان شيء آخر والنقض يستلزم الإتيان بضد المنقوض وتقييد التبديل بظرف « بعد ما سمعه » تعليل للوعيد أى لأنه بدل ما سمعه وتحققه وإلا فإن التبديل لا يتصور إلا في معلوم مسموع ؛ إذ لا تتوجه النفوس إلى المجهول .

والقصر في قوله « فإنما إثمه » إضافي ، لنفي الإثم عن الموصي وإلا فإن إثمه أيضاً يكون على الذى يأخذ ما لم يجعله له الموصي مع علمه إذا حابه منفذ الوصية أو الحاكم فإن الحكم لا يحل حراماً ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : فمن قضيت له بحق أخيه فإنما أقطع له قطعة من نار ، وإنما انتفى الإثم عن الموصي لأنه استبرأ لنفسه حين أوصى بالمعروف فلا وزر عليه في مخالفة الناس بعده لما أوصى به ، إذ ألا ترز « وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » .

والمقصود من هذا القصر إبطال تعلل بعض الناس بترك الوصية بعلّة خيفة ألا ينفذها الموكول إليهم تنفيذها ، أى فعليكم بالإيصاء ووجوب التنفيذ متعين على ناظر الوصية فإن بدله فعليته إثمه ، وقد دل قوله : « فإنما إثمه على الذين يبدلونه » أن هذا التبديل يمنعه الشرع ويضرب ولادة الأمور على يد من يحاول هذا التبديل ؛ لأن الإثم لا يقرر شرعاً .

وقوله « إن الله سميع عليم » وعيد للمبدل ، لأن الله لا يخفى عليه شيء وإن تحيل الناس لإبطال الحقوق بوجوه الحيل وجاروا بأنواع الجور فالله سميع وصية الموصى ويعلم فعل المبدل ، وإذا كان سميعا عليما وهو قادر فلا حائل بينه وبين مجازاة المبدل . والتأكيد بأن ناظر إلى حالة المبدل الحكيمة في قوله « فمن بدله » لأنه في إقدامه على التبديل يكون كمن ينكر أن الله عالم فلذلك أكد له الحكم تنزيلا له منزلة المنكر .

﴿ فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ 182

تفريع على الحكم الذي تقدمه وهو تحريم التبديل ، فكما تفرع عن الأمر بالعدل في الوصية وعيد المبدل لها ، وتفرع عن وعيد المبدل الإذن في تبديل هو من المعروف وهو تبديل الوصية التي فيها جور وحيف بطريقة الإصلاح بين الموصى لهم وبين من ناله الحيف من تلك الوصية بأن كان جديرا بالإيصال إليه فتركه الموصى أو كان جديرا بمقدار فأجحف به الموصى ؛ لأن آية الوصية حصرت قسمة تركة الميت في اتباع وصيته وجعلت ذلك موكولا إلى أمانته بالمعروف ، فإذا حاف حيفا واضحا وجنف عن المعروف أمر ولاية الأمور بالصلح . ومعنى خاف هنا الظن والتوقع ؛ لأن ظن المكروه خوف فأطلق الخوف على لازمه وهو الظن والتوقع إشارة إلى أن ما توقعه المتوقع من قبيل المكروه ، والقرينة هي أن الجنف والإثم لا يخيفان أحدا ولا سيما من ليس من أهل الوصية وهو المصلح بين أهلها ، ومن إطلاق الخوف في مثل هذا قول أبي محجن الثقفى :

* أَخَافُ إِذَا مَا مِتُّ أَنْ لَا أَذُوقَهَا *

أى أظن وأعلم شيئا مكروها ولذا قال قبله :

* تَرَوِّى عِظَامِي بَعْدَ مَوْتِي عُرُوقَهَا *

والجنف الحيف والميل والجور وفعله كفرح .

والإثم المعصية ، فالمراد من الجنف هنا تفضيل من لا يستحق التفضيل على غيره من القرابة المساوى له أو الأحق ، فيشمل ما كان من ذلك عن غير قصد ولكنه في الواقع حيف في الحق ، والمراد بالإثم ما كان قصد الموصى به حرمان من يستحق أو تفضيل غيره عليه .

والإصلاح جعل الشيء صالحا يقال : أصلحه أى جعله صالحا ، ولذلك يطلق على الدخول بين الخصمين بالمرأضة ؛ لأنه يجعلهم صالحين بعد أن فسدوا ، ويقال : أصلح بينهم لتضمينه معنى دخل ، والضمير المجرور بين في الآية عائد إلى الموصى والموصى لهم المفهومين من قوله «موص» إذ يقتضى موصى لهم ، ومعنى «فلا إثم عليه» أنه لا يلحقه حرج من تغيير الوصية ؛ لأنه تغيير إلى ما فيه خير .

والمعنى : أن من وجد في وصية الموصى إضرارا ببعض أربائه ، بأن حرمه من وصيته أو قدم عليه من هو أبعد نسبا ، أو أوصى إلى غنى من أربائه وترك فقيرهم فسعى في إصلاح ذلك وطلب من الموصى تبديل وصيته ، فلا إثم عليه في ذلك ؛ لأنه سعى في إصلاح بينهم ، أو حدث شقاق بين الأفرين بعد موت الموصى لأنه آثر بعضهم ، ولذلك عقبه بقوله «إن الله غفور رحيم» وفيه تنويه بالمحافظة على تنفيذ وصايا الموصين حتى جعل تغيير جورهم محقا للإذن من الله تعالى والتنصيص على أنه مغفور .

وقرأ الجمهور «موص» على أنه اسم فاعل أوصى وقرأه أبو بكر عن عاصم وحمة ، والكسائي ، ويعقوب ، وخلف «موص» بفتح الواو وتشديد الصاد على أنه اسم فاعل وصى المضاعف .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ¹⁸³ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ

حكم الصيام حكم عظيم من الأحكام التي شرعها الله تعالى للأمة ، وهو من العبادات الرامية إلى تزكية النفس ورياضتها ، وفي ذلك صلاح حال الأفراد فردا فردا ، إذ منها يتكون المجتمع . وفصلت الجملة عن سابقتها للانتقال إلى غرض آخر ، وافتتحت بآيها الذين آمنوا لما في النداء من إظهار العناية بما سيقال بعده .

والقول في معنى كتب عليكم ودلالته على الوجوب تقدم آنفا عند قوله تعالى «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية» الآية .

والصيام - ويقال الصوم - هو في اصطلاح الشرع : اسم لترك جميع الأكل وجميع الشرب وقرآن النساء مدة مقدرة بالشرع بنية الامتنال لأمر الله أو لقصد التقرب بنذر للتقرب إلى الله .

والصيام اسم منقول من مصدر فعال وعينه واو قلبت ياء لأجل كسرة فاء الكلمة ،
وقياس المصدر الصوم ، وقد ورد المصدران في القرآن ، فلا يطلق الصيام حقيقة في اللغة
إلا على ترك كل طعام وشراب ، وألحق به في الإسلام ترك قربان كل النساء ، فلو ترك أحد
بعض أصناف المأكول أو بعض النساء لم يكن صياما كما قال العرجي :

فَإِنْ شِئْتَ حَرَّمْتَ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ وَإِنْ شِئْتَ لَمْ أُطْعَمْ ثَقَاخًا وَلَا بَرْدًا

وللصيام إطلاقات أخرى مجازية كإطلاقه على إمساك الخيل عن الجري في قول النابغة :
خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ الْعَجَاجِ وَأُخْرَى تَمْلِكُ اللَّجْمَا

وأطلق على ترك شرب حمار الوحش الماء ، وقال ليبيد يصف حمار الوحش وأتانه في إثر
فصل الشتاء حيث لا تشرب الحمر ماء لا اجترائها بالمرعى الرطب .

حتى إِذَا سَلَخَا جُمَادَى سِتَّةَ جَزَاءٍ فَطَالَ صِيَامُهُ وَصِيَامُهَا

والظاهر أن اسم الصوم في اللغة حقيقة في ترك الأكل والشرب بقصد القرية فقد عرف
العرب الصوم في الجاهلية من اليهود في صومهم يوم عاشوراء كما سند كره .

وقول الفقهاء : إن الصوم في اللغة مطلق الإمساك ، وإن إطلاقه على الإمساك عن الشهوتين
اصطلاح شرعي ، لا يصح ، لأنه مخالف لأقوال أهل اللغة كما في الأساس وغيره ،
وأما إطلاق الصوم على ترك الكلام في قوله تعالى حكاية عن قول عيسى « فقولى إني نذرت
لأرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسيا » فليس إطلاقاً للصوم على ترك الكلام ولكن المراد ،
أن الصوم كان يتبعه ترك الكلام على وجه السكال والفضل .

فالتعريف في الصيام في الآية تعريف العهد الذهني ، أى كتب عليكم جنس الصيام
المعروف . وقد كان العرب يعرفون الصوم ، فقد جاء في الصحيحين عن عائشة قالت « كان
يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية » وفي بعض الروايات قولها « وكان رسول الله
يصومه » وعن ابن عباس « لما هاجر رسول الله إلى المدينة وجد اليهود يصومون يوم عاشوراء ،
فقال ما هذا ؟ فقالوا : هذا يوم نجي الله فيه موسى ، فنحن نصومه فقال رسول الله : نحن أحق بموسى
منكم فصامه وأمر بصومه » فمعنى سؤاله هو السؤال عن مقصد اليهود من صومه لا تعرف
أصل صومه ، وفي حديث عائشة « فلما نزل رمضان كان رمضان الفريضة وقال رسول الله
من شاء صام يوم عاشوراء ومن شاء لم يصمه فوجب صوم يوم عاشوراء بالسنة ثم نسخ ذلك بالقرآن

فالأمر به صوم معروف زيدت في كفيته المعتبرة شرعا قيودُ تحديد أحواله وأوقاته بقوله تعالى « فالآن باثروهن - إلى قوله - حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر - وقوله - شهر رمضان - الآية وقوله - ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » ، وبهذا يتبين أن في قوله « كتب عليكم الصيام » إجمالاً وقع تفصيله في الآيات بعده .

فحصل في صيام الإسلام ما يخالف صيام اليهود والنصارى في قيود ماهية الصيام وكيفيةها ، ولم يكن صيامنا مماثلاً لصيامهم تمام الماثلة .

فقوله « كما كتب على الذين من قبلكم » تشبيه في أصل فرض ماهية الصوم لا في الكيفيات ، والتشبيه يكتفى فيه ببعض وجوه الشابهة وهو وجه الشبه المراد في القصد ، وليس المقصود من هذا التشبيه الحوالة في صفة الصوم على ما كان عليه عند الأمم السابقة ، ولكن فيه أغراض ثلاثة تضمنها التشبيه :

أحدها الاهتمام بهذه العبادة ، والتنويه بها لأنها شرعها الله قبل الإسلام لمن كانوا قبل المسلمين ، وشرعها للمسلمين ، وذلك يقتضى أطراد صلاحها ووفرة ثوابها .

وإنهاض هم المسلمين لتلقى هذه العبادة كي لا يتميز بها من كان قبلهم إن المسلمين كانوا يتنافسون في العبادات كما ورد في الحديث أن ناساً من أصحاب رسول الله قالوا يا رسول الله : ذهب أهل الدثور بالأجور يصلون كما نصلي ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم الحديث ويحبون التفضيل على أهل الكتاب وقطع تفاخر أهل الكتاب عليهم بأنهم أهل شريعة قال تعالى « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لنأفلن أو تقولوا لو أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة » .

فلا شك أنهم يغتبطون أمر الصوم وقد كان صومهم الذي صاموه وهو يوم عاشوراء إنما اقتدوا فيه باليهود ، فهم في ترقب إلى تخصيصهم من الله بصوم أنف ، فهذه فائدة التشبيه لأهل الهمم من المسلمين إذ ألحقهم الله بصالح الأمم في الشرائع العائدة بخير الدنيا والآخرة قال تعالى « وفي ذلك فليتنافس المتنافسون » .

والغرض الثانى أن في التشبيه بالسابقين تهوينا على المكلفين بهذه العبادة أن يستثقلوا

هذا الصوم؛ فإن في الاقتداء بالغير أسوة في المصائب ، فهذه فائدة لمن قد يستعظم الصوم من المشرّكين فيمنعه وجوده في الإسلام من الإيمان ولن يستثقله من قريبي العهد بالإسلام ، وقد أكّد هذا المعنى الضمّنى قوله بعده « أياماً معدودات » .

والغرض الثالث إثارة العزائم للقيام بهذه الفريضة حتى لا يكونوا مقصرين في قبول هذا الفرض بل ليأخذوه بقوة تفوق ما أدى به الأمم السابقة .

ووقع لأبي بكر بن العربي في المعارضة قوله « كان من قول ما لك في كيفية صيامنا أنه كان مثل صيام من قبلنا وذلك معنى قوله « كما كتب على الذين من قبلكم » ، وفيه بحث ستعرض له عند تفسير قوله تعالى « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » .

فهذه الآية شرعت وجوب صيام رمضان ، لأن فعل كتب يدل على الوجوب وابتداء نزول سورة البقرة كان في أول الهجرة كما تقدم فيكون صوم عاشوراء تقدم عاماً ثم فرض رمضان في العام الذي يليه وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم صام تسع رمضان فلا شك أنه صام أول رمضان في العام الثاني من الهجرة ويكون صوم عاشوراء قد فرض عاماً فقط وهو أول العام الثاني من الهجرة .

والمراد بالذين من قبلكم من كان قبل المسلمين من أهل الشرائع وهم أهل الكتاب أعني اليهود؛ لأنهم الذين يعرفهم الخطاطبون ويعرفون ظاهراً شئونهم وكانوا على اختلاط بهم في المدينة وكان لليهود صوم فرضه الله عليهم وهو صوم اليوم العاشر من الشهر السابع من سنتهم وهو الشهر المسمى عندهم (تِسْرِي) يبتدئ الصوم من غروب اليوم التاسع إلى غروب اليوم العاشر وهو يوم كفارة الخطايا ويسمونه (كَبُور) ثم إن أحبارهم شرعوا صوم أربعة أيام أخرى وهي الأيام الأوّل من الأشهر الرابع والخامس والسابع والعاشر من سنتهم تذكاراً لوقائع بيت المقدس وصوم يوم (بُورِيم) تذكاراً لنجاتهم من غضب ملك الأعاجم (أحشوروش) في واقعة (استير) ، وعندهم صوم التطوع ، وفي الحديث : أحب الصيام إلى الله صيام داود كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ، أما النصارى فليس في شريعتهم نص على تشريع صوم زائد على ما في التوراة فكانوا يتبعون صوم اليهود وفي صحيح مسلم عن ابن عباس « قالوا يا رسول الله إن يوم عاشوراء تعظمه اليهود والنصارى » ثم إن رهبانهم شرعوا صوم أربعين يوماً اقتداء بالمسيح ؛ إذ صام أربعين يوماً قبل بعثته ،

ويُشرع عندهم نذر الصوم عند التوبة وغيرها ، إلا أنهم يتوسعون في صفة الصوم ، فهو عندهم ترك الأقوات القوية والمشروبات ، أو هو تناول طعام واحد في اليوم يجوز أن تلحقه أكلة خفيفة .

وقوله « لعلكم تتقون » بيان لحكمة الصيام وما لأجله شرع ، فهو في قوة المفعول لأجله لكتب ، و (لعل) إما مستعارة لمعنى كي استعارة تبعية ، وإما تمثيلية بتشبيه شأن الله ، في إرادته من تشريع الصوم التقوى بحال المترجي من غيره فعلاً ، والتقوى الشرعية هي اتقاء المعاصي ، وإنما كان الصيام موجبا لاتقاء المعاصي ، لأن المعاصي قسمان ، قسم ينتجع في تركه التفكير كالخمر واليسر والسرقه والغصب فتركه يحصل بالوعد على تركه والوعيد على فعله والموعظة بأحوال الغير ، وقسم ينشأ من دواع طبيعية كالأمور الناشئة عن الغضب وعن الشهوة الطبيعية التي قد يصعب تركها بمجرد التفكير ، فجعل الصيام وسيلة لاتقائها ، لأنه يُعدّل القوى الطبيعية التي هي داعية تلك المعاصي ، ليرتقى المسلم به عن حضيض الانغماس في المادة إلى أوج العالم الروحاني ، فهو وسيلة للارتياض بالصفات الملكية والانتفاض من غبار الكدرات الحيوانية .

وفي الحديث الصحيح (الصَّوْمُ جُنَّةٌ) أى وقاية ولما ترك ذكر متعلق جُنَّة تعين حمله على ما يصلح له من أصناف الوقاية المرغوبة ، ففي الصوم وقاية من الوقوع في المآثم ووقاية من الوقوع في عذاب الآخرة ، ووقاية من العِلل والأدواء الناشئة عن الإفراط في تناول اللذات ؛ وقوله تعالى : « أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ » ظرف للصيام مثل قولك الخروج يوم الجمعة ، ولا يضر وقوع الفصل بين « الصيام » وبين « أياماً » وهو قوله « كما كتب » إلى « تتقون » لأن الفصل لم يكن بأجنبي عند التحقيق ، إذ الحال والمفعول لأجله المستفاد من (لعل) كل ذلك من تمام عامل المفعول فيه وهو قوله صيام ، ومن تمام العامل في ذلك العامل وهو كُتِبَ فإن عامل العامل في الشيء عامل في ذلك الشيء ولجواز الفصل بالأجنبي إذا كان المفعول ظرفاً ، لاتساعهم في الظروف وهذا يختار الزجاج والزحشرى والرضي ، ومرجع هذه المسألة إلى تجنب تشتيت الكلام باختلال نظامه المعروف ، تجنباً للتعقيد الحل بالفصاحة .

والغالب على أحوال الأمم في جاهليتها وبخاصة العرب هو الاستكثار من تناول اللذات من المآكل والخمر ولهو النساء والدعة ، وكل ذلك يوفر القوى الجسدية والدموية

في الأجساد ، فتقوى الطبائع الحيوانية التي في الإنسان من القوة الشهوية والقوة الغضبية .
وتطغيان على القوة العاقلة ، فجاءت الشرائع بشرع الصيام ، لأنه يفي بتهديب تلك القوى ،
إذ هو يمسك الإنسان عن الاستكثار من مشيرات إفراطها ، فتكون نتيجته تعديلها في
أوقات معينة هي مظنة الاكتفاء بها إلى أوقات أخرى .

والصوم بمعنى إقلال تناول الطعام عن المقدار الذي يبلغ حد الشبع أو ترك بعض
المأكل : أصل قديم من أصول التقوى لدى الملمين ولدى الحكماء الإشرافيين ، والحكمة
الإشرافية مبناها على تركية النفس بإزالة كدرات البهيمية عنها بقدر الإمكان ، بناء على أن
للإنسان قوتين : إحداها رُوحانية مُنبئة في قراراتها من الحواس الباطنية ، والأخرى
حيوانية منبئة في قراراتها من الأعضاء الجسمية كلها ، وإذا كان الغذاء يخلف للجسد
ما يضيعه من قوته الحيوانية إضاعةً تنشأ عن العمل الطبيعي للأعضاء الرئيسية وغيرها ،
فلاجرم كانت زيادة الغذاء على القدر المحتاج إليه توفر للجسم من القوة الحيوانية فوق
ما يحتاجه وكان نقصانه يقرّ عليه منها إلى أن يبلغ إلى المقدار الذي لا يمكن حفظ الحياة
بدونه ، وكان تغلب مظهر إحدى القوتين بمقدار تضائل مظهر القوة الأخرى ، فلذلك
وجدوا أن ضعف القوة الحيوانية يقلل معمولها فتتغلب القوة الروحانية على الجسد ويتدرج
به الأمر حتى يصير صاحب هذه الحال أقرب إلى الأرواح والمجردات منه إلى الحيوان ،
بحيث يصير لا حظ له في الحيوانية إلا حياة الجسم الحافظة لبقاء الروح فيه ، ولذلك لزم
تعديل مقدار هذا التناقض بكيفية لا تفضي إلى اضمحلال الحياة ، لأن ذلك يضيع المقصود
من تركية النفس وإعدادها للعالم الأخرى ، فهذا التعادل والترجيح بين القوتين هو
أصل مشروعية الصيام في الملل ووضعيته في حكمة الإشراف ، وفي كيفيته تختلف الشرائع
اختلافاً مناسباً للأحوال المختصة هي بها بحيث لا يفيت المقصد من الحياتين ، ولا شك أن
أفضل الكيفيات لتحصيل هذا الغرض من الصيام هو الكيفية التي جاء بها الإسلام ،
قيل في هياكل النور « النفوس الناطقة من جوهر الملكوت إنما شغلها عن عالمها القوى
البدنية ومشاغلتها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية
بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحياناً إلى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس وتلتقي
منه المعارف » ، فمن الصوم ترك البراهمة أكل لحوم الحيوان والاقتصار على النبات

أو الألبان ، وكان حكماء اليونان يرتاضون على إقلال الطعام بالتدريج حتى يعتادوا تركه أياما متوالية ، واصطلحوا على أن التدريج في إقلال الطعام تدريجا لا يخشى منه انحرام صحة البدن أن يزن الحكيم شبعه من الطعام بأعواد من شجر التين رطبة ثم لا يجدها فيزن بها كل يوم طعامه لا يزيد على زيتها وهكذا يستمر حتى تبلغ من اليبس إلى حد لا يُبس بعده فتكون هي زنة طعام كل يوم .

وفي حكمة الإشراق للسهروردي « وقبل الشروع في قراءة هذا الكتاب يرتاض أربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا إلى التأمل لنور الله اه » .
وإذ قد كان من المتعذر على الهيكل البشري بما هو مُستودع حياة حيوانية أن يتجرد عن حيوانيته ، فمن المتعذر عليه الانقطاع البات عن إمداد حيوانيته بمطلوباتها فكان من اللازم لتطلب ارتقاء نفسه أن يتدرج به في الدرجات الممكنة من تهذيب حيوانيته وتخليصه من التوغل فيها بقدر الإمكان ، لذلك كان الصوم من أهم مقدمات هذا الغرض ، لأن فيه خصلتين عظيمتين ؛ هما الاقتصاد في إمداد القوى الحيوانية وتعود الصبر بردها عن دواعيها ، وإذ قد كان البلوغ إلى الحد الأتم من ذلك متمذرا كما علمت ، حاول أساطين الحكمة النفسانية الإقلال منه ، فمنهم من عالج الإقلال بنقص الكميات وهذا صوم الحكماء ، ومنهم من حاوله من جانب نقص أوقات التمتع بها وهذا صوم الأديان وهو أبلغ إلى القصد وأظهر في ملكة الصبر ، وبذلك يحصل للإنسان دُرية على ترك شهواته ، فيتأهل للتخلق بالكمال فإن الحائل بينه وبين الكمال والفضائل هو ضعف التحمل للانصراف عن هواه وشهواته .

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَتْرُكْ طَعَامًا يُحِبُّهُ وَلَمْ يَنْهَ قَلْبًا غَاوِيَا حَيْثُ يَمَامَا
فَيُوشِكُ أَنْ تَلْقَى لَهُ الدَّهْرَ سَبَّةً إِذَا ذُكِرَتْ أَمْثَالُهَا تَمَلَّأَ الْقَمَامَا

فإن قلت: إذا كان المقصد الشرعي من الصوم ارتياض النفس على ترك الشهوات وإثارة الشعور بما يلاقيه أهل الخصاصة من ألم الجوع ، واستشعار المساواة بين أهل الجدة والرفاهية وأهل الشظف في أصول الملذات بين الفريقين من الطعام والشراب واللهو، فلماذا اختلفت الأديان الإلهية في كيفية الصيام ولماذا التزمت الديانة الإسلامية في كفيته صورة واحدة ، ولم تكمل ذلك إلى المسلم يتخذ لإرضاء نفسه ما يراه لائقا به في تحصيل المقاصد المرادة .

قلت : شأن التعليم الصالح أن يضبط للمتعلم قواعدَ وأسابيبَ تبلغ به إلى الثمرة المطلوبة من المعارف التي يزاولها فإن مُعَلِّمَ الرياضة البدنية يضبط للتعليم كيفيات من الحركات بأعضائه وتطور قامته انتصاباً وركوعاً وقرْفصاء ، بعض ذلك يثمر قوة عضلاته وبعضها يثمر اعتدال الدورة الدموية وبعضها يثمر وظائف شرايينه ، وهي كيفيات حددها أهل تلك المعرفة وأدَّ نواحيها حصول الثمرة المطلوبة ، ولو وكل ذلك للطالبين لذهبت أوقات طويلة في التجارب وتعددت الكيفيات بتعدد أفهام الطالبين واختيارهم وهذا يدخل تحت قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

والمراد بالأيام من قوله « أياماً معدوداتٍ » شهر رمضان عند جمهور المفسرين ، وإنما عبر عن رمضان بأيام وهي جمع قلة ووصف بمعدودات وهي جمع قلة أيضاً ؛ تهوينا لأمره على المكلفين ، والمعدودات كناية عن القلة ؛ لأن الشيء القليل يعد عدا ؛ ولذلك يقولون : الكثير لا يعد ، ولأجل هذا اختير في وصف الجمع مجيئه في التأنيث على طريقة الجمع بألف وتاء وإن كان مجيئه على طريقة الجمع المكسر الذي فيه هاء تأنيث أكثر ، قال أبو حيان عند قوله تعالى الآتي بعده « من أيام آخر » صفة الجمع الذي لا يعقل تارة تعامل معاملة الواحدة المؤنثة ، نحو قوله تعالى « إلا أياماً معدودة » وتارة تعامل معاملة جمع المؤنث نحو : أياماً معدودات فمعدودات جمع لمعدودة ، وأنت لا تقول يوم معدودة وكلا الاستعمالين فصيح ، ويظهر أنه ترك فيه تحقيقاً وذلك أن الوجه في الوصف الجاري على جمع مذكر إذا أنشؤه أن يكون مؤنثاً مفرداً ، لأن الجمع قد أول بالجماعة والجماعة كلمة مفردة وهذا هو الغالب ، غير أنهم إذا أرادوا التنبيه على كثرة ذلك الجمع أجروا وصفه على صيغة جمع المؤنث ليكون في معنى الجماعات وأن الجمع ينحل إلى جماعات كثيرة ، ولذلك فأننا أرى أن معدودات أكثر من معدودة ولأجل هذا قال تعالى « وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة » لأنهم يقللونها غروراً أو تغريراً ، وقال هنا « معدودات » لأنها ثلاثون يوماً ، وقال في الآية الآتية « الحج أشهر معلومات » وهذا مثل قوله في جمع جل جمالات على أحد التفسيرين وهو أكثر من جمال ، وعن المازني أن الجمع لما لا يعقل يجيء الكثير منه بصيغة الواحدة المؤنثة تقول : الجذوع انكسرت والقليل منه يجيء بصيغة الجمع تقول : الأجذاع انكسرت وهو غير ظاهر .

وقيل المراد بالأيام غير رمضان بل هي أيام وجب صومها على المسلمين عندما فرض

الصيام بقوله «أياماً معدودات» ثم نسخ صومها بصوم رمضان وهي يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر وهي أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وإليه ذهب معاذ وقتادة وعطاء ولم يثبت من الصوم المشروع للمسلمين قبل رمضان إلا صوم يوم عاشوراء كما في الصحيح وهو مفروض بالسنة ، وإنما ذكر أن صوم عاشوراء والأيام البيض كان فرضاً على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت رواية ، فلا يصح كونها المراد من الآية لا لفظاً ولا أثراً ، على أنه قد نسخ ذلك كله بصوم رمضان كما دل عليه حديث السائل الذي قال : لا أزيد على هذا ولا أنقص منه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أفلح إن صدق» .

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

تعقيب لحكم العزيمة بحكم الرخصة ، فالقاء لتعقيب الأخبار لا للتفريع ، وتقديمه هنا قبل ذكر بقية تقدير الصوم تعجيل بتطمين نفوس السامعين لئلا يظنوا وجوب الصوم عليهم في كل حال .

والمريض من قام به المرض وهو انحراف المزاج عن حد الاعتدال الطبيعي بحيث تنور في الجسد حمى أو وجع أو فشل .

وقد اختلف الفقهاء في تحديد المرض الموجب للفطر ، فأما المرض الغالب الذي لا يستطيع المريض معه الصوم بحال بحيث يخشى الهلاك أو مقاربتة فلا خلاف بينهم في أنه مبيح للفطر بل يوجب الفطر ، وأما المرض الذي دون ذلك فقد اختلفوا في مقداره فذهب محققو الفقهاء إلى أنه المرض الذي تحصل به مع الصيام مشقة زائدة على مشقة الصوم للصحيح من الجوع والعطش المعتادين ، بحيث يسبب له أوجاعاً أو ضعفاً منهكاً أو تعاوده به أمراض ساقنة أو يزيد في انحرافه إلى حد المرض أو يخاف تبادي المرض بسببه . وهذا قول مالك وأبي حنيفة والشافعي على تفاوت بينهم في التعبير ، وأعدل العبارات ما نقل عن مالك ؛ لأن الله أطلق المرض ولم يقيده ، وقد علمنا أنه ما أباح للمريض الفطر إلا لأن لذلك المرض تأثيراً في الصائم ويكشف ضابط ذلك قول القرافي في الفرق الرابع عشر ، إذ قال : إن المشاق قسمان : قسم ضعيف لا تنفك عنه تلك العبادة كالوضوء والغسل في زمن البرد كالصوم ، وكالمخاطرة بالنفس في الجهاد ، وقسم هو ما تنفك عنه العبادة وهذا أنواع : نوع لا تأثير له في العبادة

كوجع أصبع ، فإن الصوم لا يزيد وجع الأصبع وهذا الالتفات إليه ، ونوع له تأثير شديد مع العبادة كالخوف على النفس والأعضاء والمنافع وهذا يوجب سقوط تلك العبادة ، ونوع يقرب من هذا فيوجب ما يوجبه .

. وذهب ابن سيرين وعطاء والبخارى إلى أن المرض وهو الوجع والاعتلال يسوغ الفطر ولو لم يكن الصوم مؤثرا فيه شدة أو زيادة ؛ لأن الله تعالى جعل المرض سبب الفطر كما جعل السفر سبب الفطر من غير أن تدعو إلى الفطر ضرورة كما في السفر ، يريدون أن العلة هي مظنة المشقة الزائدة غالبا ، قيل دخل بعضهم على ابن سيرين في نهار رمضان وهو يأكل فلما فرغ قال : إنه وجعتني أصبعي هذه فأفطرت ، وعن البخارى قال : اعتللت بنيسابور علة خفيفة في رمضان فعادني إسحاق بن راهويه في نفر من أصحابه فقال لي : أفطرت يا أبا عبد الله قلت : نعم أخبرنا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال : قلت لعطاء : من أى المرض أفطر؟ قال : من أى مرض كان كما قال الله تعالى « فمن كان منكم مريضا » وقيل : إذا لم يقدر المريض على الصلاة قائما أفطر ، وإنما هذه حالة خاصة تصلح مثالا ولا تكون شرطا ، وغرى إلى الحسن والنخعي ولا يخفى ضعفه ؛ إذ أين القيام في الصلاة من الإفطار في الصيام ، وفي هذا الخلاف مجال للنظر في تحديد مدى الانحراف والمرض السوغيين إفطار الصائم ، فعلى الفقيه الإحاطة بكل ذلك وتقربه من المشقة الحاصلة للمسافر والمرأة الحائض .

وقوله « أو على سفر » أى أو كان بحالة السفر وأصل (على) الدلالة على الاستعلاء ثم استعمات مجازا في التمكن كما تقدم في قوله تعالى « على هدى من ربهم » ثم شاع في كلام العرب أن يقولوا فلان على سفر أى مسافر ليكون نصا في التلبس ، لأن اسم الفاعل يحتمل الاستقبال فلا يقولون على سفر للعازم عليه وأما قول

ماذا على البدر المحجَّب لو سَفَرَ إن المذَّب في هواء على سفر

أراد أنه على وشك المات خطأ من أخطاء المولدين في العربية ، فنبه الله تعالى به هذا اللفظ المستعمل في التلبس بالفعل ، على أن المسافر لا يفطر حتى يأخذ في السير في السفر دون مجرد النية ، والمسألة تختلف فيها فعن أنس بن مالك أنه أراد السفر في رمضان فرحلت دابته ولبس ثياب السفر وقد تقارب غروب الشمس فدعا بطعام فأكل منه ثم ركب وقال : هذه السنة ، رواه الدارقطني ، وهو قول الحسن البصرى ، وقال جماعة : إذا أصبح مقيا ثم سافر

بعد ذلك فلا يفطر يومه ذلك وهو قول الزهري ، ومالك والشافعي والأوزاعي وأبي حنيفة وأبي ثور ، فإن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة ، وبالحق بعض المالكية فقال : عليه الكفارة وهو قول ابن كنانة والخزومي ، ومن العجب اختيار ابن العربي إياه ، وقال أبو عمر بن عبد البر : ليس هذا بشيء لأن الله أباح له الفطر بنص الكتاب ، ولقد أجاد أبو عمر ، وقال أحمد وإسحاق والشَّعْبِي : يفطر إذا سافر بعد الصبح ورووه عن ابن عمر وهو الصحيح الذي يشهد له حديث ابن عباس في صحيح البخاري ومسلم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة ، فصام حتى بلغ عُسْفَانَ ثم دعا بماء فرفمه إلى يديه ليريه فأفطر حتى قدم مكة ، قال القرطبي : وهذا نص في الباب فسقط ما يخالفه .

وإنما قال تعالى « فعدة من أيام أخر » ولم يقل : فصيام أيام أخر ، تنصيها على وجوب صوم أيام بعدد أيام الفطر في المرض والسفر ؛ إذ العدد لا يكون إلا على مقدار مماثل .
فمن للتبويض إن اعتبر أيام أعم من أيام العدة أي من أيام الدهر أو السنة ، أو تكون من تميز عدة أي عدة هي أيام مثل قوله « بخمسة آلاف من الملائكة » ، ووصف الأيام بأخر وهو جمع الأخرى اعتباراً بتأنيث الجمع ؛ إذ كل جمع مؤنث ، وقد تقدم ذلك في قوله تعالى آنفا « أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ » قال أبو حيان : واختير في الوصف صيغة الجمع دون أن يقال أخرى لثلاثي ظن أنه وصف لعدة ، وفيه نظر ؛ لأن هذا الظن لا يوقع في كبس ؛ لأن عدة الأيام هي أيام فلا يعتنى بدفع مثل هذا الظن ، فالظاهر أن العدول عن أخرى لمراعاة صيغة الجمع في الموصوف مع طلب خفة اللفظ .

ولفظ (أخر) ممنوع من الصرف في كلام العرب . وعلل جمهور النحويين منعه من الصرف على أصولهم بأن فيه الوصفية والعدل ، أما الوصفية فظاهرة وأما العدل فقالوا : لما كان جمع آخر ومفرده بصيغة اسم التفضيل وكان غير معرف باللام كان حقه أن يلزم الإفراد والتذكير جريا على سنن أصله وهو اسم التفضيل إذا جرد من التعريف باللام ومن الإضافة إلى المعرفة أنه يلزم الإفراد والتذكير فلما نطق به العرب مطابقاً لموصوفه في التثنية والجمع علمنا أنهم عدلوا به عن أصله (والعدول عن الأصل يوجب الثقل على اللسان ؛ لأنه غير معتاد الاستعمال) فخففوه لمنعه من الصرف وكأنهم لم يفعلوا ذلك في تثنيته وجمعه بالآلف والنون لقلة وقوعهما ، وفيه ما فيه .

ولم تبين الآية صفة قضاء صوم رمضان ، فأطلقت عدة من أيام آخر ، فلم تبين أن تكون متتابعة أم يجوز تفريقها ، ولا وجوب المبادرة بها أو جواز تأخيرها ، ولا وجوب الكفارة على الفطر متعمداً في بعض أيام القضاء ، ويتجاذب النظر في هذه الثلاثة دليل التمسك بالإطلاق لعدم وجود ما يقيد به كما يتمسك بالعام إذا لم يظهر المخصص ، ودليل أن الأصل في قضاء العبادة أن يكون على صفة العبادة المقضية .

فأما حكم تتابع أيام القضاء ، فروى الدارقطني بسند صحيح قالت عائشة نزلت « فعدة من أيام آخر متتابعات » فسقطت متتابعات ، تريد نسخت وهو قول الأئمة الأربعة وبه قال من الصحابة أبو هريرة ، وأبو عبيدة ، ومعاذ بن جبل ، وابن عباس ، وتلك رخصة من الله ، ولأجل التنبيه عليها أطلق قوله « من أيام آخر » ولم يقيد بالتتابع كما قال في كفارة الظهر وفي كفارة قتل الخطأ .

فلذلك ألغى الجمهور إعمال قاعدة جريان قضاء العبادة على صفة المقضى ولم يقيدوا مطلق آية قضاء الصوم بما قيّدته به آية كفارة الظهر وكفارة قتل الخطأ .

وفي الموطأ عن ابن عمر أنه يقول : يصوم قضاء رمضان متتابعاً من أفطره من مرض أو سفر ، قال الباجي في المتقى : يحتمل أن يريد به الوجوب وأن يريد الاستحباب .

وأما المبادرة بالقضاء ، فليس في الكتاب ولا في السنة ما يقتضيها ، وقوله هنا « فعدة من أيام آخر » مراد به الأمر بالقضاء ، وأصل الأمر لا يقتضي الفور ، ومضت السنة على أن قضاء رمضان لا يجب فيه الفور بل هو موسّع إلى شهر شعبان من السنة الموالية للشهر الذي أفطر فيه ، وفي الصحيح عن عائشة قالت : يكون على الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان . وهذا واضح الدلالة على عدم وجوب الفور ، وبذلك قال جمهور العلماء وشذ داود الظاهري فقال : يشرع في قضاء رمضان ثاني يوم من شوال المعاقب له .

وأما من أفطر متعمداً في يوم من أيام قضاء رمضان فالجمهور على أنه لا كفارة عليه ؛ لأن الكفارة شرعت حفظاً لحزمة شهر رمضان وليس لأيام القضاء حرمة وقال قتادة : تجب عليه الكفارة بناء على أن قضاء العبادة يساوي أصله .

﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مَسْكِينٍ﴾

عطف على قوله «عليكم الصيام» والمعطوف بمض المعطوف عليه فهو في المعنى كبذل البعض أى وكتب على الذين يطيقونه فدية ؛ فإن الذين يطيقونه بعض المخاطبين بقوله «كتب عليكم الصيام» .

والمطيع هو الذى أطاق الفعل أى كان فى طوقه أن يفعله ، والطاقة أقرب درجات القدرة إلى مرتبة العجز ، ولذلك يقولون فيما فوق الطاقة : هذا ما لا يطاق ، وفسرها الفراء بالجهد بفتح الجيم وهو المشقة ، وفى بعض روايات صحيح البخارى عن ابن عباس قرأ : وعلى الذين يُطَوَّقُونَهُ فلا يطيقونه . وهى تفسير فيما أحسب ، وقد صدر منه نظائر من هذه القراءة ، وقيل الطاقة القدرة مطلقا .

فعلى تفسير الإطاقة بالجهد فالآية مراد منها الرخصة على من تشد به مشقة الصوم فى الإفطار والفدية .

وقد سموا من هؤلاء الشيخ الهرم والمرأة المضع والحامل فهؤلاء يفطرون ويطعمون عن كل يوم يفطرونه وهذا قول ابن عباس وأنس بن مالك والحسن البصرى وإبراهيم النخعى وهو مذهب مالك والشافعى ، ثم من استطاع منهم القضاء قضى ومن لم يستطعه لم يقض مثل الهرم ، ووافق أبو حنيفة فى الفطر ؛ إلا أنه لم ير الفدية إلا على الهرم لأنه لا يقضى بخلاف الحامل والمرضع ، ومرجع الاختلاف إلى أن قوله تعالى «وعلى الذين يطيقونه فدية» هل هى لأجل الفطر أم لأجل سقوط القضاء ؟ والآية تحتملها إلا أنها فى الأول أظهر ، ويؤيد ذلك فعل السلف ، فقد كان أنس بن مالك حين هرم وبلغ عشرين عاماً يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا خبزا ولحما .

وعلى تفسير الطاقة بالقدرة فالآية تدل على أن الذى يقدر على الصوم له أن يعوضه بالإطعام ، ولما كان هذا الحكم غير مستمر بالإجماع قالوا فى حمل الآية عليه : إنها حينئذ تضمنت حكما كان فيه توسعة ورخصة ثم انعقد الإجماع على نسخه ، وذكر أهل النسخ والنسوخ أن ذلك فرض فى أول الإسلام لما شق عليهم الصوم ثم نسخ بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ونقل ذلك عن ابن عباس وفى البخارى عن ابن عمر وسلمة بن الأكوع

نسختها آية شهر رمضان ثم أخرج عن ابن أبي ليلى قال: حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم نزل رمضان فشق عليهم فكان من أطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم من يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها « وأن تصوموا خير لكم » ، ورويت في ذلك آثار كثيرة عن التابعين وهو الأقرب من عادة الشارع في تدرج تشريع التكليف التي فيها مشقة على الناس من تغيير معتادهم كما تدرج في تشريع منع الخمر . ونلحق بالهرم والمرضع والحامل كل من تلحقه مشقة أو توقع ضرر مثلهم وذلك يختلف باختلاف الأمزجة واختلاف أزمان الصوم من اعتدال أو شدة برد أو حر ، وباختلاف أعمال الصائم التي يعملها لا كتسابه من الصنائع كالصائغ والحداد والحامى وخدمة الأرض وسير البريد وحمل الأمتعة وتعبيد الطرقات والظفر .

وقد فسرت الفدية بالإطعام إما بإضافة المبين إلى بيانه كما قرأ نافع وابن ذكوان عن ابن عامر وأبو جعفر : فدية طعام مساكين ، بإضافة فدية إلى طعام ، وقرأه الباقر بننوين فدية وإبدال طعام من فدية .

وقرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر مساكين بصيغة الجمع جمع مسكين ، وقرأه الباقر بصيغة المفرد ، والإجماع على أن الواجب إطعام مسكين ، فقراءة الجمع مبنية على اعتبار جمع الذين يطيقونه من مقابلة الجمع بالجمع مثل ركب الناس دوابهم ، وقراءة الإفراد اعتبار بالواجب على آحاد المفطرين .

والإطعام هو ما يشبع عادة من الطعام المتغذى به في البلد ، وقدره فقهاء المدينة مئداً بعد النبي صلى الله عليه وسلم من بر أو شعير أو تمر .

﴿ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ﴾

تفريع على قوله : وعلى الذين يطيقونه فدية إلخ ، والتطوع : السعي في أن يكون طائفاً غير مكره أى طاع طوعاً من تلقاء نفسه . والخير مصدر خار إذا حسن وشرف وهو منصوب لتضمين تطوَّع معنى أتى ، أو يكون خيراً صفة لمصدر محذوف أى تطوعاً خيراً .

ولا شك أن الخير هنا متطوع به فهو الزيادة من الأمر الذي الكلام بصددده وهو الإطعام لا محالة ، وذلك إطعام غير واجب فيحتمل أن يكون المراد : فن زاد على إطعام

مسكين واحد فهو خير ، وهذا قول ابن عباس ، أو أن يكون : مَنْ أراد الإطعام مع الصيام ، قاله ابن شهاب ، وعن مجاهد : مَنْ زاد في الإطعام على المدّ وهو بعيد ؛ إذ ليس المدّ مصرحاً به في الآية ، وقد أطعم أنس بن مالك خبزاً ولحماً عن كل يوم أفطره حين شاخ .

وخير الثاني في قوله « فهو خير له » يجوز أن يكون مصدراً كالأول ويكون المراد به خيراً آخر أى خير الآخرة .

ويجوز أن يكون خير الثاني تفضيلاً أى فالتطوع بالزيادة أفضل من تركها وحذف الفضل عليه لظهوره .

﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ ¹⁸⁴

الظاهر رجوعه لقوله « وعلى الذين يطيقونه فدية » فإن كان قوله ذلك نازلاً في إباحة الفطر للقادر فقوله « وأن تصوموا » ترغيب في الصوم وتأنيس به ، وإن كان نازلاً في إباحته لصاحب المشقة كالهَرَم فكذا ، ويحتمل أن يرجع إلى قوله : ومن كان مريضاً وما بعمده ، فينكون تفضيلاً للصوم على الفطر إلا أن هذا في السفر يختلف فيه بين الأئمة ، ومذهب مالك رحمه الله أن الصوم أفضل من الفطر وأما في المرض ففيه تفصيل بحسب شدة المرض . وقوله « إن كنتم تعلمون » تذييل أى تعلمون فوائد الصوم على رجوعه لقوله « وعلى الذين يطيقونه » إن كان المراد بهم القادرين أى إن كنتم تعلمون فوائد الصوم دنياً وثوابه أخرى ، أو إن كنتم تعلمون ثوابه على الاحتمالات الأخرى .

وجيء في الشرط بكلمة (إن) لأن علمهم بالأمرين من شأنه ألا يكون محققاً ؛ خلفاء الفائدتين .

﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ﴾

قد علمت أن هذه الآيات تكملة للآيات السابقة وأن لا نسخ في خلالها هذه الآيات ، فقوله : شهر رمضان خبر مبتدأ محذوف تقديره هي أي الأيام العدودات شهر رمضان ، والجملة

مستأنفة بيانها ، لأن قوله « أياما معدودات » يثير سؤال السامع عن تعيين هذه الأيام ، ويؤيد ذلك قراءة مجاهد شهرا بالنصب على البدلية من أياما : بدل تفصيل . وحذف المسند إليه جار على طريقة الاستعمال في المسند إليه إذا تقدم من الكلام ما فيه تفصيل وتبيين لأحوال المسند إليه فهم يحذفون ضميره ، وإذا جَوِّزَ أن يكون هذا الكلام نسخاً لصدر الآية لم يصح أن يكون التقدير هي شهر رمضان فيتعين أن يكون شهر رمضان مبتدأ خبره قوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ، واقتران الخبر بالفاء حينئذ مراعاة لوصف المبتدأ بالوصول الذي هو شبيه بالشرط ومثله كثير في القرآن وفي كلام العرب ، أو على زيادة الفاء في الخبر كقوله :

* وَقَائِلَةٌ خَوْلاًنٌ فَانْكِحْ فَتَاتَهُمُ ^(١) *

أنشده سيبويه ، وكلا هذين الوجهين ضعيف .

والشهر جزء من اثني عشر جزءاً من تقسيم السنة قال تعالى « إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض » والشهر يبتدئ من ظهور الهلال إلى المحاق ثم ظهور الهلال مرة أخرى ، وهو مشتق من الشهرة لأن الهلال يظهر لهم فيشهرونه ليراه الناس فيثبت الشهر عندهم .

ورمضان علم وليس منقولاً ؛ إذ لم يسمع مصدر على وزن الفعلان من رمض بكسر الميم إذا احترق ؛ لأن الفعلان يدل على الاضطراب ولا معنى له هنا ، وقيل هو منقول عن المصدر . ورمضان علم على الشهر التاسع من أشهر السنة العربية القمرية المفتتحة بالمحرم ؛ فقد كان العرب يفتتحون أشهر العام بالمحرم ؛ لأن نهاية العام عندهم هي انقضاء الحج ومدة الرجوع إلى آفاقهم ، ألا ترى أن أبيداً جعل جمادى الثانية وهو نهاية فصل الشتاء شهراً سادساً إذ قال :

حَتَّى إِذَا سَلَخَا جُمَادَى سِتَّةَ جَزْءٍ أَفْطَالَ صِيَامُهُ وَصِيَامُهَا

ورمضان ممنوع من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون ؛ لأنه مشتق من الرمضاء وهي الحرارة ، لأن رمضان أول أشهر الحرارة بناء على ما كان من النسي في السنة عند العرب إذ كانت

(١) تمامه :

* وَأَكْرُومَةُ الْحَيَّيْنِ خِلْوٌ كَمَا هِيَ *

السنة تنقسم إلى ستة فصول كل فصل منها شهران : الفصل الأول الخريف وشهره محرم وصفر ،
الثاني ربيع الأول وهو وقت نضج الثمار وظهور الرطب والتمر وشهره ربيع الأول وشهر
ربيع الثاني على أن الأول والثاني وصف لشهر ، ألا ترى أن العرب يقولون « الرطب شهري
ربيع » ، الثالث الشتاء وشهره جمادى الأولى وجمادى الثانية قال حاتم :

فِي لَيْلَةٍ مِنْ جَمَادَى ذَاتِ أُنْدِيَةٍ لَا يُبْصِرُ الْكَلْبُ مِنْ ظُلَمَائِهَا الطُّنْبَا
لَا يَنْبَحُ الْكَلْبُ فِيهَا غَيْرَ وَاحِدَةٍ حَتَّى يَلْفًا عَلَى خَيْشُومِهِ الذَّنْبَا
الرابع الربيع الثاني - والثاني وصف للربيع - وهذا هو وقت ظهور النور والكمأة
وشهره رجب وشعبان ، وهو فصل الدّر والمطر قال النابغة يذكر غزوات النعمان
ابن الحارث :

وَكَانَتْ لَهُمْ رُبْعِيَّةٌ يَحْذَرُونَهَا إِذَا خَضَخَصَتْ مَاءَ السَّمَاءِ الْقَبَائِلُ
وَسَمَّوْهُ الثَّانِي لِأَنَّهُ يَجِيءُ بَعْدَ الرَّبِيعِ الْأَوَّلِ فِي حِسَابِ السَّنَةِ ، قَالَ النَّابِغَةُ :
فَإِنْ يَهْلِكُ أَبُو قَابُوسَ يَهْلِكُ رَّبِيعُ الثَّانِي وَالْبَلَدُ الْحَرَامُ
في رواية وروى « ربيع الناس » ، وسموا كلا منهما ربيعاً لأنه وقت خصب ، الفصل
الخامس ، الصيف وهو مبدأ الحر وشهره رمضان وشوال ، لأن النوق تشول أذناها فيه
تطرد الذباب .

السادس القيظ وشهره ذو القعدة وذو الحجة وبعض القبائل تقسم السنة إلى أربعة ، كل
فصل له ثلاثة أشهر ؛ وهي الربيع وشهوره رجب وشعبان ورمضان ، والصيف وشهوره
شوال وذو القعدة وذو الحجة ، والخريف وشهوره محرم وصفر والربيع الأول ، والشتاء
وشهوره شهر ربيع الثاني - على أن الأول والثاني وصفان لشهر لالربيع - وجمادى الأولى وجمادى
الثانية .

ولما كانت أشهر العرب قمرية وكانت السنة القمرية أقل من أيام السنة الشمسية التي تجيء
بها الفصول تنقص أحد عشر يوماً وكسراً ، وراموا أن يكون الحج في وقت الفراغ من
الزروع والثمار ووقت السلامة من البرد وشدة الحر جعلوا للأشهر كبساً بزيادة شهر في السنة
بعد ثلاث سنين وهو المعبر عنه بالنسيء .

وأسماء الشهور كلها أعلام لها عدا شهر ربيع الأول وشهر ربيع الثاني فلذلك وجب ذكر لفظ الشهر معهما ثم وصفه بالأول والثاني ؛ لأن معناه الشهر الأول من فصل الربيع أعني الأول ، فالأول والثاني صفتان لشهر ، أما الأشهر الأخرى فيجوز فيها ذكر لفظ الشهر بالإضافة من إضافة اسم النوع إلى واحد مثل شجر الأراك ومدينة بغداد ، وبهذا يشعر كلام سيبويه والمحققين فمن قال : إنه لا يقال رمضان إلا بإضافة شهر إليه بناء على أن رمضان مصدر ، حتى تكلف لمنعه من الصرف بأنه صار بإضافة شهر إليه علما ففنع جزء العلم من الصرف كما منع هريرة في أبي هريرة فقد تكلف شططا وخالف ما روى من قول النبي صلى الله عليه وسلم « من صام رمضان إيمانا واحتسابا » بنصب رمضان وإنما انجر إليهم هذا الوهم من اصطلاح كتاب الديوان كما في أدب الكاتب .

وإنما أضيف لفظ الشهر إلى رمضان في هذه الآية مع أن الإيجاز المطلوب لهم يقتضي عدم ذكره إما لأنه الأشهر في فصيح كلامهم وإما للدلالة على استيعاب جميع أيامه بالصوم ؛ لأنه لو قال رمضان لكان ظاهراً لا نصاً ، لا سيما مع تقدم قوله « أياما » فيتوهم السامعون أنها أيام من رمضان .

فالمعنى أن الجزء المعروف بشهر رمضان من السنة العربية القمرية هو الذي جعل ظرفاً لأداء فريضة الصيام المكتوبة في الدين فكلما حل الوقت المعين من السنة المسمى بشهر رمضان فقد وجب على المسلمين أداء فريضة الصوم فيه ، ولما كان ذلك حلوله مكرراً في كل عام كان وجوب الصوم مكرراً في كل سنة إذ لم ينط الصيام بشهر واحد مخصوص ولأن ما أجرى على الشهر من الصفات يحقق أن المراد منه جميع الأزمنة المسماة به طول الدهر .

وظاهر قوله « الذي أنزل فيه القرآن » أن المخاطبين يعلمون أن نزول القرآن وقع في شهر رمضان ، لأن الغالب في صلة الموصول أن يكون السامع عالماً باختصاصها بمن أجرى عليه الموصول ، ولأن مثل هذا الحدث الديني من شأنه ألا يخفى عليهم ، فيكون الكلام تذكيراً بهذا الفضل العظيم ، ويجوز أيضاً أن يكون إعلاما بهذا الفضل وأجرى الكلام على طريقة الوصف بالموصول للتنبيه على أن الموصوف مختص بمضمون هذه الصلة بحيث تجعل طريقا لمعرفته ، ولا نسلم لزوم علم المخاطب باتصاف ذي الصلة بمضمونها في التعريف بالموصولية بل ذلك غرض أغلبي كما يشهد به تتبع كلامهم ، وليس المقصود الإخبار عن

شهر رمضان بأنه أنزل فيه القرآن ، لأن تركيب الكلام لا يسمح باعتباره خبرا لأن لفظ شهر رمضان خبر وليس هو مبتدأ ، والمراد بإنزال القرآن ابتداء إنزاله على النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن فيه ابتداء النزول من عام واحد وأربعين من الفيل فعبر عن إنزال أوله باسم جميعه ؛ لأن ذلك القدر المنزل مقدّر إلحاق تكملته به كما جاء في كثير من الآيات مثل قوله « وهذا كتاب أنزلناه مبارك » وذلك قبل إكمال نزوله فيشمل كل ما يلحق به من بعد ، وقد تقدم عند قوله : « والذين يؤمنون بما أنزل إليك » ومعنى « أنزل فيه القرآن » أنزل في مثله ؛ لأن الشهر الذي أنزل فيه القرآن قد انقضى قبل نزول آية الصوم بعدة سنين ، فإن صيام رمضان فرض في السنة الثانية للهجرة فبين فرض الصيام والشهر الذي أنزل فيه القرآن حقيقة عدة سنين فيتعين بالقرينة أن المراد أنزل في مثله أى في نظيره من عام آخر .

فقد جعل الله للمواقيت المحدودة اعتباراً يشبه اعتبار الشيء الواحد المتجدد ، وإنما هذه اعتبار للتذكير بالأيام العظيمة المقدار كما قال تعالى « وذكّرهم بأيام الله » ، نفع الله على المواقيت التي قارنها شيء عظيم في الفضل أن جعل لتلك المواقيت فضلا مستمرا تنويعها بكونها تذكرة لأمر عظيم ، ولعل هذا هو الذي جعل الله لأجله سنة الهدى في الحج ، لأن في مثل ذلك الوقت ابتلى الله إبراهيم بذبح ولده إسماعيل وأظهر عزم إبراهيم وطاعته ربه ومنه أخذ العلماء تعظيم اليوم الموافق ليوم ولادة النبي صلى الله عليه وسلم ، ويحيى من هذا إكرام ذرية رسول الله وأبناء الصالحين وتعظيم ولادة الأمور الشرعية القائمين مقام النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم من الأمراء والقضاة والأئمة . وهذا يدل على أن مراد الله تعالى من الأمة صوم ثلاثين يوما متتابعة مضبوطة المبدأ والنهاية متحدة لجميع المسلمين .

ولما كان ذلك هو المراد وقت بشهر معين وجعل قريبا لسهولة ضبط بدئه ونهايته برؤية الهلال والتقدير ، واختير شهر رمضان من بين الأشهر لأنه قد شرف بنزول القرآن فيه ، فإن نزول القرآن لما كان لقصد تنزيه الأمة وهداها ناسب أن يكون مابه تطهير النفوس والتقرب من الحالة الملكية واقعا فيه ، والأغلب على ظني أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم أيام تحنثه في غار حراء قبل أن ينزل عليه الوحي إلهاما من الله تعالى وتلقينا لبقية

من الملة الحنيفية فلما أنزل عليه الوحي في شهر رمضان أمر الله الأمة الإسلامية بالصوم في ذلك الشهر ، روى ابن إسحاق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : جاورت بحجرا شهر رمضان ، وقال ابن سعد : جاءه الوحي وهو في غار حراء يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان .

وقوله « هدى للناس وبينت من الهدى » حالان من القرآن إشارة بهما إلى وجه تفضيل الشهر بسبب ما نزل فيه من الهدى والفرقان .

والمراد بالهدى الأول : ما في القرآن من الإرشاد إلى المصالح العامة والخاصة التي لا تنافي العامة ، وبالبيّنات من الهدى : ما في القرآن من الاستدلال على الهدى الخفى الذى ينكره كثير من الناس مثل أدلة التوحيد وصدق الرسول وغير ذلك من الحجج القرآنية . والفرقان مصدر فرق وقد شاع في الفرق بين الحق والباطل أى إعلان التفرقة بين الحق الذى جاءهم من الله وبين الباطل الذى كانوا عليه قبل الإسلام ، فالمراد بالهدى الأول : ضرب من الهدى غير المراد من الهدى الثانى ، فلا تكرار .

﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾

تفريع على قوله « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » الذى هو بيان لقوله « كتب عليكم الصيام » كما تقدم فهو رجوع إلى التبيين بعد الفصل بما عقب به قوله « كتب عليكم الصيام » من استيناس وتنويه بفضل الصيام وما يرجى من عوده على نفوس الصائمين بالتقوى وما حف الله به فرضه على الأمة من تيسير عند حصول مشقة من الصيام .

وضمير « منكم » عائد إلى « الذين آمنوا » مثل الضمائر التى قبله ، أى كل من حضر الشهر فليصمه ، و « شهد » يجوز أن يكون بمعنى حضر كما يقال : إن فلانا شهد بذرا وشهد أحدا وشهد العقبة أو شهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أى حضرها فنصب الشهر على أنه مفعول فيه لفعل شهد أى حضر في الشهر أى لم يكن مسافرا ، وهو المناسب لقوله بعده « ومن كان مريضا أو على سفر » إلخ .

أى فمن حضر فى الشهر فليصمه كله ويُفهم أن مَنْ حضر بعضه يصوم أيام حضوره .
ويجوز أن يكون « شَهِدَ » بمعنى عَلِمَ كقوله تعالى « شهد الله أنه لا إلهَ إلا هو »
فيكون انتصاب الشهر على المفعول به بتقدير مضاف أى علم بحلول الشهر ، وليس شهد
بمعنى رأى ؛ لأنه لا يقال : شهد بمعنى رأى ، وإنما يقال شاهد ، ولا الشهر هنا بمعنى هلاله
بناء على أن الشهر يطلق على الهلال كما حكوه عن الزجاج وأنشد فى الأساس قول ذى الرمة :
فأصبح أَجَلِي الطَّرْفِ ما يستريده بَرَى الشهرَ قبل الناس وهو نَحِيل

أى يرى هلال الشهر ؛ لأن الهلال لا يصح أن يتعدى إليه فعل شهد بمعنى حضر
وَمَنْ يفهم الآية على ذلك فقد أخطأ خطأ بينا وهو يفضى إلى أن كل فرد من الأمة معلق
وجوب صومه على مشاهدته هلال رمضان فمن لم ير الهلال لا يجب عليه الصوم وهذا باطل ،
ولهذا فليس فى الآية تصريح على طريق ثبوت الشهر وإنما يثبت السنة بحديث (لا تصوموا
حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فَإِنْ غُمَّ عليكم فاقدروا له) وفى معنى الإقدار له
محامل ليست من تفسير الآية .

وقرأ الجمهور : القرءان بهمزة مفتوحة بعد الراء الساكنة وبعد الهمزة ألف ، وقرأه
ابن كثير براء مفتوحة بعدها ألف على نقل حركة الهمزة إلى الراء الساكنة لقصد التخفيف .
وقوله « وَمَنْ كان مريضاً أو على سفر فعدة » قالوا فى وجه إعادته مع تقدم نظيره
فى قوله « فمن كان منكم مريضاً » أنه لما كان صوم رمضان واجبا على التخيير بينه وبين
الفدية بالإطعام بالآية الأولى وهى « كُتِبَ عليكم الصيام إلخ » وقد سقط الوجوب عن
المريض والمسافر بنصها فلما نسخ حكم تلك الآية بقوله « شهر رمضان » الآية وصار الصوم
واجبا على التعمين خيف أن يظن الناس أن جميع ما كان فى الآية الأولى من الرخصة قد نسخ
فوجب الصوم أيضا حتى على المريض والمسافر فأعيد ذلك فى هذه الآية الناسخة تصريحاً
ببقاء تلك الرخصة ، ونُسخت رخصة الإطعام مع القدرة والحضر والصحة لا غير ، وهو بناء
على كون هاته الآية ناسخة للتي قبلها ، فإن درجنا على أنهما نزلتا فى وقت واحد كان الوجه
فى إعادة هذا الحكم هو هذا الموضع الجدير بقوله « وَمَنْ كان مريضاً » لأنه جاء بعد تعيين
أيام الصوم ، وأما ما تقدم فى الآية الأولى فهو تعجيل بالإعلام بالرخصة رفقاَ بالسامعين ،
أو أن إعادته لدفع توهم أن الأول منسوخ بقوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » إذا كان

شهد بمعنى تحقق وعلم ، مع زيادة في تأكيد حكم الرخصة وزيادة بيان معنى قوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » .

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾

استئناف بياني كالعلة لقوله « ومن كان مريضاً إلخ » بين به حكمة الرخصة أى شرع لكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند المشقة .

وقوله « ولا يريد بكم العسر » نفي لضعف اليسر ، وقد كان يقوم مقام هاتين الجملتين جملة قصر نحو أن يقول : ما يريد بكم إلا اليسر ، لكنه عدل عن جملة القصر إلى جملة إثبات ونفى لأن المقصود ابتداءً هو جملة الإثبات لتكون تعليلاً للرخصة ، وجاءت بعدها جملة النفي تأكيداً لها ، ويجوز أن يكون قوله « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » تعليلاً لجميع ما تقدم من قوله « كتب عليكم الصيام » إلى هنا فيكون إيماء إلى أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح في صورة المشقة والعسر فإن في طيها من المصالح ما يدل على أن الله أراد بها اليسر أى تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرى أنفسهم .

وقرأ الجمهور : اليسر والعسر بسكون السين فيهما ، وقرأ أبو جعفر بضم السين ضمة إنباع

﴿ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم وَلَعَلَّكُمْ ﴾

تَشْكُرُونَ ﴿ ١٨٥ ﴾

عطف على جملة يريد الله بكم اليسر ، إلخ ؛ إذ هي في موقع العلة كما علمت ؛ فإن مجموع هذه الجمل الأربع تعليل لما قبلها من قوله « فمن شهد منكم الشهر » إلى قوله « فعدة من أيام أخر » .

واللام في قوله « ولتكبروا » تسمى شبه الزائدة وهي اللام التي يكثر وقوعها بعد فعل الإرادة وفعل الأمر أى مادة أمر الذين مفعولها أن المصدرية مع فعلها ، فحق ذلك

المفعول أن يتعدى إليه فعل الإرادة وفعل مادة الأمر بنفسه دون حرف الجر ولكن كثر في الكلام تعديته باللام نحو قوله تعالى « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » قال في الكشف : أصله يريدون أن يطفئوا ، ومنه قوله تعالى « وأمرت لأن أكون أول المسلمين » والفعل الذي بعد اللام منصوب بأن ظاهرة أو مقدرية .

والمعنى : يريد الله أن تكملوا العدة وأن تكبروا الله ، وإكمال العدة يحصل بقضاء الأيام التي أفطرها من وجب عليه الصوم ليأتي بعدة أيام شهر رمضان كاملة ، فإن في تلك العدة حكمة تجب المحافظة عليها ، فبالقضاء حصلت حكمة التشريع وبرخصة الإفطار لصاحب العذر حصلت رحمة التخفيف .

وقرأ الجمهور : ولتكمّلوا بسكون الكاف وتخفيف الميم مضارع أكمل وقرأه أبو بكر عن عاصم ويعقوب بفتح الكاف وتشديد الميم مضارع كَمَل .
وقوله « ولتكبروا الله على ما هداكم » عطف على قوله « ولتكمّلوا العدة » ، وهذا يتضمن تعليلا وهو في معنى علة غير متضمنة لحكمة ولكنها متضمنة لمقصد إرادة الله تعالى وهو أن يكبروه .

والتكبير تفعليل مراد به النسبة والتوصيف أي أن تنسبوا الله إلى التكبر والنسبة هنا نسبة بالقول اللساني ، والكبر هنا كبر معنوي لا جسمي فهو العظمة والجلال والتزيه عن النقائص كلها ، أي لتصفوا الله بالعظمة ، وذلك بأن تقولوا : الله أكبر ، فالتفعليل هنا مأخوذ من فَعَّلَ المنحوت من قول يقول ، مثل قولهم : بَسَمَل وَحَمْدٌ وَهَلَلٌ وقد تقدم عند الكلام على البسملة ، أي لتقولوا : الله أكبر ، وهي جملة تدل على أن الله أعظم من كل عظيم في الواقع كالحكام والملوك والسادة والقادة ، ومن كل عظيم في الاعتقاد كالألوه الباطلة ، وإثبات الأعظمية لله في كلمة (الله أكبر) كناية عن وحدانيته بالإلهية ، لأن التفضيل يستلزم نقصان من عداه والناقص غير مستحق للإلهية ، لأن حقيقتها لا تلاق شيئا من النقص ، ولذلك شرع التكبير في الصلاة لإبطال السجود لغير الله ، وشرع التكبير عند نحر البدن في الحج لإبطال ما كانوا يتقربون به إلى أصنامهم ، وكذلك شرع التكبير عند انتهاء الصيام بهذه الآية ، فمن أجل ذلك مضت السنة بأن يكبر المسلمون عند الخروج إلى صلاة العيد ويكبر الإمام في خطبة العيد .

وفي لفظ التكبير عند انتهاء الصيام خصوصية جلية وهي أن الشركين كانوا يتزلفون إلى آلهتهم بالأكل والتلطيف بالدماء ، فكان لقول المسلم : الله أكبر ، إشارة إلى أن الله يعبد بالصوم وأنه متزه عن ضراوة الأصنام .

وقوله « ولعلكم تشكرون » تعليل آخر وهو أعم من مضمون جملة « ولتكبروا الله على ما هداكم » فإن التكبير تعظيم يتضمن شكرا والشكر أعم ، لأنه يكون بالأقوال التي فيها تعظيم لله تعالى ويكون بفعل القرب من الصدقات في أيام الصيام وأيام الفطر ، ومن مظاهر الشكر لبس أحسن الثياب يوم الفطر .

وقد دلت الآية على الأمر بالتكبير ؛ إذ جعلته مما يريد الله ، وهو غير مفصل في لفظ التكبير ، ومجمل في وقت التكبير ؛ وعدده ، وقد بينت السنة القولية والفعلية ذلك على اختلاف بين الفقهاء في الأحوال .

فأما لفظ التكبير فظاهر الآية أنه كل قول فيه لفظ الله أكبر ، والمشهور في السنة أنه يكرر الله أكبر ثلاثا ، وبهذا أخذ مالك وأبو حنيفة والشافعي ، وقال مالك والشافعي : إذا شاء المرء زاد على التكبير تهليلا وتحميدا فهو حسن ولا يترك الله أكبر ، فإذا أراد الزيادة على التكبير كبر مرتين ثم قال : لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد وهو قول ابن عمر وابن عباس ، وقال أحمد : هو واسع ، وقال أبو حنيفة : لا يجزئ غير ثلاث تكبيرات . وأما وقته : فتكبير الفطر يبتدئ من وقت خروج الصلي من بيته إلى محل الصلاة ، وكذلك الإمام ومن خرج معه ، فإذا بلغ محل الصلاة قطع التكبير ، ويسن في أول كل ركعة من ركعتي صلاة العيد افتتاح الأولى بسبع تكبيرات والثانية بست ، هذا هو الأصح مما ثبت في الأخبار وعمل به أهل المدينة من عهد النبي عليه الصلاة والسلام فما بعده وتلقاه جمهور علماء الأمصار ، وفيه خلاف كثير لا فائدة في التطويل بذكره والأمر واسع ، ثم يكبر الإمام في خطبة صلاة العيد بعد الصلاة ويكبر معه المصلون حين تكبيره وينصتون للخطبة فيما سوى التكبير .

وقال ابن عباس وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والشافعي : يكبر الناس من وقت استهلال هلال الفطر إلى انقضاء صلاة العيد ثم ينقطع التكبير ، هذا كله في الفطر فهو مورد الآية التي نحن بصدد تفسيرها .

فأما في الأضحى فيزاد على ما يذكر في الفطر التكبير عقب الصلوات المفروضة من صلاة الظهر من يوم الأضحى إلى صلاة الصبح من اليوم الرابع منه ، ويأتى تفصيله في تفسير قوله تعالى « واذكروا الله في أيام معدودات » .

﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ 186

الجملة معطوفة على الجملة السابقة المتعاطفة أى لتكملوا العدة ، ولتكبروا ، ولعلمكم تشكرون ، ثم التفت إلى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم وحده لأنه في مقام تبليغ فقال : « وإذا سألك عبادى عني » ، أى العباد الذين كان الحديث معهم ، ومقتضى الظاهر أن يقال « ولعلمكم تشكرون » وتدعون فأستجيب لكم إلا أنه عدل عنه ليحصل في خلال ذلك تعظيم شأن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه يسأله المسلمون عن أمر الله تعالى ، والإشارة إلى جواب من عسى أن يكونوا سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن كيفية الدعاء هل يكون جهرا أو سرا ، وليكون نظم الآية مؤذنا بأن الله تعالى بعد أن أمرهم بما يجب له عليهم أكرمهم فقال : وإذا سألوا عن حقهم على فإني قريب منهم أجيب دعوتهم ، وجعل هذا الخبر مرتبا على تقدير سؤلهم إشارة إلى أنهم يهجمون هذا في نفوسهم بعد أن يسمعوا الأمر بالإكمال والتكبير والشكر أن يقولوا : هل لنا جزاء على ذلك ؟ وأنهم قد يحجمون عن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك أدبا مع الله تعالى فلذلك قال تعالى « وإذا سألك » الصريح بأن هذا سيقع في المستقبل .

واستعمال مثل هذا الشرط مع مادة السؤال لقصد الاهتمام بما سيذكر بعده استعمال معروف عند البلغاء قال علقمة :

فَإِنْ تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ فَإِنِّي خَيْرٌ بِأَدْوَاءِ النِّسَاءِ طَيِّبٌ

والعلماء يفتتحون المسائل المهمة في كتبهم بكلمة (فإن قلت) وهو اصطلاح الكشاف . ويؤيد هذا تجريد الجواب من كلمة قل التي ذكرت في مواقع السؤال من القرآن نحو « يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت » ويسألونك عن اليتيم قل إصلاح لهم خير » ، مع ما في هذا النظم العجيب من زيادة إخراج الكلام في صورة الحكم الكلى إذ جاء بحكم عام

في سياق الشرط فقال « سألَكَ عبادي » وقال « أجيب دعوة الداع » ولو قيل وليدعوني فاستجيب لهم لكان حكماً جزئياً خاصاً بهم ، فقد ظهر وجه اتصال الآية بالآيات قبلها ومناسبتها لهن وارتباطها بهن من غير أن يكون هنالك اعتراض جملة .

وقيل إنها جملة معترضة اقترنت بالواو بين أحكام الصيام للدلالة على أن الله تعالى مجازيهم على أعمالهم وأنه خير بأحوالهم ، قيل إنه ذكر الدعاء هنا بعد ذكر الشكر للدلالة على أن الدعاء يجب أن يسبقه الشناء .

والعباد الذين أضيفوا إلى ضمير الجلالة هم المؤمنون لأن الآيات كلها في بيان أحكام الصوم ولوازمه وجزائه وهو من شعار المسلمين ، وكذلك اصطلاح القرآن غالباً في ذكر العباد مضافاً لضمير الجلالة ، وأما قوله تعالى « أنتم أضللتم عبادي هؤلاء » بمعنى المشركين فاقتضاه أنه في مقام تنديمهم على استعبادهم للأصنام .

وإنما قال تعالى « فإنني قريب » ولم يقل : فقل لهم إني قريب - إيجازاً لظهوره من قوله : « وإذا سألك عبادي عني » ، وتنبيهاً على أن السؤال مفروض غير واقع منهم بالفعل ، وفيه لطيفة قرآنية وهي إيهام أن الله تعالى تولى جوابهم عن سؤالهم بنفسه إذ حذف في اللفظ ما يدل على وساطة النبي صلى الله عليه وسلم تنبيهاً على شدة قرب العبد من ربه في مقام الدعاء .

واحتيج للتأكيد بأن ، لأن الخبر غريب وهو أن يكون تعالى قريباً مع كونهم لا يرونه .

وأجيب خبر ثان لأن وهو المقصود من الإخبار الذي قبله تمهيداً له لتسهيل قبوله . وحذفت ياء المتكلم من قوله « دعان » في قراءة نافع وأبي عمرو وحزمة والكسائي ؛ لأن حذفها في الوقف لغة جمهور العرب عدا أهل الحجاز ، ولا تحذف عندهم في الوصل لأن الأصل عدمه ولأن الرسم يبنى على حال الوقف ، وأثبت الياء ابن كثير وهشام ويعقوب في الوصل والوقف ، وقرأ ابن ذكوان وعاصم بحذف الياء في الوصل والوقف وهي لغة هذيل ، وقد تقدم أن الكلمة لو وقعت فاصلة لكان الحذف متفقاً عليه في قوله تعالى « وإياي فارهبون » في هذه السورة . وفي هذه الآية إيماء إلى أن الصائم مرجو الإجابة ، وإلى أن شهر رمضان مرجوة دعواته ، وإلى مشروعية الدعاء عند انتهاء كل يوم من رمضان .

والآية دلت على أن إجابة دعاء الداعي تفضل من الله على عباده غير أن ذلك لا يقتضى التزام إجابة الدعوة من كل أحد وفي كل زمان ، لأن الخبر لا يقتضى العموم ، ولا يقال : إنه وقع في حيز الشرط فيفيد التلازم ، لأن الشرط هنا ربط الجواب بالسؤال وليس ربطاً للدعاء بالإجابة ، لأنه لم يقل : إن دعوتى أجبتهم .

وقوله « فليستجيبوا لى » تفريع على أجيب أى إذا كنت أجيب دعوة الداعي فليجيبوا أوامرى ، واستجاب وأجاب بمعنى واحد .

وأصل أجاب واستجاب أنه الإقبال على المنادى بالقدوم ، أو قولٌ يدل على الاستعداد للحضور نحو (لبيك) ، ثم أطلق مجازاً مشهوراً على تحقيق ما يطلبه الطالب ، لأنه لما كان بتحقيقه يقطع مسأله فكأنه أجاب نداه .

فيجوز أن يكون المراد بالاستجابة امتثال أمر الله فيكون « وليؤمنوا بى » عطفاً مغايراً والمقصود من الأمر الأول الفعل ومن الأمر الثانى الدوام ، ويجوز أن يراد بالاستجابة ما يشمل استجابة دعوة الإيمان ، فذكر وليؤمنوا عطف خاص على عام للاهتمام به .

وقوله « لعلمهم يرشدون » تقدم القول فى مثله والرشد إصابة الحق وفعله كنصر وفريح وضرب ، والأشهر الأول .

﴿ أَجِلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّفَتْ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾

انتقال فى أحكام الصيام إلى بيان أعمال فى بعض أزمنة رمضان قد يظن أنها تنافى عبادة الصيام ، ولأجل هذا الانتقال فصأت الجملة عن الجمل السابقة .

وذكروا لسبب نزول هذه الآية كلاماً مضطرباً غير مبين فروى أبو داود عن معاذ بن جبل كان المسلمون إذا نام أحدهم إذا صلى العشاء وسهر بعدها لم يأكل ولم يباشر أهله بعد ذلك فجاء عمر يريد امرأته فقالت : إني قد نمت فظن أنها تمتل فباشرها ، وروى البخارى عن البراء

ابن عازب أن قيس بن صرمة جاء إلى منزله بعد الغروب يريد طعامه فقالت له امرأته : حتى نسخن لك شيئا فنام فجاءت امرأته فوجدته نائما فقالت : خيبة لك فبقى كذلك فلما انتصف النهار أغمى عليه من الجوع ، وفي كتاب التفسير من صحيح البخارى عن حديث البراء ابن عازب قال : لما نزل صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله وكان رجال يخنون أنفسهم فأنزل الله تعالى « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » الآية ، ووقع لكعب بن مالك مثل ما وقع لعمر ، فنزلت هذه الآية بسبب تلك الأحداث ، فقيل : كان ترك الأكل ومباشرة النساء من بعد النوم أو من بعد صلاة العشاء حكما مشروعا بالسنة ثم نسخ ، وهذا قول جمهور المفسرين ، وأنكر أبو مسلم الأصفهاني أن يكون هذا نسخا لشيء تقرر في شرعنا وقال : هو نسخ لما كان في شريعة النصارى .

وما شرع الصوم إلا إمساكا في النهار دون الليل فلا أحسب أن الآية إنشاء للإباحة ولكنها إخبار عن الإباحة المقررة في أصل توقيت الصيام بالنهار ، والمقصود منها إبطال شيء توهمه بعض المسلمين وهو أن الأكل بين الليل لا يتجاوز وقتين وقت الإفطار ووقت السحور وجعلوا وقت الإفطار هو ما بين المغرب إلى العشاء ، لأنهم كانوا ينامون إثر صلاة العشاء وقيامها فإذا صلوا العشاء لم يأكلوا إلا أكلة السحور وأنهم كانوا في أمر الجماع كشأنهم في أمر الطعام وأنهم لما اعتادوا جعل النوم مبدأ وقت الإمساك الليلى ظنوا أن النوم إن حصل في غير إبانة المعتاد يكون أيضا مانعا من الأكل والجماع إلى وقت السحور وإن وقت السحور لا يباح فيه إلا الأكل دون الجماع ؛ إذ كانوا يتأثنون من الإصباح في رمضان على جنابة ، وقد جاء في صحيح مسلم أن أبا هريرة كان يرى ذلك يعنى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لعل هذا قد سرى إليهم من أهل الكتاب كما يقتضيه ما رواه محمد ابن جرير من طريق السدى ، ولعلمهم التزموا ذلك ولم يسألوا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولعل ذلك لم يتجاوز بعض شهر رمضان من السنة التي شرع لهم فيها صيام رمضان فحدثت هذه الحوادث المختلفة المتقاربة ، وذكر ابن العربي في العارضة عن ابن القاسم عن مالك كان في أول الإسلام من رقد قبل أن يطعم لم يطعم من الليل شيئا فأنزل الله « فالئن يأمروهن » فأكلوا بعد ذلك فقوله تعالى « علم الله » دليل على أن القرآن نزل بهذا الحكم

لزيادة البيان؛ إذ علم الله ما ضيق به بعض المسلمين على أنفسهم وأوحى به إلى رسوله صلى الله عليه وسلم . وهذا يشير إلى أن المسلمين لم يُفشوا ذلك ولا أخبروا به رسول الله ولذلك لا نجد في روايات البخاري والنسائي أن الناس ذكروا ذلك لرسول الله إلا في حديث قيس بن صرمة عند أبي داود ولعله من زيادات الراوي .

فأما أن يكون ذلك قد شرع ثم نسخ فلا أحسبه ، إذ ليس من شأن الدين الذي شرع الصوم أول مرة يوماً في السنة ثم درّجه فشرع الصوم شهراً على التخيير بينه وبين الإطعام تخفيفاً على المسلمين أن يفرضه بعد ذلك ليلاً ونهاراً فلا يبيح الفطر إلا ساعات قليلة من الليل . وكيلةُ الصيام الليلة التي يعقبها صيام اليوم الموالي لها جرياً على استعمال العرب في إضافة الليلة لليوم الموالي لها إلا ليلة عرفة فإن المراد بها الليلة التي بعد يوم عرفة .

والرّفث في الأساس واللسان أن حقيقته الكلام مع النساء في شؤون الالتذاذ بهن ثم أطلق على الجماع كناية ، وقيل هو حقيقة فيهما وهو الظاهر ، وتعديته بإلى ليتعين المعنى المقصود وهو الإفضاء ، وقول « هن لباس لكم » جملة مستأنفة كالعلة لما قبلها أي أحل لعسر الاحتراز عن ذلك .

ذلك أن الصوم لو فرض على الناس في الليل وهو وقت الاضطجاع لكان الإمساك عن قربان النساء في ذلك الوقت عننا ومشقة شديدة ليست موجودة في الإمساك عن قربانهن في النهار؛ لإمكان الاستعانة عليه في النهار بالبعد عن المرأة ، فقوله تعالى « هن لباس لكم » استعارة بجامع شدة الاتصال حينئذ وهي استعارة أحيائها القرآن ، لأن العرب كانت تعتبرها في قولهم : لا بَسَ الشيءُ الشيءَ ، إذا اتصل به لكنهم صيروها في خصوص زنة المفاعلة حقيقة عُرِفَتْ فجاء القرآن فأحيائها وصيرها استعارة أصلية جديدة بعد أن كانت تبعية منسية وقريبٌ منها قول امرئ القيس :

* فسُلِّي ثيابي من ثيابكِ تَنَسَّلِ *

و « تَخْتَانُونَ » قال الراغب : الاختيان ، مراودة الخيانة بمعنى أنه افتعال من الخون وأصله تَخْتَوْنُونُ فصارت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ، وخيانة الأنفس تمثيل لتكليفها ما لم تكلف به كأن ذلك تغريزٌ بها ؛ إذ يوهما أن المشقة مشروعة عليها وهي ليست بمشروعة ، وهو تمثيل لمغالطتها في الترخص بفعل ما ترونه محرماً عليكم فتَقْدِمُونَ تارة

وتحجمون أخرى كمن يحاول خيانة فيكون كالتثليل في قوله تعالى « يُخَادِعُونَ اللَّهَ » .
والمعنى هنا أنكم تلجئون للخيانة أو تنسبونها لها ، وقيل : الاختيان أشد من الخيانة
كالاكتساب والكسب كما في الكشف قلت : وهو استعمال كما قال تعالى « ولا تجادل عن
الذين يختانون أنفسهم » .

وقوله تعالى « فَالَّذِينَ بَشَرُوا هُنَّ » الأمر للإباحة ، وليس معنى قوله « فَالَّذِينَ » إشارة
إلى تشريع المباشرة حينئذ بل معناه : « فَالَّذِينَ » اتضح الحكم فباشروهن ولا تختانون أنفسكم
والابتغاء الطلب ، وما كتبه الله : ما أباحه من مباشرة النساء في غير وقت الصيام أو اطلبوا
ما قدر الله لكم من الولد تحريضا للناس على مباشرة النساء عسى أن يتكون النسل من ذلك
وذلك لتكثير الأمة وبقاء النوع في الأرض .

﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ
مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي
الْمَسْجِدِ ﴾

عطف على « بَشَرُوا هُنَّ » ، والخيط سلك الكتان أو الصوف أو غيرها يلفق به بين
التياب بشده بارة أو مخيط ، يقال خاط الثوب وخيطه . وفي خبر قبور بني أمية أنهم وجدوا
معاوية رضي الله عنه في قبره كالخيط ، والخيط هنا يراد به الشعاع الممتد في الظلام والسواد
الممتد بجانبه قال أبو ذؤاد من شعراء الجاهلية .

فَلَمَّا أَضَاءَتْ لَنَا سَدَقَةٌ^(١) وَلَاحَ مِنَ الصُّبْحِ خَيْطٌ أَنَارَا

وقوله « من الفجر » من ابتدائه أي الشعاع الناشئ عن الفجر وقيل بيانية وقيل تبعية
وكذلك قول أبي ذؤاد « من الصبح » لأن الخيط شائع في السلك الذي يخاط به فهو قرينة
إحدى المعنيين للمشارك ، وجعله في الكشف تشبيهاً بليغاً ، فلعله لم يثبت عنده اشتهاً لإطلاقه
على هذا المعنى في غير بعض الكلام ، كآلية البيت أبي ذؤاد ، وعندى أن القرآن ما أطلقه
إلا لكونه كالنص في المعنى المراد في اللغة الفصحى دون إرادة التشبيه لأنه ليس بتشبيه واضح .

(١) السدقة الضوء بلغة قيس والظلمة بلغة تميم فهي من الأضداد في العربية .

وقد جرىء في الغاية بحتى وبالتبيين للدلالة على أن الإمساك يكون عند اتضاح الفجر للناظر وهو الفجر الصادق ، ثم قوله تعالى « حتى يتبين » تحديد لنهاية وقت الإفطار بصريح المنطوق؛ وقد علم منه لا محالة أنه ابتداء زمن الصوم، إذ ليس في زمان رمضان إلا صوم وفطر وانتهاء أحدهما مبدأ الآخر فكان قوله « أتموا الصيام إلى الليل » بيانا لنهاية وقت الصيام ولذلك قال تعالى « ثم أتموا » ولم يقل ثم صوموا لأنهم صائمون من قبل .

وإلى الليل غاية اختيار لها (إلى) للدلالة على تعجيل الفطر عند غروب الشمس لأن إلى لا تمتد معها الغاية بخلاف حتى، فالمراد هنا مقارنة إتمام الصيام بالليل .

واعلم أن ثم في عطف الجمل للتراخي الرتبى وهو اهتمام بتعيين وقت الإفطار؛ لأن ذلك كاللبشارة لهم، ولا التفات إلى ما ذهب إليه أبو جعفر الخباز السمرقندى من قدماء الحنفية من الاستدلال بثم في هاته الآية على صحة تأخير النية عن الفجر احتجاجا لمذهب أبى حنيفة من جواز تأخير النية إلى الضحوة الكبرى .

بناء على أن ثم للتراخي وأن إتمام الصيام يستلزم ابتداءه فكأنه قال ثم بعد تبين الخيطين من الفجر صوموا أو أتموا الصيام إلى الليل فينتج معنى صوموا بعد تراخ عن وقت الفجر وهو على ما فيه من التكلف والمصير إلى دلالة الإشارة الخفيفة غفلة عن معنى التراخي في عطف (ثم) للجمل .

هذا ، وقد رويت قصة في فهم بعض الصحابة لهذه الآية وفي تزولها مفرقة ، فروى البخارى ومسلم عن عدى بن حاتم قال « لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود عرفت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لى الأبيض من الأسود ففدوت على رسول الله فذكرت له ذلك فقال رسول الله : إن وسادك لعريض ، وفي رواية : إنك لعريض القفا ، إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار . ورويا عن سهل بن سعد قال نزلت « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود » ولم ينزل « من الفجر » فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود ولم يزل يأكل حتى يتبين له رؤيتهما فأنزل الله بعد « من الفجر » ، فيظهر من حديث سهل بن سعد أن مثل ما عمله عدى ابن حاتم قد كان عمله غيره من قبله بمدة طويلة ، فإن عديا أسلم سنة تسع أو سنة عشر ، وصيام رمضان فرض

سنة اثنتين ولا يُعقل أن يبقى المسلمون سبع أو ثمانين سنة في مثل هذا الخطأ ، فحفل حديث سهل بن سعد على أن يكون ما فيه وقع في أول مدة شرع السيام ، ومحمل حديث عدى بن حاتم أن عديا وقع في مثل الخطأ الذي وقع فيه من تقدموه ، فإن الذي عند مسلم عن عبد الله بن إدريس عن حصين عن الشعبي عن عدى أنه قال لما نزلت « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » إلخ فهو قد ذكر الآية مستكملة ، فيتمين أن يكون محمل حديث سهل بن سعد على أن ذلك قد عمله بعض الناس في الصوم المفروض قبل فرض رمضان أي صوم عاشوراء أو صوم النذر وفي صوم التطوع ، فلما نزلت آية فرض رمضان وفيها « من الفجر » علموا أن ما كانوا يعملونه خطأ ، ثم حدث مثل ذلك لعدى بن حاتم .

وحديث سهل ، لا شبهة في صحة سنده إلا أنه يحتمل أن يكون قوله فيه ولم ينزل « من الفجر » - وقوله - فأنزل الله بعد ذلك « من الفجر » مرويا بالمعنى فجاء راويه بعبارة قلقة غير واضحة ، لأنه لم يقع في الصحيحين إلا من رواية سعيد بن أبي مریم عن أبي غسان عن أبي حازم عن سهل بن سعد فقال الراوى : « فأنزل بعد - أو بعد ذلك - من الفجر » وكان الأوضح أن يقول فأنزل الله بعد « وكلوا واشربوا - إلى قوله - من الفجر » .

وأياً ما كان فليس في هذا شيء من تأخير البيان ، لأن معنى الخيط في الآية ظاهر للعرب ، فالتعبير به من قبيل الظاهر لا من قبيل الجمل ، وعدم فهم بعضهم المراد منه لا يقدح في ظهور الظاهر ، فالذين اشتبه عليهم معنى الخيط الأبيض والخيط الأسود ، فهموا أشهر معاني الخيط وظنوا أن قوله « من الفجر » متعلق بفعل « يتبين » على أن تكون (من) تعليلية أي يكون تبيينه بسبب ضوء الفجر ، فصنعوا ما صنعوا ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لعدى بن حاتم « إنَّ وسادك لعريض - أو إنك لعريض القفا » كناية عن قلة الفطنة وهي كناية موجهة من جوامع كله عليه السلام .

وقوله تعالى « ولا تبشروهن وأنتم عاكفون » عطف على قوله بأشروهن لقصد أن يكون المتكف صالحاً . وأجمعوا على أنه لا يكون إلا في المسجد لهاته الآية ، واختلفوا في صفة المسجد فقيل لا بد من المسجد الجامع وقيل مطلق مسجد وهو التحقيق وهو مذهب

مالك وأبي حنيفة والشافعي رحمهم الله ، وأحكامه في كتب الفقه وليست من غرض هذا المفسر

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ ءَايَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ 187

تذيل بالتحذير من مخالفة ما شرع إليه من أحكام الصيام .
فالإشارة إلى ما تقدم ، والإخبار عنها بالحدود عين أن المشار إليه هو التحديدات المشتعل عليها الكلام السابق وهي قوله : « حتى يتبين لكم الخيط - وقوله : إلى الليل - وأنتم عاكفون » من كل مافيه تحديد يفضى تجاوزه إلى معصية ، فلا يخطر بالبال دخول أحكام الإباحة في الإشارة مثل « أحل لكم » ومثل « فالئن بشروهن » .

والحدود الحواجز ونهايات الأشياء التي إذا تجاوزها المرء دخل في شيء آخر ، وشبهت الأحكام بالحدود لأن تجاوزها يخرج من حل إلى منع وفي الحديث وحدٌ حدودا فلا تعتدوها . وستأتي زيادة بيان له في قوله تعالى « تلك حدود الله فلا تعتدوها » .

وقوله « فلا تقربوها » نهى عن مقاربتها الواقعة في الخروج منها على طريق الكناية لأن القرب من الحد يستلزم قصد الخروج غالبا كما قال تعالى « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » ، ولهذا قال تعالى في آيات أخرى « تلك حدود الله فلا تعتدوها » . كما سيأتي هنالك وفي معنى الآية حديث « من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه » .

والقول في « كذلك يبين الله ءاياته للناس » تقدم نظيره في قوله « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » أي كما بين الله أحكام الصيام يبين آياته للناس أي جميع آياته لجميع الناس ، والمقصد أن هذا شأن الله في إيضاح أحكامه لئلا يلتبس شيء منها على الناس ، وقوله : « لعلمهم يتقون » ، أي إرادة لا تقائهم الوقوع في المخالفة ، لأنه لو لم يبين لهم الأحكام لما اهتموا لطريق الامتثال ، أو لعلمهم يلتبسون بغاية الامتثال والإتيان بالمأمورات على وجهها فتحصل لهم صفة التقوى الشرعية ، إذ لو لم يبين الله لهم لأتوا بعبادات غير مستكملة لما أراد الله منها ؛ وهم وإن كانوا معذورين عند عدم البيان وغير مؤاخذين بإثم التقصير

إلا أنهم لا يبلغون صفة التقوى أى كمال مصادفة مراد الله تعالى ، فلعل يتقون على هذا منزل منزلة اللازم لا يقدر له مفعول مثل هل يستوى الذين يعلمون ، وهو على الوجه الأول محذوف المفعول للقرينة .

﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ 188

عطف جملة على جملة ، والمناسبة أن قوله « تلك حدود الله فلا تقربوها » تحذير من الجُرأة على مخالفة حكم الصيام بالإفطار غير المأذون فيه وهو ضرب من الأكل الحرام فمطف عليه أكل آخر محرم وهو أكل المال بالباطل ، والمشاكلة زادت المناسبة قوة ، وهذا من جملة عداد الأحكام المشروعة لإصلاح ما اختل من أحوالهم في الجاهلية ، ولذلك عطف على نظائره وهو مع ذلك أصل تشريع عظيم للأموال في الإسلام .

كان أكل المال بالباطل شئنة معروفة لأهل الجاهلية بل كان أكثر أحوالهم المالية فإن اكتسابهم كان من الإغارة ومن الميسر ، ومن غصب القوى مال الضيف ، ومن أكل الأولياء أموال الأيتام واليتامى ، ومن الفرر والمقامرة ، ومن المراهبة ونحو ذلك . وكل ذلك من الباطل الذى ليس عن طيب نفس ، والأكل حقيقته إدخال الطعام إلى المعدة من الفم وهو هنا استعارة للأخذ بقصد الانتفاع دون إرجاع ؛ لأن ذلك الأخذ يشبه الأكل من جميع جهاته ، ولذلك لا يطلق على إحراق مال الغير اسم الأكل ولا يطلق على القرض والوديعة اسم الأكل ، وليس الأكل هنا استعارة تمثيلية ؛ إذ لا مناسبة بين هيئة أخذ مال غيره لنفسه بقصد عدم إرجاعه وهيئة الأكل كما لا يخفى .

والأموال جمع مال ونُعرِّفه بأنه « ما بقدره يكون قدر إقامة نظام معاش أفراد الناس في تناول الضروريات والحاجات والتحسينيات بحسب مبلغ حضارتهم حاصلًا بكدح » ، فلا يعد الهواء مالا ، ولا ماء المطر والأودية والبحار مالا ، ولا التراب مالا ، ولا كهوف الجبال وظلال الأشجار مالا ، ويعد الماء المحتقر بالآبار مالا ، وتراب المقاطع مالا ، والحشيش والخطب مالا ، وما ينحته المرء لنفسه في جبل مالا .

والمال ثلاثة أنواع : النوع الأول ما تحصل تلك الإقامة بذاته دون توقف على شيء وهو الأطعمة كالحبوب ، والثمار ، والحيوان لأكله وللاستفاد بصوفه وشعره ولبنه وجلوده ولركوبه قال تعالى « وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثثا ومتما إلى حين » وقال « لتركبوا منها ومنها تأكلون » وقد سمى العرب الإبل مالا قال زهير :

* صَحِيحَاتِ مَالٍ طَالِمَاتٍ بِمَحْرَمِ *

وقال عمر « لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حُميت عليهم من بلادهم شبرا » ، وهذا النوع هو أعلى أنواع الأموال وأثبتها ، لأن النفعة حاصله به من غير توقف على أحوال المتعاملين ولا على اصطلاحات المنظمين ، فصاحبه ينتفع به زمن السلم وزمن الحرب وفي وقت الثقة ووقت الخوف وعند رضا الناس عليه وعدمه وعند احتياج الناس وعدمه ، وفي الحديث (يقول ابن آدم مَالِي مَالِي وَإِنَّمَا مَالِكُ مَا أَكَلْتُ فَأَمْرِيْتُ أَوْ أُعْطِيتُ فَأَغْنَيْتُ) فالخسر هنا للسكال في الاعتبار من حيث النفع المادي والنفع المرضي .

النوع الثاني : ما تحصل تلك الإقامة به وبما يكمله مما يتوقف نفعه عليه كالأرض للزراعة وللبناء عليها ، والنار للطبخ والإذابة ، والماء لسقي الأشجار ، وآلات الصناعات لصنع الأشياء من الحطب والصوف ونحو ذلك ، وهذا النوع دون النوع الثاني لتوقفه على أشياء ربما كانت في أيدي الناس فضنت بها وربما حالت دون نوالها موانع من حرب أو خوف أو وعورة طريق .

النوع الثالث : ما تحصل الإقامة بعوضه مما اصطلاح البشر على جعله عوضا لما يراد تحصيله من الأشياء ، وهذا هو المعبر عنه بالنقد أو بالعملة ، وأكثر اصطلاح البشر في هذا النوع على معدني الذهب والفضة وما اصطلاح عليه بعض البشر من التعامل بالنحاس والودع والخرزات وما اصطلاح عليه المتأخرون من التعامل بالحديد الأبيض وبالأوراق المالية وهي أوراق المصارف المالية المعروفة وهي حجج التزام من المصرف بدفع مقدار ما بالورقة الصادرة منه ، وهذا لا يتم اعتباره إلا في أزمنة السلم والأمن وهو مع ذلك متقارب الأفراد ، والأوراق التي تروجها الحكومات بمقادير مالية يتعامل بها رعايا تلك الحكومات .

وقولي في التعريف : حاصله بكده ، أردت به أن شأنه أن يكون حاصله بسمى فيه كلفة

ولذلك عبرت عنه بالكدح وذلك للإشارة إلى أن المال يشترط فيه أن يكون مكتسباً
والاكتساب له ثلاثة طرق .

الطريق الأول : طريق التناول من الأرض قال تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى
الأرض جميعاً » وقال « هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من
رزقه » وهذا كالخشب والحشيش والصيد البرى والبحرى وثمر شجر البادية والعسل ،
وهذا قد يكون بلا مزاحمة وقد يكون بمزاحمة فيكون تحصيله بالسبق كسكنى الجبال
والتقاط الكمأة .

الطريق الثانى : الاستنتاج وذلك بالولادة والزرع والغرس والحلب ، وبالصنعة كصنع
الحديد والأواني واللباس والسلاح .

الطريق الثالث : التناول من يد الغير فيما لا حاجة له به إما بتعامل بأن يعطى المراء
ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه غيره ويأخذ من الغير ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه
هو ، أو بإعطاء ما جعله الناس علامة على أن ماله كجدير بأن يأخذ به ما قدر بمقداره
كدينار ودرهم فى شيء مقوم بهما ، وإما بقوة وغلبة كالقتال على الأراضى وعلى المياه .

والباطل اسم فاعل من بطل إذا ذهب ضياعا وخسرا أى بدون وجه ، ولا شك أن
الوجه هو ما يرضى صاحب المال أعنى العوض فى البيوعات وحب المحمدة فى التبرعات .

والضمائر فى مثل « ولا تأكلوا أموالكم » إلى آخر الآية عامة لجميع المسلمين ، وفعل « ولا تأكلوا »
وقع فى حيز النهى فهو عام ، فأفاد ذلك نهيا لجميع المسلمين عن كل أكل وفى جميع
الأموال ، فلنا هنا جمان جمع الآكلين وجمع الأموال المأكولة ، وإذا تقابل جمان فى كلام
العرب احتمل أن يكون من مقابلة كل فرد من أفراد الجمع بكل فرد من أفراد الجمع الآخر
على التوزيع نحو ركب القوم دوابهم وقوله تعالى « وخذوا حذركم - قوا أنفسكم » ، واحتمل
أن يكون كذلك لكن على معنى أن كل فرد يقابل بفرد غيره لا بفرد نفسه نحو قوله
« ولا تلهوا أنفسكم - و قوله - فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم » ، واحتمل أن
يكون من مقابلة كل فرد بجميع الأفراد نحو قوله « وقهم السيئات » ، والتمويل فى ذلك
على القرائن .

وقد علم أن هذين الجمعين هنا من النوع الثانى أى لا يأكل بعضهم مال بعض آخر

بالباطل ؛ بقرينة قوله : . بينكم ؛ لأن بين تقتضى توسطاً خلال طرفين ، فملم أن الطرفين آكل ومأ كول منه والمال بينهما ، فلزم أن يكون الآكل غير المأ كول وإلا لما كانت فائدة لقوله : بينكم .

ومعنى أكلها بالباطل أكلها بدون وجه ، وهذا الأكل مراتب :
المرتبة الأولى : ما علمه جميع السامعين مما هو صريح في كونه باطلاً كالغصب والسرقة والحيلة .

المرتبة الثانية : ما أحققه الشرع بالباطل فبين أنه من الباطل وقد كان خفياً عنهم وهذا مثل الربا ؛ فإنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، ومثل رشوة الحكام ، ومثل بيع الثمرة قبل بدو صلاحها ؛ ففي الحديث : أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَةَ بِمِ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ ، وَالْأَحَادِيثَ فِي ذَلِكَ كَثِيرَةٌ قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ : هِيَ خَمْسُونَ حَدِيثًا .

المرتبة الثالثة : ما استنبطه العلماء من ذلك ، فما يتحقق فيه وصف الباطل بالنظر وهذا مجال للاجتهاد في تحقيق معنى الباطل ، والعلماء فيه بين موسع ومضيق مثل ابن القاسم وأشهب من المالكية وتفصيله في الفقه .

وقد قيل : إن هذه الآية نزلت في قضية عبدان الحضرمي وامريء القيس الكندي اختصما لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أرض فنزلت هذه الآية والقصة مذكورة في صحيح مسلم ولم يذكر فيها أن هذه الآية نزلت فيهما وإنما ذكر ذلك ابن أبي حاتم .
وقوله تعالى « وَتَدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ » عطف على « تَأْكُلُوا أَيْ لَا تَدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لَتَتَوَسَّلُوا بِذَلِكَ إِلَى أَكْلِ الْمَالِ بِالْبَاطِلِ .

وخص هذه الصورة بالنهي بعد ذكر ما يشملها وهو أكل الأموال بالباطل ؛ لأن هذه شديدة الشناعة جامعة لمحرّمات كثيرة ، وللدلالة على أن معطى الرشوة آثم مع أنه لم يأكل مالا بل آكل غيره ، وجوز أن تكون الواو للمعية وتدلوا منصوبا بأن مضمرة بعدها في جواب النهي فيكون النهي عن مجموع الأمرين أي لا تأكلوها بينكم مُدْلِينَ بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لَتَأْكُلُوا وهو يفضى إلى أن النهي عنه في هذه الآية هو الرشوة خاصة فيكون المراد الاعتناء بالنهي عن هذا النوع من أكل الأموال بالباطل .

والإدلاء في الأصل إرسال الدلو في البئر وهو هنا مجاز في التوسل والدفع .

فالمعنى على الاحتمال الأول ، لا تدفعوا أموالكم للحكام لتأكلوا بها فريقا من أموال الناس بالإثم ؛ فالإدلاء بها هو دفعها لإرشاء الحكام ليقضوا للدافع بمال غيره فهي تحريم للرشوة ، وللقضاء بغير الحق ، ولأن كل المقضى له مالا بالباطل بسبب القضاء بالباطل .

والمعنى على الاحتمال الثانى لا تأكلوا أموالكم بالباطل فى حال انتشاب الخصومات بالأموال لدى الحكام لتتوسلوا بقضاء الحكام ، إلى أكل الأموال بالباطل حين لا تستطيعون أكلها بالغلب ، وكأن الذى دعاهم إلى فرض هذا الاحتمال هو مراعاة القصة التى ذكرت فى سبب النزول ، ولا يخفى أن التقيد بتلك القصة لا وجه له فى تفسير الآية ، لأنه لو صح سندها لكان حمل الآية على تحريم الرشوة لأجل أكل المال دليلا على تحريم أكل المال بدون رشوة بدلالة تنقيح المناط .

وعلى ما اخترناه فالآية دلت على تحريم أكل الأموال بالباطل ، وعلى تحريم إرشاء الحكام لأكل الأموال بالباطل ، وعلى أن قضاء القاضى لا يغير صفة أكل المال بالباطل ، وعلى تحريم الجور فى الحكم بالباطل ولو بدون إرشاء ، لأن تحريم الرشوة إنما كان لما فيه من تغيير الحق ، ولا جرم أن هاته الأشياء من أهم ما تصدى الإسلام لتأسيسه تغييرا لما كانوا عليه فى الجاهلية فإنهم كانوا يستحلون أموال الذين لم يستطيعوا منع أموالهم من الأكل فكانوا يأكلون أموال الضعفاء قال صَنَّاانَ الْيَشْكُرَى :

لَوْ كَانَ حَوْضَ حِمَارٍ مَا شَرِبْتُ بِهِ إِلَّا يَأْذَنُ حِمَارٍ آخِرَ الْأَبَدِ
لَكِنَّهُ حَوْضُ مَنْ أَوْدَى بِإِخْوَتِهِ رِيبُ الْمُنُونِ فَأَمْسَى بَيْضَةَ الْبَلَدِ

وأما إرشاء الحكام فقد كان أهل الجاهلية يبذلون الرشا للحكام ، ولما تنافر عامر بن الطفيل وعَلَقْمَةُ بن علاثة إلى هرم بن قطبة الفزارى بذل كل واحد منهما مائة من الإبل إن حكم له بالتفضيل على الآخر فلم يقض لواحد منهما بل قضى بينهما بأنهما كركبتى البعير الْأَدْرَمَ فَحَلَّ تَسْتَوِيَانِ فى الوقوع على الأرض فقال الأعشى فى ذلك من أبيات .

حَكَّمْتُمُوهُ فَقَضَى بَيْنَكُمْ أَزْهَرُ مِثْلُ الْقَمَرِ الْبَاهِرِ
لَا يَقْبَلُ الرِّشْوَةَ فى حُكْمِهِ وَلَا يُبَالِي غَبْنِ الْخَاسِرِ

ويقال إن أول من ارتشى من حكام الجاهلية هو ضمرة بن ضمرة النهشلى بمائة من الإبل دفعها إليه عباد بن أنف السكلب فى منافرة بينه وبين معبد بن فضلة الفقعسى لينفره

عليه ففعل ، ويقال إن أول من ارتشى في الإسلام يرفاً غلامٌ عمر بن الخطاب رشاه الغيرة ابن شعبة ليقدمه في الإذن بالدخول إلى عمر ؛ لأن يرفاً لما كان هو الواسطة في الإذن للناس وكان الحق في التقديم في الإذن للأسبق ، إذ لم يكن مضطراً غيره إلى التقديم كان تقديم غير الأسبق اعتداء على حق الأسبق فكان جوراً وكان بذل المال لأجل تحصيله إرشاء ولا أحسب هذا إلا من أكاذيب أصحاب الأهواء للغض من عدالة بعض الصحابة فإن صح ولا إخاله : فالغيرة لم يرف في ذلك بأساً ؛ لأن الضرر اللاحق بالغير غير معتد به ، أو لعله رآه إحساناً ولم يقصد التقديم ففعله يرفاً إكراماً له لأجل نواله ، أما يرفاً فلعلمه لم يهتد إلى دقيق هذا الحكم .

فالرشوة حرمها الله تعالى بنص هاته الآية ؛ لأنها إن كانت للقضاء بالجور فهي لأكل مال بالباطل وليست هي أكل مال بالباطل فلذلك عطف على النهي الأول ؛ لأن الحاكم موكلٌ المال لا آكل ، وإن كانت للقضاء بالحق فهي أكل مال بالباطل ؛ لأن القضاء بالحق واجب ، ومثلها كل مال يأخذه الحاكم على القضاء من الخصوم إلا إذا لم يجعل له شيء من بيت المال ولم يكن له مال فقد أباحوا له أخذ شيء معين على القضاء سواء فيه كلا الخصمين .

ودلالة هذه الآية على أن قضاء القاضي لا يؤثر في تغيير حرمة أكل المال من قوله « وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم » فجعل المال الذي يأكله أحد بواسطة الحكم إنما هو صريح في أن القضاء لا يحل حراماً ولا ينفذ إلا ظاهراً ، وهذا مما لا شبهة فيه لولا خلاف وقع في المسألة ، فإن أباحنيفة خالف جمهور الفقهاء فقال بأن قضاء القاضي يحل الحرام وينفذ باطناً وظاهراً إذا كان يحل أو حرمة وأدعاه المحكوم له بسبب معين أي كان القضاء بمقد أو فسخ وكان مستنداً لشهادة شهود وكان المقتضى به مما يصح أن يبتدأ ، هذا الذي حكاه عنه غالب فقهاء مذهبه وبعضهم يخصه بالنكاح واحتج على ذلك بما روى أن رجلاً خطب امرأة هودونها فأبته إجابته فادعى عليها ، عند علي أنه تزوجها وأقام شاهدين زورا فقضى عليٌّ بشهادتهما فقالت المرأة لما قضى عليها ، إن كان ولا بد فزوجني منه فقال لها عليٌّ شاهدك زوجاك ، وهذا الدليل بعد تسليم صحة سنده لا يزيد على كونه مذهب صحابي وهو لا يعارض الأحوال الشرعية ولا الأحاديث المروية نحو حديث « فمن قضيت له بحق أخيه

فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار» ، على أن تأويله ظاهر وهو أن عليا اتهمها بأنها تريد بإحداث العقد بعد الحكم بإظهار الوهن في الحكم والإعلان بتكذيب المحكوم له ولعلها إذا طلب منها العقد أن تمتنع فيصبح الحكم معلقا .

والظاهر أن مراد أبي حنيفة أن القضاء فيما يقع صحيحا وفاسدا شرعا من كل ما ليس فيه حق العبد أن قضاء القاضي بصحته يتنزل منزلة استكمال شروطه توسعة على الناس فلا يخفى ضعف هذا ولذلك لم يتابعه عليه أحد من أصحابه .

وقوله « وأنتم تعلمون » حال مؤكدة لأن المدلى بالأموال للحكام لياكل أموال الناس عالم لا محالة بصنعه ، فالمراد من هذه الحال تشنيع الأمر وتفضيحه إعلانا بأن أكل المال بهذه الكيفية هو من الذين أكلوا أموال الناس عن علم وعمد فجرمه أشد .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ﴾

اعتراض بين شرائع الأحكام الراجعة إلى إصلاح النظام ، دعا إليه ما حدث من السؤال ، فقد روى الواحدى أنها نزلت بسبب أن أحد اليهود سأل أنصاريا عن الأهلة وأحوالها في الدقة إلى أن تصير بدرا ثم تتناقص حتى تختفى فسأل الأنصارى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية ، ويظهر أن نزولها متأخر عن نزول آيات فرض الصيام بوضع سنين ؛ لأن آية « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » متصلة بها . وسيأتى أن تلك الآية نزلت في عام الحديبية أو عام عمرة القضية .

فمناسبة وضعها في هذا الموضع هي توقيت الصيام بحلول شهر رمضان ، فكان من المناسبة ذكر المواقيت لإقامة نظام الجامعة الإسلامية على أكمل وجه . ومن كمال النظام ضبط الأوقات ، ويظهر أن هذه الآية أيضا نزلت بعد أن شرع الحج أى بعد فتح مكة ، لقوله تعالى « قل هي مواقيت للناس والحج » .

وابتدئت الآية بـ « يسألونك » لأن هنالك سؤالا واقعا عن أمر الأهلة . وجميع الآيات التي افتتحت بـ « يسألونك » هي متضمنة لأحكام وقع السؤال عنها فيكون موقعها في القرآن مع آيات تناسبها نزلت في وقتها أو قرنت بها . وروى أن الذى سأل عن ذلك معاذ بن جبل

وثعلبة بن غنمة الأنصاري فقالا : ما بال الهلال يبدو دقيقا ثم يزيد حتى يمتلىء ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ ، قال العراقي لم أقف لهذا السبب على إسناد .

وجمع الضمير في قوله « يسألونك » مع أن المروي أن الذي سأله رجلان - نظرا لأن المسئول عنه يهيم جميع السامعين أثناء تشريع الأحكام ؛ ولأن من تمام ضبط النظام أن يكون المسئول عنه قد شاع بين الناس واستشرف كثير منهم لمعرفة سواء في ذلك من سأل بالقول ومن سأل في نفسه ، وذكر فوائد خلق الأهل في هذا المقام للإيماء إلى أن الله جعل للحج وقتا من الأشهر لا يقبل التبديل وذلك تمهيدا لإبطال ما كان في الجاهلية من النسيء في أشهر الحج في بعض السنين .

والسؤال : طلب أحد من آخر بذل شيء أو إخبارا بخبر ، فإذا كان طلب بذل عدى فعل السؤال بنفسه وإذا كان طلب إخبار عدى الفعل بحرف « عن » أو ما ينوب منابه وقد تكررت في هذه السورة آيات مفتوحة بـ « يسألونك » وهي سبع آيات غير بعيد بعضها من بعض ، جاء بعضها غير معطوف بحرف العطف وهي أربع وبعضها معطوفا به وهي الثلاث الأواخر منها ، وأما غير المفتوحة بحرف العطف فلا حاجة إلى تبين تجردها عن العاطف ؛ لأنها في استئناف أحكام لا مقارنة بينها وبين مضمون الجمل التي قبلها فكانت جديرة بالفصل دون عطف ، ولا يتطلب لها سوى المناسبة لمواقعها .

وأما الجمل الثلاث الأواخر المفتوحة بالعاطف فكل واحدة منها مشتملة على أحكام لها مزيد اتصال بمضمون ما قبلها فكان السؤال المحكي فيها مما شأنه أن ينشأ عن التي قبلها فكانت حقيقة بالوصل بحرف العطف كما سيتضح في مواقعها . والسؤال عن الأهل لا يتعلق بذواتها إذ الذوات لا يسأل إلا عن أحوالها ، فيعلم هنا تقدير وحذف أى عن أحوال الأهل ، فعلى تقدير كون السؤال واقعا غير مفروض فهو يحتمل السؤال عن الحكمة ويحتمل السؤال عن السبب ، فإن كان عن الحكمة فالجواب بقوله « قل هي موقيت للناس » جار على وفق السؤال ، وإلى هذا ذهب صاحب الكشف ، ولعل المقصود من السؤال حينئذ استنبات كون المراد الشرعي منها موافقا لما اصطلاحوا عليه ؛ لأن كونها موقيت ليس مما يخفى حتى يسأل عنه ، فإنه متعارف لهم ، فيتمين كون المراد من سؤلهم إن كان واقعا هو تحقق الموافقة للمقصد الشرعي . وإن كان السؤال عن السبب فالجواب بقوله « قل هي موقيت »

غير مطابق للسؤال ، فيكون إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر بصرف السائل إلى غير ما يتطلب ، تنبيهاً على أن ما صرف إليه هو المهم له ، لأنهم في مبدأ تشريع جديد والمستول هو الرسول عليه الصلاة والسلام وكان المهم لهم أن يسألوه عما ينفعهم في صلاح دنياهم وأخراهم ، وهو معرفة كون الأهلة ترتبت عليها آجال المعاملات والعبادات كالحج والصيام والعدة ، ولذلك صرفهم عن بيان مسؤولهم إلى بيان فائدة أخرى ، لا سيما والرسول لم يحىء مبيناً لعل اختلاف أحوال الأجرام السماوية ، والسائلون ليس لهم من أصول معرفة الهيئة ما يهيئهم إلى فهم ما أرادوا علمه بمجرد البيان اللفظي بل ذلك يستدعى تعليمهم مقدمات لذلك العلم ، على أنه لو تعرض صاحب الشريعة لبيانه لبين أشياء من حقائق العلم لم تكن معروفة عندهم ولا تقبلها عقولهم يومئذ ، وكان ذلك ذريعة إلى طعن المشركين والمنافقين بتكذيبه ، فإنهم قد أسرعوا إلى التكذيب فيما لم يطلعوا على ظواهره كقولهم : « هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد افترى على الله كذباً أم به جنة » وقولهم ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق » وعليه فيكون هذا الجواب بقوله « هي موافقة للناس والحج » تخريجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر كقول الشاعر أنشده في المفتاح ولم ينسبه ولم أقف على قائله ولم أره في غيره :

أت تشكي ميّ مزاوله القرى وقد رأت الأضياف ينحون منزلي
فقلت لها لما سمعت كلامها هم الضيف جدّي في قراهم وعجّلي

وإلى هذا نحنا صاحب المفتاح وكأنه بناء على أنهم لا يظن بهم السؤال عن الحكمة في خلق الأهلة : لظهورها ، وعلى أن الوارد في قصة معاذ وثعلبة يشعر بأنهما سألا عن السبب إذ قالا : ما بال الهلال يبدو دقيقاً إلخ .

والأهلة : جمع هلال وهو القمر في أول استقباله الشمس كل شهر قمرى في الليلة الأولى والثانية ، قيل والثالثة ، ومن قال إلى سبع فإنما أراد الحجاز ، لأنه يشبه الهلال ، ويطلق الهلال على القمر ليلة ست وعشرين ، وسبع وعشرين ، لأنه في قدر الهلال في أول الشهر ، وإنما سمي الهلال هلالاً لأن الناس إذا رأوه رفعوا أصواتهم بالإخبار عنه ينادى بعضهم بعضاً لذلك ، وإن هلّ وأهلّ بمعنى رفع صوته كما تقدم في قوله تعالى « وما أهل به لغير الله » .

وقوله « مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ » أى مَوَاقِيتُ لِمَوَاقِيتٍ من أعمالهم فاللام لليلة أى لفائدة الناس وهو على تقدير مضاف أى لأعمال الناس ، ولم تذكر الأعمال الموقَّعة بالأهلة ليشمل الكلام كل عمل محتاج إلى التوقيت ، وعطف الحج على الناس مع اعتبار المضاف المحذوف من عطف الخاص على العام للاهتمام به . واحتياج الحج للتوقيت ضروري ؛ إذ لو لم يوقت لجاء الناس للحج متخالفين فلم يحصل المقصود من اجتماعهم ولم يجدوا ما يحتاجون إليه فى أسفارهم وحلولهم بمكة وأسواقها ؛ بخلاف الصلاة فليست موقَّعة بالأهلة ، وبخلاف الصوم فإن توقيته بالهلال تكفى له ؛ لأنه عبادة مقصورة على الذات فلو جاء بها المنفرد لحصل المقصد الشرعى ولكن شرع فيه توحيد الوقت ليكون أخف على المكلفين ، فإن الصعب يخف بالاجتماع وليكون حالهم فى تلك المدة متماثلا فلا يشق أحد على آخر فى اختلاف أوقات الأكل والنوم ونحوهما .

والمواقيت جمع ميقات والميقات جاء بوزن اسم الآلة من وقت وسمى العرب به الوقت ، وكذلك سُمى الشهر شهرا مشتقاً من الشهرة ، لأن الذى يرى هلال الشهر يشهره لدى الناس . وسمى العرب الوقت المعين ميقاتاً كأنه مبالغة وإلا فهو الوقت عينه وقيل : الميقات أخص من الوقت ، لأنه وقت قد رُفِيه عمل من الأعمال ، قلت : فعليه يكون صوغه بصيغة اسم الآلة اعتباراً بأن ذلك العمل المعين يكون وسيلة لتحديد الوقت فكأنه آلة للضبط والاقتصار على الحج دون العمرة لأن العمرة لا وقت لها فلا تكون للأهلة فائدة فى فعلها .

ومجىء ذكر الحج فى هاتى الآية وهى من أول منازل بالمدينة ، ولم يكن المسلمون يستطيعون الحج حينئذ لأن المشركين يمنعونهم - إشارة إلى أن وجوب الحج ثابت ولكن المشركين حالوا دون المسلمين ودونه ^(١) . وسيأتى عند قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » فى سورة آل عمران وعند قوله « الحج أشهر معلومات » فى هذه السورة .

(١) فيه نظر ؛ إذ أظهر أن هذه الآية نزلت بعد فرض الحج كما قدمنا قريبا .

﴿ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى
وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ 189

معطوفة على «يسألونك» وليست معطوفة على جملة «هي مواقيت» لأنه لم يكن مما سألوا عنه حتى يكون مقولا للمنجيب . ومناسبة هذه الجملة للتي قبلها أن سبب نزولها كان مواليا أو مقارنا لسبب نزول الآية التي قبلها وأن مضمون كلتا الجملتين كان ماثرا تردد وإشكال عليهما من شأنه أن يسأل عنه ، فكانوا إذا أحرموا بالحج أو العمرة من بلادهم جعلوا من أحكام الإحرام ألا يدخل الحرم بيته من بابه أولا يدخل تحت سقف يحول بينه وبين السماء ، وكان المحرمون إذا أرادوا أخذ شيء من بيوتهم تسنموا على ظهور البيوت أو اتخذوا نقبا في ظهور البيوت إن كانوا من أهل المدر ، وإن كانوا من أهل الخيام دخلوا من خلف الخيمة ، وكان الأنصار يدينون بذلك ، وأما الحس فلم يكونوا يفعلون هذا ، والحس جمع أحس والأحس التشدد بأمر الدين لا يخالفه ، وهم : قريش . وكنانة . وخزاعة . وثقيف . وجشم . وبنونصر ابن معاوية . ومدلج . وعدوان . وعضل . وبنو الحارث بن عبد مناة ، وبنو عامر بن صعصعة وكلهم من سكان مكة وحرمها ما عدا بني عامر بن صعصعة فإنهم تحمسوا لأن أمهم قرشية ، ومعنى نفى البر عن هذا نفى أن يكون مشروعا أو من الحنيفية ، وإنما لم يكن مشروعا لأنه غلو في أفعال الحج ، فإن الحج وإن اشتمل على أفعال راجعة إلى ترك الترفه عن البدن كترك الخيط وترك تغطية الرأس إلا أنه لم يكن المقصد من تشريعه إعانات الناس بل إظهار التجرد وترك الترفه ، ولهذا لم يكن الحس يفعلون ، ذلك لأنهم أقرب إلى دين إبراهيم ، فالنفى في قوله «وليس البر» نفى جنس البر عن هذا الفعل بخلاف قوله المتقدم «ليس البر أن تولوا وجوهكم» والقرينة هنا هي قوله «وأأتوا البيوت من أبوابها» ولم يقل هنالك : واستقبلوا أية جهة شئتم ، والمقصود من الآيتين إظهار البر العظيم وهو ما ذكر بعد حرف الاستدراك في الآيتين بقطع النظر عما نفى عنه البر ، وهذا هو مناط الشبه والافتراق بين الآيتين .

روى الواحدى فى أسباب النزول أن النبى صلى الله عليه وسلم أهل عام الحديبية من المدينة وأنه دخل بيتا وأن أحدا من الأنصار قيل : اسمه قطبة بن عامر وقيل : رفاعه بن تابوت

كان دخل ذلك البيت من بابه اقتداء برسول الله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : لم دخلت وأنت قد أحرمت؟ فقال له الأنصاري: دخلت أنت فدخلت بدخولك فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: إني أحس فقال له الأنصاري: وأنا ديني دينك رضيت بهديك فنزلت الآية ، فظاهر هذه الروايات أن الرسول نهى غير المحس عن ترك ما كانوا يفعلونه حتى نزلت الآية في إبطاله ، وفي تفسير ابن جرير وابن عطية عن السدي ما يخالف ذلك وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل بابا وهو محرم وكان معه رجل من أهل الحجاز فوقف الرجل وقال : إني أحس فقال له الرسول عليه الصلاة والسلام : وأنا أحس فنزلت الآية ، فهذه الرواية تقتضي أن النبي أعلن إبطال دخول البيوت من ظهورها وأن المحس هم الذين كانوا يدخلون البيوت من ظهورها ، وأقول : الصحيح من ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن البراء بن عازب قال : كانت الأنصار إذا حجوا فجاءوا لا يدخلون من أبواب بيوتهم ولكن من ظهورها فجاء رجل فدخل من بابه فكأنه عبّر بذلك فنزلت هذه الآية ، ورواية السدي وهم ، وليس في الصحيح ما يقتضي أن رسول الله أمر بذلك ولا يظن أن يكون ذلك منه ، وسياق الآية ينافية .

وقوله « وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى » القول فيه كالقول في قوله تعالى « وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ » .

و « اتَّقَى » فعل منزل منزلة اللّٰزم ؛ لأن المراد به من اتصف بالتقوى الشرعية بامتنال المأمورات واجتناب المنهيات .

وجر « بَأَن تَأْتُوا » بالباء الزائدة لتأكيد النفي بليس ، ومقتضى تأكيد النفي أنهم كانوا يظنون أن هذا المنفى من البر ظنا قويا فلذلك كان مقتضى حالهم أن يؤكد نفي هذا الظن .

وقوله « وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا » معطوف على جملة « وليس البر » عطف الإنشاء على الخبر الذي هو في معنى الإنشاء ؛ لأن قوله « ليس البر » في معنى النهي عن ذلك فكان كمطف أمر على نهى .

وهذه الآية يتعين أن تكون نزلت في سنة خمس حين أزمع النبي صلى الله عليه وسلم الخروج إلى العمرة في ذى القعدة سنة خمس من الهجرة والظاهر أن رسول الله نوى أن يحج

بالمسلمين إن لم يصده الشر كون ، فيحتمل أنها نزلت في ذى القعدة أو قبله بقليل .

وقرأ الجمهور البيوت في الموضعين في الآية بكسر الباء على خلاف صيغة جمع فَعُل على فُعُول فهي كسرة لمناسبة وقوع الياء التحتية بعد حركة الضم للتخفيف كما قرأوا عيون . وقرأه أبو عمرو وورش عن نافع وحفص عن عاصم وأبو جعفر . بضم الباء على أصل صيغة الجمع مع عدم الاعتداد ببعض الثقل ؛ لأنه لا يبلغ مبلغ الثقل الموجب لتغيير الحركة ، قال ابن العربي في العواصم : والذي اختاره لنفسه إذا قرأت أ كسر الحروف المنسوبة إلى قالون إلا الهمزة فإنى أتركه أصلاً إلا فيما يحيل المعنى أو يلبسه ولا أ كسر باء بيوت ولا عَيْن عيون . وأطال بما في بعضه نظر ، وهذا اختيار لنفسه بترجيح بعض القراءات المشهورة على بعض .

وقد تقدم خلاف القراء في نصب (البر) من قوله « ليس البر » وفي تشديدنون لكن من قوله « ولكن البر » .

وقوله « واتقوا الله لعلكم تفلحون » أى تظفرون بمطلبكم من البر : فإن البر في اتباع الشرع فلا تفعلوا شيئاً إلا إذا كان فيه مرضاة الله ولا تتبعوا خطوات المبتدعين الذين زادوا في الحج ما ليس من شرع إبراهيم .

وقد قيل في تفسير الآية وجوه واحتمالات أخرى كلها بعيدة : فقيل إن قوله « وليس البر » مثل ضربه الله لما كانوا يأتونه من النسيء قاله أبو مسلم وفيه بعد حقيقة ومجاز ومعنى ؛ لأن الآيات خطاب للمسلمين وهم الذين سألوا عن الأهلة ، والنسيء من أحوال أهل الجاهلية ، ولأنه يثول إلى استعارة غير رشيقة ، وقيل : مثل ضرب لسؤالهم عن الأهلة من لا يعلم وأمرهم بتفويض العلم إلى الله وهو بعيد جداً لحصول الجواب من قبل ، وقيل : كانوا يندرون إذا تعسر عليهم مطلوبهم ألا يدخلوا بيوتهم من أبوابها فنهوا عن ذلك ، وهذا بعيدٌ معنى ، لأن الكلام مع المسلمين وهم لا يفعلون ذلك ، وسنداً ، إذ لم يرو أحد أن هذا سبب النزول .

﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

الْمُعْتَدِينَ ﴾ 190

جملة « وقاتلوا » معطوفة على جملة « وليس البر » إلخ ، وهو استيطراد دعا إليه استعداد

النبي صلى الله عليه وسلم لعمرة القضاء سنة ست وتوقعُ المسلمين غدر المشركين بالعهد، وهو قتال متوقع لقصد الدفاع لقوله «الذين يقاتلونكم»، وهذه الآية أول آية نزلت في القتال وعن أبي بكر الصديق أول آية نزلت في الأمر بالقتال قوله تعالى «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا» في سورة الحج ورجحه ابن العربي بأنها مكية وآية سورة البقرة مدنية :

وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله أرسل عثمان بن عفان إلى أهل مكة فأرجف بأنهم قتلوه فبايع الناس الرسول على الموت في قتال العدو ثم انكشف الأمر عن سلامة عثمان .

ونزول هذه الآيات عقب الآيات التي أشارت إلى الإحرام بالعمرة والتي نراها نزلت في شأن الخروج إلى الحديبية ينبيء بأن المشركين كانوا قد أضروا صد النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين ثم أعرضوا عن ذلك لما رأوا تهيب المسلمين لقتالهم ، فقوله تعالى «ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام» إرشاد للمسلمين بما فيه صلاح لهم يومئذ ، ألا ترى أنه لما انقضت الآيات المتكلمة عن القتال عاد الكلام إلى الغرض الذي فارقتة وذلك قوله «وأتموا الحج والعمرة لله» ، الآيات على أنه قد وقع في صلح الحديبية ضرب مدة بين المسلمين والمشركين لا يقاتل فريق منهم الآخر تخاف المسلمون عام عمرة القضاء أن يغدر بهم المشركون إذا حلوا ببلدكم والآن يفوا لهم فيصدهم عن العمرة فأمرؤا بقتالهم إن هم فعلوا ذلك :

وهذا إذن في قتال الدفاع لدفع هجوم العدو ثم نزلت بعدها آية براءة «وقاتلوا المشركين كافة» ناسخة لمفهوم هذه الآية عند من يرى نسخ المفهوم ولا يرى الزيادة على النص نسخا ، وهي أيضاً ناسخة لها عند من يرى الزيادة على النص نسخا ولا يرى نسخ المفهوم ، وهي وإن نزلت لسبب خاص فهي عامة في كل حال يبادىء المشركون فيه المسلمين بالقتال ، لأن السبب لا يخص ، وعن ابن عباس وعمر بن عبد العزيز ومجاهد أن هاته الآية محكمة لم تنسخ ، لأن المراد بالذين يقاتلونكم الذين هم متهيئون لقتالكم أى لا تقاتلوا الشيوخ والنساء والصبيان ، أى القيد لإخراج طائفة من المقاتلين لا لإخراج المجازين ، وقيل : المراد الكفار كلهم ، فإنهم بصدد أن يقاتلوا . ذكره في الكشاف ، أى ففعل يقاتلونكم مستعمل في مقارنة الفعل والتهيؤ له كما تقدم في قوله تعالى «إن ترك خيرا» .

والقاتلة مفاعلة وهي حصول الفعل من جانبين ، ولما كان فعلها وهو القتل لا يمكن حصوله من جانبين ؛ لأن أحد الجانبين إذا قتل لم يستطع أن يقتل كانت المفاعلة في هذه المادة

بمعنى مفاعلة أسباب القتل أى المحاربة ، فقلوه وقاتلوا بمعنى وحاربوا والقتال الحرب بجميع أحوالها من هجوم ومنع سبل وحصار وإغارة واستيلاء على بلاد أو حصون .

وإذا أسندت المفاعلة إلى أحد فاعليها فالمقصود أنه هو المبتدئ بالفعل ، ولهذا قال تعالى « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » فجعل فاعل المفاعلة المسلمين ثم قال « الَّذِينَ يقاتلونكم » فجعل فاعله ضمير عدوهم ، فلزم أن يكون المراد دافعوا الذين يبتدونكم .

والمراد بالمبادأة دلائل القصد للحرب بحيث يتبين المسلمون أن الأعداء خرجوا لحربهم وليس المراد حتى يضربوا ويهجموا ؛ لأن تلك الحالة قد يفوت على المسلمين تداركها ، وهذا الحكم عام في الأشخاص لا محالة ، وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأمكنة والأزمنة على رأى المحققين ، أو هو مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع ، ولهذا قال تعالى بعد ذلك « وَلَا تَقْتُلُوا عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقْتُلُوا كُمْ فِيهِ » تخصيصا أو تقييدا ببعض البقاع .

فقلوه « وَلَا تَعْتَدُوا » أى لا تبتدئوا بالقتال وقوله « إِنْ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ » تحذير من الاعتداء ؛ وذلك مسألة للعدو واستبقاء لهم وإمهال حتى يجيئوا مؤمنين ، وقيل : أراد ولا تعتدوا فى القتال إن قاتلتم ففسر الاعتداء بوجوه كثيرة ترجع إلى تجاوز أحكام الحرب والاعتداء الابتداء بالظلم وتقدم عند قوله تعالى « فَمَنْ اعْتَدَى بِكُمْ فَادْفَعُوا عَنْهُ » أنفا .

﴿ وَأَقْتُلُوا كُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾

أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ

هذا أمر بقتل من يعثر عليه منهم وإن لم يكن فى ساحة القتال ، فإنه بعد أن أمرهم بقتال من يقاتلهم عمومَ المواقع والبقاع زيادة فى أحوال القتل وتصريحا بتعميم الأماكن فإن أهمية هذا الغرض تبعث على عدم الاكتفاء باقتضاء عموم الأشخاص تعميم الأماكن ليكون المسلمون مأذونين بذلك فكل مكان يحل فيه العدو فهو موضع قتال . فالمعنى واقتلوه حيث تقفتموهم إن قاتلوكم .

وعطفت الجملة على التى قبلها وإن كانت هى مكملة لها باعتبار أن ما تضمنته قتل خاص غير قتال الوغى فحصلت المغايرة المقتضية العطف ، ولذلك قال هنا « واقتلوه » ولم يقل : وقاتلوه

مثل الآية قبلها تنبيهها على قتل المحارب ولو كان وقت العثور عليه غير مباشر للقتال وأنه من خرج محاربا فهو قاتل وإن لم يقتل .

و « ثقتهم » بمعنى لقيتمهم لقاء حرب وفعله كفرح ، وفسره في الكشف بأنه وجود على حالة قهر وغلبة .

وقوله « وأخرجوهم من حيث أخرجوكم » أى يحل لكم حينئذ أن تخرجوهم من مكة التي أخرجوكم منها ، وفي هذا تهديد للمشركين ووعده بفتح مكة ، فيكون هذا اللقاء لهذه البشرية في نفوس المؤمنين ليسعوا إليه حتى يدركوه وقد أدركوه بعد سنتين ، وفيه وعد من الله تعالى لهم بالنصر كما قال تعالى « لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام » الآية .

وقوله « والفتنة أشد من القتل » تذييل وأل فيه للجنس تدل على الاستغراق في المقام الخطأ ، وهو حجة المسلمين ونفي للتبعية عنهم في القتال بمكة إن اضطروا إليه .

والفتنة إلقاء الخوف واختلال نظام العيش وقد تقدمت عند قوله تعالى « حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر » ، إشارة إلى ما لقيه المؤمنون في مكة من الأذى بالشم والضرب والسخرية إلى أن كان آخره الإخراج من الديار والأموال ، فالشركون محقوقون من قبل فإذا خفروا المهد استحقوا المؤاخذه بما مضى فيما كان الصلح مانعا من مؤاخذتهم عليه ؛ وإنما كانت الفتنة أشد من القتل لتكرر إضرارها بخلاف ألم القتل ، ويراد منها أيضا الفتنة المتوقعة بناء على توقع أن يصدوهم عن البيت أو أن يفقدوا بهم إذا حلوا بمكة ، ولهذا اشترط المسلمون في صلح الحديبية أنهم يدخلون العام القابل بالسيوف في قرابها ، والمقصود من هذا إعلان عذر المسلمين في قتالهم المشركين وإلقاء بغض المشركين في قلوبهم حتى يكونوا على أهبة قتالهم والانتقام منهم بصدور حرجة حنقة .

وليس المراد من الفتنة خصوص الإخراج من الديار ، لأن التذييل يجب أن يكون أعم من الكلام المذيل .

﴿وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِنْ قَتَلْتُمْهُمْ
فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ¹⁹²﴾¹⁹¹

الجملة معطوفة على جملة واقتلوهم حيث ثقفتهموهم التي أفادت الأمر بتتبع المقاتلين بالتقعيد
حيثما حلوا سواء كانوا مشتبكين بقتال المسلمين أم كانوا في حالة تنقل أو تطلع أو نحو ذلك
لأن أحوال المحارب لا تنضبط وليست في الوقت سعة للنظر في نواياه والتوسم في أغراضه ،
إذ قد يبادر إلى اغتيال عدوه في حال تردده وتفكره ، فخص المكان الذي عند المسجد الحرام
من عموم الأماكن التي شملها قوله « حيث ثقفتهموهم » أي إن ثقفتهموهم عند المسجد الحرام غير
مشتبكين في قتال معكم فلا تقتلوهم ، والمقصد من هذا حفظ حرمة المسجد الحرام التي جعلها الله له
بقوله « مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً » ، فاقبضت الآية منع المسلمين من قتال المشركين عند
المسجد الحرام ، وتدل على منعهم من أن يقتلوا أحداً من المشركين دون قتال عند المسجد
الحرام بدلالة لحن الخطاب أو فحوى الخطاب .

وجعلت غاية النهي بقوله « حتى يقتلواكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم » أي فإن قاتلوكم عند
المسجد فاقتلوهم عند المسجد الحرام ، لأنهم خرخوا حرمة المسجد الحرام فلو تركت معاملتهم
بالمثل لكان ذلك ذريعة إلى هزيمة المسلمين .

فإن قاتلوا المسلمين عند المسجد الحرام عاد أمر المسلمين بمقاتلتهم إلى ما كان قبل هذا
النهي فوجب على المسلمين قتالهم عند المسجد الحرام وقتل من ثقفوا منهم كذلك .

وفي قوله تعالى « فاقتلوهم » تنبيه على الإذن بقتالهم حينئذ ولو في غير اشتباك معهم بقتال ،
لأنهم لا يؤمنون من أن يتخذوا حرمة المسجد الحرام وسيلة لهزم المسلمين .

ولأجل ذلك جاء التعبير بقوله « فاقتلوهم » لأنه يشمل القتل بدن قتال والقتل بقتال .
فقوله تعالى « فإن قاتلوكم » أي عند المسجد الحرام فاقتلوهم هنالك ، أي فاقتلوا من
ثقفتم منهم حين المحاربة ، ولا يصدكم المسجد الحرام عن تقصى آثارهم لئلا يتخذوا
المسجد الحرام ملجأ يلجؤون إليه إذا انهزموا .

وقد احتار كثير من المفسرين في انتظام هذه الآيات من قوله « وقاتلوا في سبيل الله -
إلى قوله هنا - كذلك جزاء الكافرين » حتى لجأ بعضهم إلى دعوى نسخ بعضها ببعض

فزعم أن آيات متقارنة بعضها نسخ بعضها ؛ مع أن الأصل أن الآيات المتقارنة في السورة الواحدة نزلت كذلك ومع ما في هاته الآيات من حروف العطف المانعة من دعوى كون بعضها قد نزل مستقلا عن سابقه وليس هنا ما يلجى ، إلى دعوى النسخ ، ومن المفسرين من اقتصر على تفسير المفردات اللغوية والتراكيب البلاغية وأعرض عن بيان المعاني الحاصلة من مجموع هاته الآيات . وقد أذن الله للمسلمين بالقتال والقتل للمقاتل عند المسجد الحرام ولم يعبأ بما جعله لهذا المسجد من الحرمه ؛ لأن حرمة حرمة نسبتة إلى الله تعالى فلما كان قتال الكفار عنده قتالا لمنع الناس منه ومناوأة لدينه فقد صاروا غير محترمين له ولذلك أمرنا بقتالهم هناك تأييدا لحرمه المسجد الحرام .

وقرأ الجمهور: ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ثلاثها بألف بعد القاف ، وقرأ حمزة والكسائي: ولا تقاتلوهم حتى يقتلوكم فإن قتلوكم بدون ألف بعد القاف ، فقال الأعمش حمزة رأيت قراءة هذه كيف يكون الرجل قاتلا بعد أن صار مقتولا ؟ فقال حمزة: إن العرب إذا قتل منهم رجل « قالوا قتلنا اه يريد أن الكلام على حذف مضاف من المفعول كقوله :

غَضِبَتْ تَمِيمٌ أَنْ تُقْتَلَ عَامِرٌ يَوْمَ النَّسَارِ فَأُعْتَبُوا بِالصَّيِّمِ

والعنى ولا تقاتلوا أحدا منهم حتى يقتلوا بعضهم فإن قتلوا بعضهم فاقتلوا من تقدرن عليه منهم وكذلك إسناد قتلوا إلى ضمير جماعة المشركين فهو بمعنى قتل بعضهم بعض المسلمين لأن العرب تسند فعل بعض القبيلة أو الملة أو الفرقة لما يدل على جميعها من ضمير كما هنا أو اسم ظاهر نحو قاتلنا بنو أسد .

وهذه القراءة تقتضى أن المنهى عنه القتل فيشمل القتل باشتباك حرب والقتل بدون ملحمة .

وقد دلت الآية بالنص على إباحة قتل المحارب إذا حارب في الحرم أو استولى عليه لأن الاستيلاء مقاتلة ؛ فالإجماع على أنه لو استولى على مكة عدو وقال : لا أقاتلكم وأمنعكم من الحج ولا أبرخ من مكة لوجب قتاله وإن لم يبدأ بالقتال ؛ نقله القرطبي عن ابن خوز مندداد من مالكية العراق . قال ابن خوز مندداد : وأما قوله : « ولا تُقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يُقاتلوكم فيه » فيجوز أن يكون منسوخا بقوله « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » .

واختلفوا في دلائلها على جواز قتل الكافر المحارب إذا لجأ إلى الحرم بدون أن يكون قتال وكذا الجاني إذا لجأ إلى الحرم فارا من القصاص والعقوبة فقال مالك : يجوز ذلك واحتج على ذلك بأن قوله تعالى « فإذا انسلك الأشر الحرم » الآية قد نسخ هاته الآية وهو قول قتادة ومقاتل بناء على تأخر نزولها عن وقت العمل بهذه الآية والعام المتأخر عن العمل ينسخ الخاص اتفاقا ، وبالحديث الذي رواه في الموطأ عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر فلما نزع جاء أبو برزة فقال : ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اقتلوه ، وابن خطل هذا هو عبد العزى بن خطل التيمي كان ممن أسلم ثم كفر بعد إسلامه وجعل دأبه سب رسول الله صلى الله عليه وسلم والإسلام فأهدر النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح دمه فلما علم ذلك عاذ بأستار الكعبة فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله حينئذ ، فكان قتل ابن خطل قتل حد لا قتل حرب ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد وضع المغفر عن رأسه وقد انقضت الساعة التي أحل الله له فيها مكة .

وبالقياس وهو أن حرمة المسجد الحرام متقرررة في الشريعة فلما أذن الله بقتل من قاتل في المسجد الحرام علمنا أن العلة هي أن القتال فيه تعريض بحرمة للاستخفاف ، فكذلك عياذ الجاني به ، وبمثل قوله قال الشافعي ، لكن قال الشافعي إذا التجأ المجرم المسلم إلى المسجد الحرام يضيق عليه حتى يخرج فإن لم يخرج جاز قتله ، وقال أبو حنيفة : لا يقتل الكافر إذا التجأ إلى الحرم إلا إذا قاتل فيه لنص هاته الآية وهي محكمة عنده : غير منسوخة وهو قول طاووس ومجاهد ، قال ابن العربي في الأحكام : حضرت في بيت المقدس بمدرسة أبي عقبة الحنفي والقاضي الزنجاني يلقي علينا الدرس في يوم الجمعة فبينما نحن كذلك إذ دخل رجل عليه أظمار فسلم سلام العلماء وتصدر في المجلس ، فقال القاضي الزنجاني : من السيد؟ فقال : رجل من طلبة العلم بصاغان سلبه الشطار أمس ، ومقصدي هذا الحرم المقدس فقال القاضي الزنجاني : سلوه عن العادة في مبادرة العلماء بمبادرة أسئلتهم ، ووقعت القرعة على مسألة الكافر إذا التجأ إلى الحرم هل يقتل أم لا ، فأجاب بأنه لا يقتل ، فسئل عن الدليل فقال : قوله تعالى « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوهكم فيه » فإن قرىء ولا تقتلوهم فالآية نص وإن قرىء ولا تقتلوهم فهي تنبيه ، لأنه إذا نهى عن القتال الذي هو سبب القتل كان دليلا بينا على النهي

عن القتل فاعترض عليه الزنجاني منتصرا لملك والشافعي وإن لم ير مذهبهما على العادة ، فقال هذه الآية منسوخة بقوله تعالى « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فقال الصاغاني هذا لا يليق بمنصب القاضي ، فإن الآية التي اعترضت بها عامة في الأماكن والتي احتججت بها خاصة ولا يجوز لأحد أن يقول : إن العام ينسخ الخاص فأبهرت القاضي الزنجاني ، وهذا من بديع الكلام اهـ .

وجواب هذا أن العام المتأخر عن العمل بالخاص ناسخ وحديث ابن خطل دل على أن الآية التي في براءة ناسخة لآية البقرة . وأما قول الحنفية وبعض المالكية : إن قتل ابن خطل كان في اليوم الذي أحل الله له فيه مكة فيدفعه أن تلك الساعة انتهت بالفتح وقد ثبت في ذلك الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد زرع حينئذ المغفر وذلك أمارة انتهاء ساعة الحرب .

وقال ابن العربي في الأحكام : الكافر إذا لم يقاتل ولم يحن جنانية ولجأ إلى الحرم فإنه لا يقتل ، يريد أنه لا يقتل القتل الذي اقتضته آية « وقاتلوهم حيث ثقفتموهم » وهو مما شمله قوله تعالى « ولا تُقاتلوهم عند المسجد الحرام » .

وقوله : كذلك جزاء الكافرين ، الإشارة إلى القتل المأخوذ من قوله « فاقتلوهم » أي كذلك القتل جزاؤهم على حد ما تقدم في قوله « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » ونكتة الإشارة تهويله أي لا يقل جزاء المشركين عن القتل ولا مصلحة في الإبقاء عليهم ؛ وهذا تهديد لهم ، فقوله « كذلك » خبر مقدم للاهتمام وليست الإشارة إلى « وقاتلوهم في سبيل الله » لأن المقاتلة ليست جزاء ؛ إذ لا انتقام فيها بل القتال سجال يوما بيوم .

وقوله « فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم » أي فإن انتهوا عن قتالكم فلا تقتلوهم ؛ لأن الله غفور رحيم ، فينبغي أن يكون الغفران سنة المؤمنين ، فقوله « فإن الله غفور رحيم » جواب الشرط وهو إيجاز بديع ؛ إذ كل سامع يعلم أن وصف الله بالمغفرة والرحمة لا يترتب على الانتهاء فيعلم أنه تنبيه لوجوب المغفرة لهم إن انتهوا (بموعظة) وتأيد للمحذوف ، وهذا من إيجاز الحذف .

والانتهاء : أصله مطاوع نهى يقال : نهاء فانتهى ثم توسع فيه فأطلق على الكف عن عمل

أو عن عزم ؛ لأن النهى هو طلب ترك فعل سواء كان الطلب بعد تلبس المطلوب بالفعل أو قبل تلبسه به قال النابغة :

لقد نهيت بنى ذبيان عن أقر
وعن ترُبُّهم في كل إصفار
أى عن الوقوع في ذلك .

﴿وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أُتْهِوا فَلَا
عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ 193

عطف على جملة «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقتلونكم» وكان مقتضى الظاهر الاتعطف هذه الجملة ؛ لأنها مبينة لما أجمل من غاية الأمر بقتال المشركين ولكنها عطف لما وقع من الفصل بينها وبين الجملة المبينة . . .

وقد تضمنت الجمل السابقة من قوله «ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام» إلى هنا تفصيلاً لجملة وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ؛ لأن عموم «الذين يقتلونكم» تنشأ عنه احتمالات في الأحوال والأزمنة والبقاع وقد انقضى بيان أحوال البقاع وأفضت التوبة الآن إلى بيان تحديد الأحوال بغاية ألا تكون فتنة .

فإذا انتهت الفتنة فتلك غاية القتال، أى إن خاسوا بالعهد وخفروا الذمة في المدة التى بينكم على ترك القتال فقد أصبحتم فى حل من عهدهم فلکم أن تقتلوهم حتى لا تكون فتنة أخرى من بعد يفتنونكم بها وحتى يدخلوا فى الإسلام ، فهذا كله معلق بالشرط المتقدم فى قوله : فإن قاتلوكم فاقتلوهم ، فإعادة فعل وقاتلوهم لتبنى عليه الغاية بقوله «حتى لا تكون فتنة» وبذلك الغاية حصلت المغيرة بينه وبين وقاتلوا فى سبيل الله وهى التى باعتبارها ساغ عطفه على مثله ، ف(حتى) فى قوله حتى لا تكون إما أن تجعل للغاية مرادف إلى ، وإما أن تجعل بمعنى كى التعليلية وهما متلازمان ؛ لأن القتال لما غي بذلك تعين أن الغاية هى المقصد ، ومتى كانت الغاية غير حسية نشأ عن (حتى) معنى التعليل ، فإن العلة غاية اعتبارية كقوله تعالى «ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم» .

وأياً ما كان فالمضارع منصوب بعد حتى بأن مضمرة للدلالة على ترتب الغاية .

والفتنة تقدمت قريبا والمراد بها هنا كالمراد بها هنالك ، ولما وقعت هنا في سياق النفوس عمت جميع الفتن فلذلك ساوت المذكورة هنا المذكورة في قوله تعالى « والفتنة أشد من القتل » بإعادة الفتنة منكرة هنا لا يدل على المغايرة كما هو الشائع بين المعربين في أن المعرفة إذا أعيدت نكرة فهي غير الأولى ؛ لأن وقوعها في سياق النفوس أفاد العموم فشمّل جميع أفراد الفتنة مساويا للفتنة المعرفة بلام الاستغراق إلا أنه استغراق عرّف بقرينة السياق فتقيد بثلاثة قيود بالقرينة أي حتى لا تكون فتنة منهم للمسلمين في أمر الدين وإلا فقد وقعت فتن بين المسلمين أنفسهم كما في حديث « ثم فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته » .

وانتفاء الفتنة يتحقق بأحد أمرين : إما بأن يدخل المشركون في الإسلام فتزول فتنتهم فيه ، وإما بأن يقتلوا جميعا فتزول الفتنة بفناء الفاتنين .

وقد يفرض انتفاء الفتنة بظهور المسلمين عليهم ومصير المشركين ضعفاء أمام قوة المسلمين ، بحيث يخشون بأسهم ، إلا أن الفتنة لما كانت ناشئة عن التصلب في دينهم وشركهم لم تكن بالتى تضمحل عند ضعفهم ، لأن الإقدام على إرضاء العقيدة يصدر حتى من الضعيف كما صدر من اليهود غير مرة في المدينة في مثل قصة الشاة المسمومة ، وقتلهم عبد الله بن سهل الحارثي في خير ، ولذلك فليس المقصود هنا إلا أحد أمرين : إما دخولهم في الإسلام وإما إفناؤهم بالقتل ، وقد حصل كلا الأمرين في المشركين ففريق أسلموا ، وفريق قتلوا يوم بدر وغيره من الغزوات ، ومن ثم قال علماؤنا : لا تقبل من مشركي العرب الجزية ، ومن ثم فسر بعض المفسرين الفتنة هنا بالشرك تفسيرا باعتبار المقصود من المعنى لا باعتبار مدلول اللفظ .

وقوله « ويكون الدين لله » عطف على « لا تكون فتنة » فهو معمول لأن المضمرة بعد حتى أي وحتى يكون الدين لله . أي حتى لا يكون دين هنالك إلا لله أي وحده .

فالتعريف في الدين تعريف الجنس ، لأن الدين من أسماء المواهي التي لا أفراد لها في الخارج فلا يحتمل تعريفه معنى الاستغراق .

واللام الداخلة على اسم الجلالة لام الاختصاص أي حتى يكون جنس الدين مختصا بالله تعالى على نحو ما قرر في قوله : الحمد لله ، وذلك يؤول إلى معنى الاستغراق ولكنه ليس عينه ، إذ لا نظر في مثل هذا للأفراد ، والمعنى : ويكون دين الذين تقابلونهم خالصا لله لاحظ للإشراك فيه .

والمقصود من هذا تخليص بلاد العرب من دين الشرك وعموم الإسلام لها؛ لأن الله اختارها لأن تكون قلب الإسلام ومنبع معينه فلا يكون القلب صالحا إذا كان مخلوط العناصر .

وقد أخرج البخاري عن عبد الله بن عمر أثرا جيدا قال : جاء رجلان إلى ابن عمر أيام فتنة ابن الزبير فقالا : إن الناس صنعوا ما ترى وأنت ابن عمر وصاحب النبي صلى الله عليه وسلم فما يمنعك أن تخرج ؟ فقال : يمنعني أن الله حرم دم أخي ، فقالا : ألم يقل الله تعالى « وَقَتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ » فقال ابن عمر : قاتلنا مع رسول الله حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله ، قال ابن عمر : كان الإسلام قليلا فكان الرجل يفتن في دينه إما قتله وإما عذبه حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة .

وسياتى بيان آخر في نظير هذه الآية من سورة الأنفال .

وقوله « فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ » ، أى فإن انتهوا عن نقض الصلح أو فإن انتهوا عن الشرك بأن آمنوا فلا عدوان عليهم ، وهذا تصريح بمفهوم قوله « الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ » واحتيج إليه لبعده الصفة بطول الكلام ولاقتضاء المقام التصريح بأهم الغايتين من القتال ؛ لئلا يتوهم أن آخر الكلام نسخ أوله وأوجب قتال المشركين في كل حال .

وقوله « فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ » قائم مقام جواب الشرط ؛ لأنه علة الجواب المحذوف ، والمعنى فإن انتهوا عن قتالكم ولم يقدموا عليه فلا تأخذوهم بالظنة ولا تبدءوهم بالقتال ، لأنهم غير ظالمين ؛ وإذا لا عدوان إلا على الظالمين ، وهو مجاز بديع .

والعدوان هنا إما مصدر عدا بمعنى وثب وقاتل أى فلا هجوم عليهم ، وإما مصدر عدا بمعنى ظلم كاعتدى فتكون تسميته عدوانا مشاكلة لقوله « عَلَى الظَّالِمِينَ » كما سمي جزاء السيئة بالسوء سيئة .

وهذه المشاكلة تقديرية .

﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ
فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ
الْمُتَّقِينَ﴾ 194

جملة مستأنفة فصلت عن سوابقها ؛ لأنه استئناف بياني ؛ فإنه لما بين تعميم الأمكنة وأخرج
منها المسجد الحرام في حالة خاصة كان السامع بحيث يتساءل عما يماثل البقاع الحرام وهو
الأزمنة الحرام أعنى الأشهر الحرم التي يتوقع حظر القتال فيها .

فإن كان هذا تشريعاً نازلاً على غير حادثة فهو استكمال واستفصال لما تدعو الحاجة إلى
بيانه في هذا المقام المهم ، وإن كان نازلاً على سبب كما قيل : إن المسلمين في عام القضية لما
قصدوا مكة في ذى القعدة سنة سبع معتمرين خشوا ألا يفي لهم المشركون بدخول مكة أو أن
يفدروهم ويتعرضوا لهم بالقتال قبل دخول مكة وهم في شهر حرام ، فإن دافعوا عن أنفسهم
انتهكوا حرمة الشهر فنزلت هذه الآية ، أو ما روى عن الحسن أن المشركين قالوا للنبي
صلى الله عليه وسلم حين اعتمر عمرة القضية : **أُنْهِيتَ يَا مُحَمَّدُ عَنِ الْقِتَالِ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ** قال :
نعم ، فأرادوا قتاله فنزلت هذه الآية أى إن استحلوا قتالكم في الشهر الحرام فقاتلوهم أى أباح
الله لهم قتال المدافعة ، بإطلاق الشهر هنا على حذف مضاف واضح التقدير من المقام ومن وصفه
بالحرام ، والتقدير حرمة الشهر الحرام ، وتكرير لفظ الشهر على هذا الوجه غير مقصود منه
التعدد بل التكرير باعتبار اختلاف جهة إبطال حرمة أى انتهاكهم حرمة تسوغ لكم
انتهاك حرمة .

وقيل : معنى قوله « الشهر الحرام بالشهر الحرام » ، أن قريشا صدتهم عن البيت عام
الحديبية سنة ست ويسر الله لهم الرجوع عام القضية سنة سبع فقال لهم : هذا الشهر الذى
دخلتم فيه بدل عن الذى صدتم فيه ، ونقل هذا عن ابن عباس وقتادة والضحاك والسدى ،
يعنى أنه من قبيل قولهم « يوم بيوم والحرب سجال » .

والباء في قوله « بالشهر الحرام » للتعويض كقولهم : صاعاً بصاع وليس ثمة شهران
بل المراد انتهاك الحرمة منهم ومنكم وهما انتهاك كان .

والتعريف في الشهر هنا في الموضعين يجوز أن يكون تعريف الجنس وهو الأظهر ، لأنه يفيد حكما عاما ويشمل كل شهر خاص من الأشهر الحرم على فرض كون المقصود شهر عمرة القضية ، ويجوز أن يكون التعريف للعهد إن كان المراد شهر عمرة القضية ، والأشهر الحرم أربعة: ثلاثة متتابة هي ذوالقعدة وذوالحجة والمحرم، وحرمتها لوقوع الحج فيها ذهابا ورجوعا وأداء ، وشهر واحد مفرد وهو رجب وكان في الجاهلية شهر العمرة وقد حرّمته مضر كلها ولذلك يقال له: رَجَبٌ مَضْرٍ، وقد أُشير إليها في قوله تعالى « منها أربعة حرم ».

وقوله « والحرمات قصاص » تعميم للحكم ولذلك عطفه ليكون كاللحجة لما قبله من قوله « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه » وقوله « الشهر الحرام بالشهر الحرام » إلخ « فالجملّة تذييل والواو اعتراضية .

ومعنى كونها قصاصا أى مماثلة في المجازاة والانتصاف، فن انتهبها بجناية يعاقب فيها جزاء جنايته ، وذلك أن الله جعل الحرمة للأشهر الحرم لقصد الأمن فإذا أراد أحد أن يتخذ ذلك ذريعة إلى غدر الأمن أو الإضرار به فعلى الآخر الدفاع عن نفسه ، لأن حرمة الناس مقدمة على حرمة الأزمنة ، ويشمل ذلك حرمة المكان كما تقدم في قوله تعالى « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه » ، والإخبار عن الحرمات بلفظ (قصاص) إخبار بالمصدر للمبالغة .

وقوله « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » تفريع عن قوله « والحرمات قصاص » ونتيجة له ، وهذا وجه قول الكشاف : إنه فذلك ، وسُمي جزاء الاعتداء اعتداء مشاكلة على نحو ما تقدم آنفا في قوله « فلا عدوّن إلا على الظلمين » .

وقوله « بمنثل ما اعتدى عليكم » يشمل المائلة في المقدار وفي الأحوال ككونه في الشهر الحرام أو البلد الحرام .

وقوله « واتقوا الله » أمر بالاتقاء في الاعتداء أى بألا يتجاوز الحد ، لأن شأن المنتقم أن يكون عن غضب فهو مظنة الإفراط .

وقوله « واعلموا أن الله مع المتقين » افتتاح الكلام بكلمة « اعلم » إيدان بالاهتمام بما سيقله ، فإن قولك في الخطاب: اعلم إنباء بأهمية ما سيلقى للمخاطب وسيأتى بسط الكلام

فيه عند قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » في سورة الأنفال ، والمعية هنا مجاز في الإعانة بالنصر والوقاية ، ويجوز أن يكون المعنى : واتقوا الله في حرمانه في غير أحوال الاضطرار « واعلموا أن الله مع المتقين » فهو يجعلهم بمحل عنايته .

﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ 195

هذه الجملة معطوفة على جملة « وقاتلوا في سبيل الله إلخ » فإنهم لما أمروا بقتال عدوهم وكان العدو أوفر منهم عدة حرب أيقظهم إلى الاستعداد بإتفاق الأموال في سبيل الله ، فال مخاطبون بالأمر بالإتفاق جميع المسلمين لا خصوص المقاتلين .

ووجه الحاجة إلى هذا الأمر - مع أن الاستعداد للحرب مركز في الطباع - تنبيه المسلمين فإنهم قد يقصرون في الإتيان على منتهى الاستعداد لعدو قوى ، لأنهم قد ملئت قلوبهم إيماناً بالله وثقة به ، وملئت أسماعهم بوعده الله إياهم النصر وأخيراً بقوله : « واعلموا أن الله مع المتقين » نهوا على أن تعهد الله لهم بالتأييد والنصر لا يسقط عنهم أخذ العدة المعروفة فلا يحسبوا أنهم غير مأمورين ببذل الوسع لوسائل النصر التي هي أسباب ناط الله تعالى بها مسيبتها على حسب الحكمة التي اقتضاها النظام الذي سنه الله في الأسباب ومسيبتها ، فتطلب المسببات دون أسبابها غلط وسوء أدب مع خالق الأسباب ومسيبتها كي لا يكونوا كالذين قالوا لموسى « فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون » فالمسلمون إذا بذلوا وسعهم ، ولم يفرطوا في شيء ثم ارتبكوا في أمر بعد ذلك فالله ناصرهم ، ومؤيدهم فيما لا قبل لهم بتحصيله ولقد نصرهم الله ببدر وهم أذلة ، إذ هم يومئذ جملة المسلمين وإذ لم يقصروا في شيء ، فأما أقوام يتلفون أموال المسلمين في شهواتهم ، ويفيتون الفرص وقت الأمن فلا يستعدون لشيء ثم يطلبون بعد ذلك من الله النصر والظفر فأولئك قوم مغرورون ، ولذلك يسلط الله عليهم أعداءهم بتفريطهم . ولعله يتداركهم في خلال ذلك بلطفه فيما يرجع إلى استبقاء الدين ، والإتفاق تقدم في قوله تعالى « ومما رزقناهم ينفقون » .

وسبيل الله طريقه ، والطريق إذا أضيف إلى شيء فإنما يضاف إلى ما يوصل إليه ، ولما علم أن الله لا يصل إليه الناس تعيّن أن يكون المراد من الطريق العمل الموصول إلى مرضاة الله وثوابه ، فهو مجاز في اللفظ ومجاز في الإسناد ، وقد غلب سبيل الله في اصطلاح الشرع في الجهاد . أى القتال للذب عن دينه وإعلاء كلمته ، وفى للظرفية لأن النفقة تكون بإعطاء العتاد ، والحيل ، والزاد ، وكل ذلك مظروف للجهاد على وجه المجاز وليست (فى) هنا مستعملة للتعليل .

وقوله تعالى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » عطف غرض على غرض ، عقيب الأمر بالإتفاق فى سبيل الله بالنهى عن الأعمال التى لها عواقب ضارة إبلاغاً للنصحية والإرشاد لئلا يدفع بهم يقينهم بتأييد الله إياهم إلى التفريط فى وسائل الحذر من غلبة العدو ، فالنهى عن الإلقاء بالنفوس إلى التهلكة يجمع معنى الأمر بالإتفاق وغيره من تصاريف الحرب وحفظ النفوس ، ولذلك فالجمله فيها معنى التذييل وإنما عطفتم ولم تفصل باعتبار أنها غرض آخر من أغراض الإرشاد .

والإلقاء رمى الشيء من اليد وهو يتعدى إلى مفعول واحد بنفسه وإلى الرمى إليه بإلى وإلى الرمى فيه فى .

والظاهر أن الأيدى هى المفعول إذ لم يذكر غيره ، وأن الباء زائدة لتوكيد اتصال الفعل بالمفعول كما قالوا للمنقاد « أعطى بيده » أى أعطى يده لأن المستسلم فى الحرب ونحوه يُشد بيده ، فزيادة الباء كزيادتها فى « وهزى إليك بجذع النخلة » وقول النابغة :

لَكَ الْخَيْرُ إِنْ وَّارَتْ بِكَ الْأَرْضُ وَاحِدًا

والمعنى ولا تعطوا الهلاك أيديكم فيأخذكم أخذ الموثق ، وجعل التهلكة كالآخذ والامر استعارة بجامع الإحاطة بالملقى ، ويجوز أن تجعل اليد مع هذا مجازاً عن الذات بملاقة البغضية لأن اليد أهم شيء فى النفس فى هذا المعنى ، وهذا فى الأمرين كقول لبيد :

حَتَّى إِذَا أَلَقَتْ يَدَاىَ فِي كَافِرٍ

أى ألقى الشمس نفسها ، وقيل الباء سببية والأيدى مستعملة فى معنى الذات كناية

عن الاختيار والمفعول محذوف أى لا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة باختياركم .

والتهلكة بضم اللام اسم مصدر بمعنى الهلاك ، وإنما كان اسم مصدر لأنه لم يعهد في المصادر وزن التفعلة بضم العين وإنما في المصادر التفعلة بكسر العين لكنه مصدر مضاعف العين المعتل اللام كزكى وغطى ، أو المهموز اللام كجزأ وهياً ، وحكى سيبويه له نظيرين في المشتقات التضررة والتسرة بضم العين من أضر وأسر بمعنى الضر والشور ، وفي الأسماء الجامدة التنضبة والتنفلة (الأول اسم شجر ، والثاني ولد الثعلب) ، وفي تاج العروس أن الخليل قرأها التهلكة بكسر اللام ولا أحسب الخليل قرأ كذلك؛ فإن هذا لم يرو عن أحد من القراء في المشهور ولا الشاذ فإن صح هذا النقل فلعل الخليل نطق به على وجه المثال فلم يضبط من رواه عنه حق الضبط ، فإن الخليل أجل من أن يقرأ القرآن بحرف غير مأثور .

ومعنى النهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة النهي عن التسبب في إتلاف النفس أو القوم عن تحقق الهلاك بدون أن يحتجى منه المقصود .

وعُطِفَ على الأمر بالإتفاق للإشارة إلى علة مشروعية الإتفاق وإلى سبب الأمر به فإن ترك الإتفاق في سبيل الله والخروج بدون عدة إلقاء باليد للهلاك كما قيل :

* كساعٍ إلى الهيجاء بغير سلاح *

فلذلك وجب الإتفاق ، ولأن اعتقاد كفاية الإيمان بالله ونصر دينه في هزم الأعداء اعتقاد غير صحيح ، لأنه كالذى يلقي بنفسه للهلاك ويقول سينجيني الله تعالى ، فهذا النهي قد أفاد المعنيين جميعاً وهذا من أبداع الإيجاز .

وفي البخارى عن ابن عباس وجماعة من التابعين في معنى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » لا تتركوا النفقة في سبيل الله وتحافوا العيلة وإن لم يكن إلا سهم أو مشقص فأْت به .

وقد قيل في تفسير « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » أقوال : الأول أن أنفقوا أمرهم بالنفقة على العيال ، والتهلكة : الإسراف فيها أو البخل الشديد رواه البخارى عن حذيفة ، ويبعده قوله في سبيل الله وإن إطلاق التهلكة على السرف بعيد وعلى البخل أبعد .

الثاني أنها النفقة على الفقراء أى الصدقة والتهلكة الإمساك ويعمده عدم مناسبة العطف وإطلاق التهلكة على الإمساك .

الثالث الإتفاق فى الجهاد ، والإلقاء إلى التهلكة الخروج بغير زاد .

الرابع الإلقاء باليد إلى التهلكة : الاستسلام فى الحرب أى لا تستسلموا للأسر .

الخامس أنه الاشتغال عن الجهاد وعن الإتفاق فيه بإصلاح أموالهم .

روى الترمذى عن أسلم أبى عمران قال : كنا بمدينة الروم (القسطنطينية) فأخرجوا إلينا صفا عظيما من الروم فخرج إليهم من المسلمين مثلهم فحمل رجل من المسلمين على صف للروم حتى دخل فيهم فصاح الناس وقالوا : سبحان الله يلقى بيديه إلى التهلكة ، فقام أبو أيوب الأنصارى فقال : يا أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل وإنما أنزلت فينا معاشر الأنصار لما أعز الله الإسلام وكثر ناصروه قال بعضهم لبعض سرا دون رسول الله : إن أموالنا قد ضاعت وإن الله قد أعز الإسلام وكثر ناصروه فلو أقمنا فى أموالنا فأصلحنا ماضع منها فأنزل الله على نبيه يرد علينا ما قلنا : « وأتقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وإصلاحها وتركنا الغزوه ، والآية تتحمل جميع المعانى المقبولة . ووقوع فعل « تلقوا » فى سياق النهى يقتضى عموم كل إلقاء باليد إلى التهلكة أى كل تسبب فى الهلاك عن عمد فيكون منه باعنه محرما ما لم يوجد مقتضى لإزالة ذلك التحريم وهو ما يكون حفظه مقدما على حفظ النفس مع تحقق حصول حفظه بسبب الإلقاء بالنفس إلى الهلاك أو حفظ بعضه بسبب ذلك .

فالتفريط فى الاستعداد للجهاد حرام لا محالة لأنه إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإلقاء بالأمة والدين إليها بإتلاف نفوس المسلمين ، وقد اختلف العلماء فى مثل هذا الخبر الذى رواه الترمذى عن أبى أيوب وهو اقتحام الرجل الواحد على صف العدو فقال القاسم بن محمد (من التابعين) وعبد الملك بن الماجشون وابن خويز منداد (من المالكية) ومحمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة : لا بأس بذلك إذا كان فيه قوة وكان بنية خالصة لله تعالى وطمع فى نجاة أو فى نكاية العدو أو قصد تجرئة المسلمين عليهم ، وقد وقع ذلك من بعض المسلمين يوم أحد بمراى النبىء صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن كذلك كان من الإلقاء إلى التهلكة .

وقوله تعالى « وأحسنوا » الإحسان فعل النافع الملائم، فإذا فعل فعلا نافعا مؤلا لا يكون محسنا فلا تقول إذا ضربت رجلا تأديبا: أحسنت إليه ولا إذا جاريته في ملذات مضرة أحسنت إليه، وكذا إذا فعل فعلا مضرا ملأنا لا يسمى محسنا .

وفي حذف متعلق أحسنوا تنبيه على أن الإحسان مطلوب في كل حال ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « إن الله كتب الإحسان على كل شيء » .

وفي الأمر بالإحسان بعد ذكر الأمر بالاعتداء على الممتدى والإتفاق في سبيل الله والنهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة إشارة إلى أن كل هاته الأحوال يلابسها الإحسان ويحفظها، ففي الاعتداء يكون الإحسان بالوقوف عند الحدود والاقتصاد في الاعتداء والاقتناع بما يحصل به الصلاح المطلوب ، وفي الجهاد في سبيل الله يكون الإحسان بالرفق بالأسير والغلوب وبمحفظ أموال المغلوبين وديارهم من التخريب والتحريق ، والعرب تقول : « ملكت فأسجج » ، والحذر من الإلقاء باليد إلى التهلكة إحسان .

وقوله « إن الله يحب المحسنين » تذييل للترغيب في الإحسان، لأن محبة الله عبده غاية ما يطلبه الناس إذ محبة الله العبد سبب الصلاح والخير دنيا وآخرة ، واللام للاستغراق العرفي والمراد المحسنون من المؤمنين .

﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾

هذا عود إلى الكلام على العمرة فهو عطف على قوله : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » إلخ . وما بينهما استطراد أو اعتراض ، على أن عطف الأحكام بعضها على بعض للمناسبة طريقة قرآنية فلك أن تجعل هذه الجملة عطفًا على التي قبلها عطف قصة على قصة .

ولا خلاف في أن هذه الآية نزلت في الحديبية سنة ست حين صد المشركون المسلمين عن البيت كما سيأتي في حديث كعب بن عجرة ، وقد كانوا ناوين العمرة وذلك قبل أن يفرض الحج

فالمقصود من الكلام هو العمرة؛ وإنما ذكر الحج على وجه الإدماج تبشيرا بأنهم سيتمكنون من الحج فيما بعد، وهذا من معجزات القرآن.

والإتمام إكمال الشيء والإتيان على بقايا ما بقي منه حتى يستوعب جميعه .
ومثل هذا الأمر المتعلق بوصف فعل يقع في كلامهم على وجهين : أحدها وهو ألاكثر أن يكون المطلوب تحصيل وصف خاص للفعل المتعلق به الوصف كالإتمام في قوله تعالى « وأتموا الحج » أى كملوه إن شرعتم فيه ، وكذا قوله تعالى « ثم أتموا الصيام إلى الليل » على ما اخترناه وقوله تعالى « فأتوا إليهم عهدهم » ، ومثله أن تقول : أسرع السير للذى يسير سيرا بطيئا ، وثانيهما أن يحىء الأمر بوصف الفعل مرادا به تحصيل الفعل من أول وهلة على تلك الصفة نظير قوله تعالى « ولأتم نعمتى عليكم » ، وذلك كقولك : أسرع السير فادع لى فلانا تخاطب به مخاطبا لم يشرع فى السير بعد ، فأنت تأمره بإحداث سير سريع من أول وهلة ، ونظيره قولهم : « وسّع فم الركبة - وقولهم : وسع كم ألجنة وضيق جيبها » أى أوجد لها كذلك من أول الأمر ، وهذا ضرب من ضروب التعبير ليس بكناية ولا مجاز ، ولكنه أمر بمجموع شيئين وهو أقل ؛ لأن الشأن أن يكون المطلوب بصيغة الأمر ابتداء هو الحدث الذى منه مادة تلك الصيغة .

والآية تحتمل الاستعمالين ، فإن كان الأول فهى أمر بإكمال الحج والعمرة ، بمعنى ألا يكون حجا وعمرة مشوبين بشغب وفطنة واضطراب أو هى أمر بإكاملهما وعدم الرجوع عنهما بعد الإهلال بهما ولا يصدّهم عنهما شأن العدو ، وإن كان الثانى فهى أمر بالإتيان بهما تامين أى مستكملين ما شرع فيهما :

والمعنى الأول أظهر وأنسب بالآيات التى قبلها ، وكان هذا التحريض مشير إلى أن المقصود الأهم من الحج والعمرة هنا هما الصّـرورة فى الحج وكذا فى العمرة على القول بوجوبها .

واللام فى الحج والعمرة لتعريف الجنس ، وهما عبادتان مشهورتان عند المخاطبين متميزتان عن بقية الأجناس ، فالحج هو زيارة الكعبة فى موسم معين فى وقت واحد للجماعة وفيه وقوف عرفة ، والعمرة زيارة الكعبة فى غير موسم معين وهى لكل فرد بخصوصه ، وأصل الحج فى اللغة بفتح الحاء وكسرها تكرّر الفـعـل إلى الشيء أو كثرة قاصديه . وعن

ابن السكيت : الحج كثرة الاختلاف والتردد يقال حج بنو فلان فلانا أطالوا الاختلاف إليه وفي الأساس : فلان تحجه الرفاق أى تقصده اهـ . فجعله مفيداً بقصد من جماعة كقول المخبل السعدى واسمه الربيع :

وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كَثِيرَةً يَحْجُونَ سِبَّ الزَّبْرِ قَانَ الْمَرْغَفَا

والحج من أشهر العبادات عند العرب وهو مما ورثوه عن شريعة إبراهيم عليه السلام كما حكى الله ذلك . بقوله « وأذن في الناس بالحج » الآية حتى قيل : إن العرب هم أقدم أمة عرفت عندها عادة الحج ، وهم يعتقدون أن زيارة الكعبة سعى لله تعالى قال النابغة يصف الحجاج ورؤاهم :

عَلَيْهِنَّ شُعْتُ عَامِدُونَ لِرَبِّهِمْ فَمِنْ كَأَطْرَافِ الْحَنَى خَوَاشِعِ

وكانوا يتجردون عند الإحرام من مخيط الثياب ولا يعسون الطيب ولا يقربون النساء ولا يصطادون ، وكان الحج طوافاً بالبيت وسعيًا بين الصفا والمروة ووقوفاً بعرفة ونحراً بمنى وربما كان بمضى العرب لا يأكل مدة الحج أقطاً ولا ستما « أى لأنه أكل المترفين » ولا يستظل بسقف ، ومنهم من يحج متجرداً من الثياب ، ومنهم من لا يستظل من الشمس ، ومنهم من يحج صامتاً لا يتكلم ، ولا يشربون الخمر في أشهر الحج ، ولهم في الحج مناسك وأحكام ذكرناها في تاريخ العرب ، وكان للأمم المعاصرة للعرب حجوج كثيرة ، وأشهر الأمم في ذلك اليهود فقد كانوا يحجون إلى الموضع الذى فيه تابوت العهد أى إلى هيكل (أورشليم) وهو المسجد الأقصى ثلاث مرات في السنة ليزبحوا هناك فإن القرابين لا تصح إلا هناك ومن هذه المرات مرة في عيد الفصح .

واتخذت النصارى زيارات كثيرة ، حجا ، أشهرها زياراتهم لمنازل ولادة عيسى عليه السلام وزيارة (أورشليم) ، وكذا زيارة قبر (ماربواس) وقبر (ماربطرس) برومة ، ومن حج النصارى الذى لا يعرفه كثير من الناس وهو أقدم حجهم أنهم كانوا قبل الإسلام يحجون إلى مدينة (عسقلان) من بلاد السواحل الشامية ، والمظنون أن الذين ابتدعوا حجها هم نصارى الشام من الفساسنة لقصد صرف الناس عن زيارة الكعبة وقد ذكره سحيم عبد بنى الحسحاس وهو من المخضرمين في قوله يصف وحوشاً جرفها السيل :

كَأَنَّ الْوُحُوشَ بِهِ عَسَقَلَا نُ صَادَفُنْ فِي قَرْنِ حَجِّ ذِيَا فَا

أى أصابهن سم فقتلن وقد ذكر ذلك أئمة اللغة ، وقد كان المصريين والكلدان حج إلى البلدان المقدسة عندهم ، واليونان زيارات كثيرة لمواقع مقدسة مثل أولمبيا وهيك (زفس) وللهنود حجوج كثيرة .

والمقصود من هذه الآية إتمام العمرة التى خرجوا لقضائها وذكر الحج معها إدماج ، لأن الحج لم يكن قد وجب يومئذ ، إذ كان الحج بيد المشركين فى ذكره بشارة بأنه يوشك أن يصير فى قبضة المسلمين .

وأما العمرة فهى مشتقة من التعمير وهو شغل المكان ضد الإخلاء ولكنها بهذا الوزن لا تطلق إلا على زيارة الكعبة فى غير أشهر الحج ، وهى معروفة عند العرب وكانوا يجعلون ميقاتها ما عدا أشهر ذى الحجة والمحرم وصفر ، فكانوا يقولون « إذا برىء الدبر ، وعفا الأثر ، وخرج صفر ، حلت العمرة لمن اعتمر » . ولعلمهم جعلوا ذلك لتكون العمرة بعد الرجوع من الحج وإراحة الرواحل .

واصطلح المضرئون ، على جعل رجب هو شهر العمرة ولذلك حرّمته مضر فلقب رجب مضر ، وتبعهم بقية العرب ، لىكون المسافر للعمرة آمنا من عدوه ؛ ولذلك لقبوا رجباً (منصل الأسنة) وىرون العمرة فى أشهر الحج فجورا .

وقوله « لله » أى لأجل الله وعبادته والعرب من عهد الجاهلية لا ينوون الحج إلا لله ولا العمرة إلا له ، لأن الكعبة بيت الله وحرمه ، فالتقييد هنا بقوله « لله » تلويح إلى أن الحج والعمرة ليسا لأجل المشركين وإن كان لهم فيهما منفعة وكانوا هم سدنة الحرم ، وهم الذين منعوا المسلمين منه ، كى لا يسأم المسلمون من الحج الذى لا قوا فيه أذى المشركين فقيّل لهم إن ذلك لا يصد عن الرغبة فى الحج والعمرة ، لأنكم إنما تحجون لله لا لأجل المشركين ، ولأن الشىء الصالح المرغوب فيه إذا حف به ما يكدره لا ينبغى أن يكون ذلك صارفا عنه ، بل يجب إزالة ذلك العارض عنه ، ومن طرق إزالته القتال المشار إليه بالآيات السابقة .

ويحوز أن يكون التقييد بقوله « لله » لتجريد النية مما كان يخامر نوايا الناس فى الجاهلية من التقرب إلى الأصنام ، فإن المشركين لما وضعوا هبلا على الكعبة ووضعوا إسافا ونائلة على الصفا والمروة قد أشركوا بطوافهم وسعيهم الأصنام مع الله تعالى . وقد يكون القصد من هذا التقييد كالتا الفائدتين .

وليس في الآية حجة عندما لك وأبي حنيفة رحمهما الله على وجوب الحج ولا العمرة ولكن دليل حكم الحج والعمرة عندهما غير هذه الآية ، وعليه فحمل الآية عندهما على وجوب هاتين العبادتين لمن أحرم لهما ، فأما مالك فقد عدّهما من العبادات التي تجب بالشروع فيها وهي سبع عبادات عندنا هي الصلاة ، والصيام ، والاعتكاف ، والحج ، والعمرة ، والطواف ، والائتمام ، وأما أبو حنيفة فقد أوجب النوافل كلها بالشروع .

ومن لم ير وجوب النوافل بالشروع ولم ير العمرة واجبة يجعل حكم إتمامها حكم أصل الشروع فيها ويكون الأمر بالإتمام في الآية مستعملاً في القدر المشترك من الطلب اعتماداً على القرائن ، ومن هؤلاء من قرأ ، والعمرة بالرفع حتى لا تكون فيما شمله الأمر بالإتمام بناءً على أن الأمر للوجوب فيختص بالحج .

وجعلها الشافعية دليلاً على وجوب العمرة كالحج ، ووجه الاستدلال له أن الله أمر بإتمامهما فإذا أن يكون الأمر بالإتمام مراداً به الإتيان بهما تامين أي مستجمعي الشرائط والأركان ، فالمراد بالإتمام إتمام المعنى الشرعي على أحد الاستعمالين السابقين ، قالوا : إذ ليس هنا كلام على الشروع حتى يؤمر بالإتمام ، ولأنه معضود بقراءة « وأقيموا الحج » وإما أن يكون المراد بالإتمام هنا الإتيان على آخر العبادة فهو يستلزم الأمر بالشروع ، لأن الإتمام يتوقف على الشروع ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيكون الأمر بالإتمام كناية عن الأمر بالفعل .

والحق أن حمل الأمر في ذلك على الأمر بأصل الماهية لا بصفتها استعمال قليل كما عرفت ، وقراءة : « وأقيموا » لشذوذها لا تكون داعياً للتأويل ، ولا تنزل منزلة خبر الآحاد ، إذا لم يصح سندها إلى من نسبت إليه وأما على الاحتمال الأول فلأن التكني بالإتمام عن إيجاب الفعل مصير إلى خلاف الظاهر مع أن اللفظ صالح للحمل على الظاهر ؛ بأن يدل على معنى : إذا شرعتم فأتوا الحج والعمرة ، فيكون من دلالة الاقتضاء ، ويكون حقيقة وإيجازاً بديعاً ، وهو الذي يؤذن به السياق كما قدمنا ، لأنهم كانوا نواوا العمرة ، على أن شأن إيجاب الوسيلة بإيجاب المتوسل إليه أن يكون المنصوص على وجوبه هو المقصد فكيف يدعى الشافعية أن أتوا هنا مراد منه إيجاب الشروع ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما أشار له العصام .

فالحق أن الآية ليست دليلاً لحكم العمرة وقد اختلف العلماء في حكمها : فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنها سنة قال مالك : لا أعلم أحداً رخص في تركها وهذا هو مذهب جابر ابن عبد الله وابن مسعود من الصحابة والنخعي من التابعين .

وذهب الشافعي وأحمد وابن الجهم من المالكية إلى وجوبها ، وبه قال عمر وابن عمر وابن عباس من الصحابة وعطاء ، وطاووس ، ومجاهد ، والحسن ، وابن سيرين ، والشمسي وسعيد بن جبير ، وأبو بردة ، ومسروق ، وإسحاق بن راهويه .

ودليلنا حديث جابر بن عبد الله ، قيل : يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج فقال : لا ، وأن تعتمروا فهو أفضل ، أخرجه الترمذي ، ولأن عبادة مثل هذه لو كانت واجبة لأمر بها النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت وجوبها بتلفيقات ضعيفة ، وقد روى عن ابن مسعود أنه كان يقول : لولا التخرج وأنى لم أسمع من رسول الله في ذلك شيئاً لقلت : العمرة واجبة اه محل الاحتجاج قوله : لم أسمع إلخ ، ولأن الله تعالى قال « ولله على الناس حج البيت » ولم يذكر العمرة ، ولأنه لا يكون عبادتان واجبتان هما من نوع واحد .

ولأن شأن العبادة الواجبة أن تكون مؤقتة ، واحتج أصحابنا أيضاً بحديث : بنى الإسلام على خمس وحديث جبريل في الإيمان والإسلام ولم يذكر فيهما العمرة ، وحديث الأعرابي الذي قال : لا أزيد ولا أنقص : فقال : أفلح إن صدق ولم يذكر العمرة ولم يحتج الشافعية بأكثر من هذه الآية ، إذ قرنت فيها مع الحج ، وبقول بعض الصحابة وبالاختياط .

واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على منع التمتع وهو الإحرام بعمرة ثم الحل منها في مدة الحج ثم الحج في عامه ذلك قبل الرجوع إلى بلده ، ففي البخاري أخرجه حديث أبي موسى الأشعري قال : بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قوم باليمن فجئت وهو بالبطحاء (عام حجة الوداع) فقال : بهم أهملت ؟ فقلت : أهملت كإهلال النبي قال : أحسنت هل معك من هدى ! قلت : لا ، فأمرني فطقت بالبيت وبالوصفا والمروة ثم أمرني فأحللت فأتيت امرأة من قومي فمشطتني أو غسلت رأسي ، ثم أهملت بالحج فكنت أفتي الناس به حتى خلافة عمر فذكرته له فقال : أن تأخذ بكتاب الله ، فإنه يأمرنا بالتمام ، قال تعالى « وآتموا الحج والعمرة لله » وأن تأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه لم يحمل حتى بلغ الهدى محله ، يريد عمر - والله أعلم - أن أبا موسى أهل بإهلال كإهلال النبي صلى الله

عليه وسلم ، والنبيء كان مهلاً بحجة وعمره معا فهو قارن والقارن متلبس بحج ، فلا يجوز أن يحل في أثناء حجه وتمسك بفعل الرسول عليه السلام أنه كان قارنا ولم يحل ، وهذا مبني على عدم تخصيص القوار بالآحاد كما هو قوله في حديث فاطمة ابنة قيس في النفقة .

وقوله « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » عطف على (أتموا)، والفاء للتفريع الذكري فإنه لما أمر بإتمام الحج والعمرة ذكر حكم ما يمنع من ذلك الإتمام .

ولا سيما الحج ؛ لأن وقته يفوت غالباً بعد ارتفاع المانع ، بخلاف العمرة ،

والإحصار في كلام العرب منع الذات من فعل ما ، يقال : أحصره منعه مانع قال تعالى

« للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله » أي منعهم الفقر من السفر للجهاد وقال ابن ميادة:

وما هجر ليلى أن تكون تباعدت عليك ولا أن أحصرتك شغول

وهو فعل مهموز لم تكسبه همزته تعدية ، لأنه مرادف حصره ونظيرهما صده ، وأصده .

هذا قول المحققين من أئمة اللغة ، ولكن كثر استعمال أحصر المهموز في المنع الحاصل من غير

العدو ، وكثر استعمال حصر المجرد في المنع من العدو ، قال « وخذوهم واحصروهم » فهو

حقيقة في المعنيين ولكن الاستعمال غلب أحدهما في أحدهما كما قال الزمخشري في الكشاف ،

ومن اللغويين من قال : أحصر حقيقة في منع غير العدو وحصر حقيقة في منع العدو وهو قول

السكسائي وأبي عبيده والزجاج ، ومن اللغويين من عكس وهو ابن فارس لكنه شاذ جداً .

وجاء الشرط بحرف (إن) لأن مضمون الشرط كربه لهم فألقى إليهم الكلام إلقاء

الخبير الذي يشك في وقوعه ، والمقصود إشعارهم بأن المشركين سيمنعونهم من العمرة وقد

اختلف الفقهاء في المراد من الإحصار في هذه الآية على نحو الاختلاف في الوضع أو في الاستعمال

والأظهر عندي أن الإحصار هنا أطلق على ما يعم المنع من عدو أو من غيره بقريظة قوله تعالى

عقبه : فإذا أمنتم فإنه ظاهر قوي في أن المراد منه الأمن من خوف العدو ، وأن هذا التعميم

فيه قضاء حق الإيجاز في جمع أحكام الإحصار ثم تفريقها كما سأبينه عند قوله تعالى « فإذا

أمنتم » ، وكأن هذا هو الذي يراه مالك رحمه الله ، ولذلك لم يحتج في الموطأ على حكم الإحصار

بغير عدو بهذه الآية ، وإنما احتج بالسنة وقال جمهور أصحابه أريد بها المنع الحاصل من مرض

ونحوه دون منع العدو ، بناء على أن إطلاق الإحصار على هذا المنع هو الأكثر في اللغة .

ولأن هذه الآية جمعت على المحصر هدياً ولم ترد السنة بمشروعية الهدى فيمن حصره العدو

أى مشروعية الهدى لأجل الإحصار أما من ساق معه الهدى فعليه نسكه لا لأجل الإحصار، ولذلك قال مالك بوجوب الهدى على من أحصر بمرض أو نقاس أو كسر من كل ما يمنعه أن يقف الموقف مع الناس مع وجوب الطواف والسعي عند زوال المانع ووجوب القضاء من قابل لما في الموطأ من حديث معبد بن حزابة المخزومي أنه صرع ببعض طريق مكة وهو محرم فسأل ابن عمر وابن الزبير ومروان بن الحكم فكلهم أمره أن يتداوى ويفتدى ، فإذا أصح اعتمر . فحل من إحرامه ثم عليه حج قابل ، وأن عمر بن الخطاب أمر بذلك أبا أيوب وهبّار بن الأسود حين فاتهما وقوف عرفة ، بخلاف حصار العدو ، واحتج في الموطأ بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحدا من أصحابه ولا من كان معه أن يقضوا شيئا ولا أن يعودوا لشيء ، ووجه أصحابنا ذلك بالتفرقة ؛ لأن المانع في المرض ونحوه من ذات الحاج ؛ فلذلك كان مطالباً بالإتمام ، وأما في إحصار العدو فللمانع خارجي ، والأظهر في الاستدلال أن الآية وإن صاحت لكل منع أكنها في منع غير العدو أظهر وقد تأيدت أظهرتها بالسنة ، وقال الشافعي : لا قضاء فيهما وهو ظاهر الآية للاقتصار على الهدى وهو اقتصار على مفهوم الآية ومخالفة ما ثبت بالسنة ، وقال أبو حنيفة : كل منع من عدو أو مرض فيه وجوب القضاء والهدى ولا يجب عليه طواف ولا سعي بعد زوال عذره بل إن نحر هديه حل والقضاء عليه .

ولا يلزمه ما يقتضيه حديث الحديبية ؛ لأن الآية إن كانت نزلت بعده فعمومها نسخ خصوص الحديث ، وإن نزلت قبله فهو آحاد لا يخص القرآن عنده ، على أن حديث الحديبية متواتر ؛ لأن الذين شهدوا النبي صلى الله عليه وسلم يومئذ يزيدون على عدد التواتر ، ولم ينقل عنهم ذلك مع أنه مما تتوافر الدواعي على نقله .

وقال الشافعي : المراد هنا منع العدو بقريظة قوله (فإذا أمنتهم) ولأنها نزلت في عام الحديبية وهو إحصار عدو ؛ ولذلك أوجب الهدى على المحصر أما محصر العدو فبنص الآية ، وأما غيره فبالقياس عليه .

وعليه : إن زال عذره فعليه الطواف بالبيت والسعي ، ولم يقل بوجوب القضاء عليه ؛ إذ ليس في الآية ولا في الحديث .

وقوله « فما استيسر من الهدى » جواب الشرط وهو مشتمل على أحد ركني الإسناد

وهو المسند إليه دون المسند فلا بد من تقدير دل عليه قوله « من الهدى » وقدره في الكشف فعليكم ، والأظهر أن يقدر فعل أمر أى فاهدوا ما استيسر من الهدى ، وكلا التقديرين دال على وجوب الهدى .

ووجوبه في الحج ظاهر وفي العمرة كذلك ؛ بأنها مما يجب إتمامه بعد الإحرام باتفاق الجمهور .
و (استيسر) هنا بمعنى يسر فالسين والتاء للتأكيد كاستصعب عليه بمعنى صعب أى ما أمكن من الهدى بإمكان تحصيله وإمكان توجيهه ، فاستيسر هنا مراد به جميع وجوه التيسر .
والهدى اسم الحيوان المتقرب به لله في الحج فهو فعل من أهدى ، وقيل هو جمع هدية كما جمعت جدية السرج على جدى^(١) ، فإن كان اسما فمن بيانية ، وإن كان جمعا فمن تبعيضية ، وأقل ما هو معروف عندهم من الهدى الغنم ، ولذلك لم يبينه الله تعالى هنا ، وهذا الهدى إن كان قد ساقه قاصد الحج والعمرة معه ثم أحصر فالبعث به إن أمكن واجب ، وإن لم يكن ساقه معه فعليته توجيهه على الخلاف في حكمه من وجوبه وعدمه ، والمقصود من هذا تحصيل بعض مصالح الحج بقدر الإمكان ، فإذا فاتت الناسك لا يفوت ما ينفع فقراء مكة ومن حولها .
وقوله « ولا تحلقوا رؤوسكم » الآية بيان للملازمة حالة الإحرام حتى ينحر الهدى ، وإنما خص النهى عن الحلق دون غيره من منافيات الإحرام كالطيب تمهيدا لقوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فيعلم استمرار حكم الإحرام في البقية بدلالة القياس والسياق وهذا من مستتبعات التراكيب وليس بكناية عن الإحلال لعدم وضوح الملازمة .
والمقصود من هذا تحصيل بعض ما أمكن من أحوال الناسك وهو استبقاء الشعث المقصود في الناسك .

والحل بفتح الميم وكسر الحاء مكان الحلول أو زمانه يقال : حل بالمكان يحل بكسر الحاء وهو مقام الشيء والمراد به هنا مبلغه وهو ذبحه للفقراء ، وقيل محله : هو محل ذبح الهدايا وهو منى والأول قول مالك .

وقوله « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه » الآية ، المراد مرض يقتضى الحلق سواء كان المرض بالجسد أم بالرأس ، وقوله « أو به أذى من رأسه » كناية عن الوسخ الشديد والقمل ، لكرهية التصريح بالقمل . وكلمة من للابتداء أى أذى ناشئ عن رأسه .

(١) جدية السرج شئ محشو يجعل تحت دفتي السرج .

وفي البخارى عن كعب بن عجرة قال « حملت إلى النبيء والقمل يتناثر على وجهى ، فقال ما كنت أرى الجهد قد بلغ بك هذا ، أما تجد شاة ؟ قلت : لا ، قال : صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام واخلق رأسك ، فنزلت هذه الآية فى خاصة وهى لكم عامة اهـ » ومن لطائف القرآن ترك التصريح بما هو مردول من الألفاظ . وقوله « ففدية من صيام » محذوف المسند إليه لظهوره أى عليه . والمعنى فليحلق رأسه وعليه فدية ، وقرينة المحذوف قوله « ولا تحلقوا رءوسكم » وقد أجل الله الفدية ومقدارها وبينه حديث كعب بن عجرة ، والنسك بضم نين وبسكون السين مع تثنية النون العبادة ويطلق على الذبيحة المقصود منها التعبد وهو المراد هنا مشتق من نسك كنصر وكرم إذا عبد وذبح لله وسمى العابد ناسكا ، وأغلب إطلاقه على الذبيحة المتقرب بها إلى معبود وفى الحديث « والآخرة يوم تأكلون فيه من نسككم » يعنى الضحية .

﴿ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحُجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ وَحَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾

الفاء للعطف على «أحصرتم» إن كان المراد من الأمن زوال الإحصار المتقدم ، ولعلها نزلت بعد أن فرض الحج ، لأن فيها ذكر التمتع وذكر صيام التمتع إن لم يجد هديا لثلاثة أيام فى مدة الحج وسبعة إذا رجع إلى أفقه وذلك لا يكون إلا بعد تمكنهم من فعل الحج والفاء لمجرد التعقيب الذكرى .

وجيء بإذا لأن فعل الشرط مرغوب فيه ، والأمن ضد الخوف ، وهو أيضا السلامة من كل ما يخاف منه أمن كفرح أمنا ، أمانا ، وأمنا ، وأمنة ، وإمنا بكسر الهمزة وهو قاصر بالنسبة إلى المأمون منه فيتعدى بمن تقول : أمنت من العدو ، ويتعدى إلى المأمون تقول : أمنت فلانا إذا جعلته آمنا منك ، والأظهر أن الأمن ضد الخوف من العدو ما لم يصرح بمتعلقه وفى القرآن ثم أبلغه مأمنه فإن لم يذكر له متعلق نزل منزلة اللازم فدل على عدم الخوف من القتال وقد تقدم فى قوله تعالى « رب اجعل هذا بلدا آمنا » .

وهذا دليل على أن المراد بالإحصار فيما تقدم ما يشمل منع العدو ولذلك قيل إذا أمنتم ويؤيده أن الآيات نزلت في شأن عمرة الحديبية كما تقدم فلا مفهوم للشرط هنا ؛ لأنه خرج لأجل حادثة معينة ، فالآية دلت على حكم العمرة ، لأنها لا تكون إلا مع الأمن ، وذلك أن المسلمين جاءوا في عام عمرة القضاء معتمرين وناوين إن مكثوا من الحج أن يحجوا ، ويعلم حكم المريض ونحوه إذا زال عنه المانع بالقياس على حكم الخائف .

وقوله « فمن تمتع » جواب إذا والتقدير فإذا أمنتم بعد الإحصار وفاتكم وقت الحج وأمكنكم أن تعتمروا فاعتمروا وانتظروا الحج إلى عام قابل ، واغتنموا خير العمرة فمن تمتع بالعمرة فعليه هدى عوضا عن هدى الحج ، فالظاهر أن صدر الآية أريد به الإحصار الذي لا يمكن معه المحصر من حج ولا عمرة ، وأن قوله فإذا أمنتم أريد به حصول الأمن مع إمكان الإتيان بعمرة وقد فات وقت الحج ، أى أنه فات الوقت ولم يفته مكان الحج ، ويعلم أن من أمن وقد بقى ما يسمه بأن يحج عليه أن يحج .

ومعنى « تمتع بالعمرة إلى الحج » انتفع بالعمرة عاجلا ، والانتفاع بها إما بمعنى الانتفاع بشوائبها ، أو بسقوط وجوبها إن قيل إنها واجبة مع إسقاط السفر لها إذ هو قد أداها في سفر الحج ، وإما بمعنى الانتفاع بالحل منها ثم إعادة الإحرام بالحج فانتفع بالآباقى فى كلفة الإحرام مدة طويلة ، وهذا رخصة من الله تعالى ، إذ أباح العمرة فى مدة الحج بعد أن كان ذلك محظورا فى عهد الجاهلية إذ كانوا يرون العمرة فى أشهر الحج من أعظم الفجور .

فالباء فى قوله « بالعمرة » صلة فعل تمتع ، وقوله إلى الحج متعلق بمحذوف دل عليه معنى (إلى) تقديره متربصا إلى وقت الحج أو بالغا إلى وقت الحج أى أيامه وهى عشر ذى الحجة وقد فهم من كلمة إلى أن بين العمرة والحج زمنا لا يكون فيه المعتبر محرما وهو الإحلال الذى بين العمرة والحج فى التمتع والقران ، فعليه ما استيسره من الهدى لأجل الإحلال الذى بين الإحرامين ، وهذا حيث لم يهد وقت الإحصار فيما أراه والله أعلم ، والآية جاءت بلفظ التمتع على المعنى اللغوى أى الانتفاع وأشارت إلى ما سماه المسلمون بالتمتع وبالقران وهومن شرائع الإسلام التى أبطل بها شريعة الجاهلية ، واسم التمتع يشملها لكنه خص التمتع بأن يحرم الحاج بعمرة فى أشهر الحج ثم يحل منها ثم يحج من عامه ذلك قبل الرجوع إلى أفقه ، وخص القران بأن يقرن الحج والعمرة فى إهلال واحد ويبدأ فى فعله بالعمرة ثم يحل منها ويجوز له أن يردف الحج

على العمرة كل ذلك شرعه الله رخصة للناس ، وإبطالا لما كانت عليه الجاهلية من منع العمرة في أشهر الحج ، وفرض الله عليه الهدى جبرا لما كان يتجشمه من مشقة الرجوع إلى مكة لأداء العمرة كما كانوا في الجاهلية ولذلك سماه تمتعا .

وقد اختلف السلف في التمتع وفي صفته فالجمهور على جوازه ، وأنه يحل من عمرته التي أحرم بها في أشهر الحج ثم يحرم بعد ذلك في حجة في عامه ذلك ، وكان عثمان بن عفان لا يرى التمتع وينهى عنه في خلافته ، ولعله كان يتأول هذه الآية بمثل ما تأولها ابن الزبير كما يأتي قريبا ، وخالفه على وعمران بن حصين ، وفي البخاري عن عمران بن حصين تمتعنا على عهد النبي و نزل القرآن ثم قال رجل من رآيه ما شاء (يريد عثمان) ، وكان عمر بن الخطاب لا يرى للقارن إذا أحرم بعمرة وبحجة معا وتم السعى بين الصفا والمروة أن يحل من إحرامه حتى يحل من إحرام حجه فقال له أبو موسى الأشعري إني جئت من اليمن فوجدت رسول الله بمكة محرما (أي عام الوداع) فقال لي بم أهلت ؟ قلت أهلت بإهلال كإهلال النبي فقال لي هل معك هدى قلت لا فأمرني فطفت وسعيت ثم أمرني فأحللت وغسلت رأسي ومشطتني امرأة من عبد القيس ، فلما حدث أبو موسى عمر بهذا قال عمر « إن تأخذ بكتاب الله فهو يأمرنا بالإتمام وإن تأخذ بسنة رسوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدى محله » ، وجمهور الصحابة والفقهاء يخالفون رأي عمر ويأخذون بخبر أبي موسى ؛ - وبحديث على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لولا أن معي الهدى لأحللت » ، وقد ينسب بعض الناس إلى عمر أنه لا يرى جواز التمتع وهو وهم إنما رأى عمر لا يجوز الإحلال من العمرة في التمتع إلى أن يحل من الحج وذلك معنى قوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدى محله ، فلهذا رأى الإحلال للمتلبس بنية الحج منافيا لدينه وهو ما عبر عنه بالإتمام ولعله كان لا يرى الآحاد مخصصا للمتواتر من كتاب أو سنة لأن فعل النبي (صلى الله عليه وسلم) هنا متواتر ، إذ قد شهدته كثير من أصحابه ونقلوا حجه وأنه أهل بهما جميعا .

نعم ، كان أبو بكر وعمر يريان أفراد الحج أفضل من التمتع والقارن وبه أخذ مالك ، روى عنه محمد بن الحسن أنه يرجح أحد الحديثين المتعارضين بعمل الشيخين ، وكان عبد الله بن الزبير رضى الله عنه يرى التمتع خاصا بالمحصر إذا تمكن من الوصول إلى البيت بعد أن فاتته وقوف

عرفة فيجعل حجته عمرة ويحج في العام القابل ، وتأول قوله تعالى إلى الحج أى إلى وقت الحج القابل والجمهور بقولون « إلى الحج » أى إلى أيام الحج .

وقوله « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » الآية عطفت على « فمن تمتع » لأن فمن تمتع مع جوابه وهو « فما استيسر » مقدر فيه معنى فمن تمتع واجدا الهدى فمطف عليه فمن لم يجد .

وجعل الله الصيام بدلا عن الهدى زيادة في الرخصة والرحمة ولذلك شرع الصوم مفرقا فجعله عشرة أيام ثلاثة منها في أيام الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج .

فقوله « في الحج » أى في أشهره إن كان قد أمكنه الاعتمار قبل انقضاء مدة الحج ، فإن لم يدرك الحج واعتمر فلك صفة أخرى لا تعرض إليها في الآية .

وقوله « تلك عشرة كاملة » فذلك الحساب أى جامعته فالحاسب إذا ذكر عددين فصاعدا قال عند إرادة جمع الأعداد فذلك أى الممدود كذا فصيغت لهذا القول صيغة نحت مثل بسم الله إذا قال باسم الله وحوقل إذا قال لا حول ولا قوة إلا بالله فحروف فذلك متجمعة من حروف فذلك كما قال الأعشى :

ثلاثٌ بالفداة فهنَّ حسي وستٌ حين يذكركنى العشاء
فذلك تسعة في اليوم ربي وشرب المرء فوق الرى داء

فلفظ فذلك كلمة مولدة لم تسمع من كلام العرب غلب إطلاق اسم الفذلكة على خلاصة جمع الأعداد ، وإن كان اللفظ المحكى جرى بغير كلمة « ذلك » كما نقول في قوله « تلك عشرة كاملة » إنها فذلكة مع كون الواقع في المحكى لفظ « تلك » لا لفظ ذلك ومثله قول الفرزدق :

ثلاث واثنتان فتلك خمس وسادسة تميل إلى الشمام

(أى إلى الشم والتقيل)

وفى وجه الحاجة إلى الفذلكة في الآية وجوه ، فقيل هو مجرد تأكيد كما تقول كتبت بيدى يعنى أنه جاء على طريقة ما وقع في شعر الأعشى أى أنه جاء على أسلوب عربى ولا يفيد إلا تقرير الحكم فى الذهن مرتين ولذلك قال صاحب الكشف لما ذكر مثله « كقول العرب علما خير من علم » .

وعن المبرد أنه تأكيد لدفع توهم أن يكون بقى شيء مما يجب صومه ، وقال الزجاج قد يتوهم متوهم أن المراد التخيير بين صوم ثلاثة أيام فى الحج أو سبعة أيام إذا رجع إلى بلده بدلا

من الثلاثة أزيل ذلك بجلية المراد بقوله « تلك عشرة » وتبعه صاحب الكشاف فقال « الواو قد تجيء للإباحة في نحو قولك : جالس الحسن وابن سيرين ففذلكت نفياً لتوهم الإباحة اهـ » وهو يريد من الإباحة أنها للتخيير الذي يجوز معه الجمع ولا يتمين .

وفي كلا الكلامين حاجة إلى بيان منشأ توهم معنى التخيير فأقول : إن هذا المعنى وإن كان خلاف الأصل في الواو حتى زعم ابن هشام أن الواو لا تردله ، وأن التخيير يستفاد من صيغة الأمر لا أنه قد يتوهم من حيث إن الله ذكر عديدين في حالتين مختلفتين وجعل أقل العديدين لأشق الحالتين وأكثرها لأخفهما ، فلا جرم طرأ توهم أن الله أوجب صوم ثلاثة أيام فقط وأن السبعة رخصة لمن أراد التخيير ، فبين الله ما يدفع هذا التوهم ، بل الإشارة إلى أن مراد الله تعالى بإيجاب صوم عشرة أيام ، وإنما تفرقها رخصة ورحمة منه سبحانه ، فحصلت فائدة التنبيه على الرحمة الإلهية .

ونظيره قوله تعالى « وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنِمَ مُبَقَّتَ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً » إذ دل على أنه أراد من موسى عليه السلام مناجاة أربعين ليلة ولكنه أبلغها إليه موزعة تيسيراً .

وقد سئلت عن حكمة كون الأيام عشرة فأجبت بأنه لعله نشأ من جمع سبعة وثلاثة ؛ لأنهما عددان مباركان ، ولكن فائدة التوزيع ظاهرة ، وحكمة كون التوزيع كان إلى عديدين متفاوتين لا متساويين ظاهرة ؛ لاختلاف حالة الاشتغال بالحج فيها مشقة ، وحالة الاستقرار بالمنزل .

وفائدة جعل بعض الصوم في مدة الحج جعل بعض العبادة عند سببها ، وفائدة التوزيع إلى ثلاثة وسبعة أن كليهما عدد مبارك ضبطت بمثله الأعمال الدينية وقضائية .

وأما قوله « كاملة » فيفيد التحريض على الإتيان بصيام الأيام كلها لا ينقص منها شيء ، مع التنويه بذلك الصوم وأنه طريق كمال لصائمه ، فالكمال مستعمل في حقيقته ومجازه .

وقوله « ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام » إشارة إلى أقرب شيء في الكلام ، وهو هدى التمتع أو بدله وهو الصيام ، والمعنى أن الهدى على الغريب عن مكة كي لا يعيد السفر للعمرة فأما المكي فلم ينتفع بالاستغناء عن إعادة السفر فلذا لم يكن عليه هدى ، وهذا

قول مالك والشافعي والجمهور ، فلذلك لم يكن عندهما على أهل مكة هدى في التمتع والقران ، لأنهم لا مشقة عليهم في إعادة العمرة ، وقال أبو حنيفة ، الإشارة إلى جميع ما يتضمنه الكلام السابق على اسم الإشارة وهو التمتع بالعمرة مع الحج ووجوب الهدى ، فهو لا يرى التمتع والقران لأهل مكة وهو وجه من النظر .

وحاضرو المسجد الحرام هم أهل بلدة مكة وما جاورها ، واختلف في تحديد ما جاورها فقال مالك : ما اتصل بمكة وذلك من ذى طوى وهو على أميال قليلة من مكة . وقال الشافعي : من كان من مكة على مسافة القصر ونسبه ابن حبيب إلى مالك وغلطه شيوخ المذهب .

وقال عطاء : حاضرو المسجد الحرام أهل مكة وأهل عرفة ، ومَر ، وعُرنَة ، وضجنان ، والرجيع ، وقال الزهري : أهل مكة ومن كان على مسافة يوم أو نحوه ، وقال ابن زيد : أهل مكة ، وذى طوى ، وفج ، وما يلي ذلك .

وقال طاووس : حاضرو المسجد الحرام كل من كان داخل الحرم ، وقال أبو حنيفة : هم من كانوا داخل المواقيت سواء كانوا مكين أو غيرهم ساكني الحرم أو الحل .

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ 196

وصاية بالتقوى بعد بيان الأحكام التي لا تخلو عن مشقة للتحذير من التهاون بها ، فالأمر بالتقوى عام ، وكون الحج من جملة ذلك هو من جملة العموم وهو أجدر أفراد العموم ، لأن الكلام فيه .

وقوله « واعلموا أن الله شديد العقاب » افتتح بقوله « واعلموا » اهتماماً بالخبر فلم يقتصر بأن يقال « واتقوا الله إن الله شديد العقاب » فإنه لو اقتصر عليه لحصل العلم المطلوب ، لأن العلم يحصل من الخبر ، لكن لما أريد تحقيق الخبر افتتح بالأمر بالعلم ، لأنه في معنى تحقيق الخبر ، كأنه يقول : لا تشكوا في ذلك ، فأفاد مفاد إن ، وتقدم آنفاً عند قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » .

﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا

جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾

استئناف ابتدائي للإعلام بتفصيل مناسك الحج ، والذي أراه أن هذه الآيات نزلت بعد نزول قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » في سورة آل عمران فإن تلك الآية نزلت بفرض الحج إجمالا ، وهذه الآية فيها بيان أعماله ، ، وهو بيان مؤخر عن المبين ، وتأخير البيان إلى وقت الحاجة واقع غير مرة ، فيظهر أن هذه الآية نزلت في سنة تسع ، تهيئة لحج المسلمين مع أبي بكر الصديق .

وبين نزول هذه الآية ونزول آية « وأتموا الحج والعمرة لله » نحو من ثلاث سنين فتكون (فيما نرى) من الآيات التي أمر الرسول عليه السلام بوضعها في هذا الموضع من هذه السورة للجمع بين أعمال الحج وأعمال العمرة .

وهي وصاية بفرائض الحج وسننه ومما يحق أن يراعى في أدائه ، وذكر ما أراد الله الوصاية به من أركانه وشعائره .

وقد ظهرت عناية الله تعالى بهذه العبادة العظيمة ، إذ بسط تفاصيلها وأحوالها مع تغيير ما أدخله أهل الجاهلية فيها .

ووصف الأشهر بمعلومات حوالة على ما هو معلوم للعرب من قبل ، فهي من الموروثة عندهم عن شريعة إبراهيم ، وهي من مبدأ شوال إلى نهاية أيام النحر ، وبعضها بعض الأشهر الحرم ، لأنهم حرموا قبل يوم الحج شهرا وأياما وحرّموا بعده بقية ذي الحجة والحرام كله ، لتكون الأشهر الحرم مدة كافية لرجوع الحجاج إلى آفاقهم ، وأما رجب فإنما حرّمته مضر لأنه شهر العمرة .

فقوله : « الحج أشهر معلومت » أي في أشهر ، لقوله بعده « فمن فرض فيهن الحج » ولك أن تقدر : مدة الحج أشهر ، وهو كقول العرب « الرطب شهرا ربيع » .

والمقصود من قوله « الحج أشهر » يحتمل أن يكون تمهيدا لقوله « فلا رفت ولا فسوق » تهوينا لمدة ترك الرفث والفسوق والجدال ، لصعوبة ترك ذلك على الناس ، ولذلك قللت بجمع القلة ، فهو نظير ما روى مالك في الموطأ : أن عائشة قالت لعروة بن الزبير يا ابن أختي إنما هي

عشر ليال فإن تخرج في نفسك شيء فدعه ، تعنى أكل لحم الصيد ، ويحتمل أن يكون تقريراً لما كانوا عليه في الجاهلية من تعيين أشهر الحج فهو نظير قوله : وإن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً الآية ، وقيل : المقصود بيان وقت الحج ولا أن تخرج له .

والأشهر المقصودة هي شوال وذو القعدة وذو الحجة لا غير ، وإنما اختلفوا في أن ذا الحجة كله شهر أو العشر الأوائل منه أو التسع فقط ، أو ثلاثة عشر يوماً منه ، فقال بالأول ابن مسعود وابن عمر والزهري وعروة بن الزبير وهو رواية ابن المنذر عن مالك ، وقال بالثاني ابن عباس والسدي وأبو حنيفة وهو رواية ابن حبيب عن مالك . وقال بالثالث الشافعي ، والرابع قول في مذهب مالك ذكره ابن الحاجب في المختصر غير معزو . وإطلاق الأشهر على الشهرين وبعض الشهر عند أصحاب القولين الثالث والرابع مخرج على إطلاق الجمع على الاثنين أو على اعتبار العرب الدخول في الشهر أو السنة كاستكمالها ، كما قالوا : ابن سنتين لمن دخل في الثانية ، وثمرة هذا الخلاف تظهر فيمن أوقع بمض أعمال الحج مما يصح تأخيرها كطواف الزيارة بعد عاشر ذي الحجة ، فمن يراه أوقعه في أيام الحج لم ير عليه دماً ومن يرى خلافه يرى خلافه .

وقد اختلفوا في الإهلال بالحج قبل دخول أشهر الحج ، فقال مجاهد وعطاء والأوزاعي والشافعي وأبو ثور : لا يجزئ ويكون له عمرة كمن أحرم للصلاة قبل وقتها ، وعليه : يجب عليه إعادة الإحرام من الميقات عند ابتداء أشهر الحج ، واحتج الشافعي بقوله تعالى « الحج أشهر معلومت » ، وقال أحمد : يجزئ ولكنه مكروه ، وقال مالك وأبو حنيفة والنخعي : يجوز الإحرام في جميع السنة بالحج والعمرة إلا أن مالكا كره العمرة في بقية ذي الحجة ، لأن عمر ابن الخطاب كان ينهى عن ذلك ويضرب فاعله بالدرة ، ودليل مالك في هذا ما مضى من السنة ، واحتج النخعي بقوله تعالى « يسألونك عن الأهلة قل هي موآيت للناس والحج » إذ جعل جميع الأهلة موآيت للحج ولم يفصل ، وهذا احتجاج ضعيف ، إذ ليس في الآية تعميم جميع الأهلة لتوقيت الحج بل مساق الآية أن جميع الأهلة صالحة للتوقيت إجمالاً ، مع التوزيع في التفصيل فيوقت كل عمل بما يقارنه من ظهور الأهلة على ما تبينه أدلة أخرى من الكتاب والسنة .

ولاحتمال الآية عدة محامل في وجه ذكر أشهر الحج لا أرى للائمة حجة فيها لتوقيت الحج .
وقوله تعالى « فمن فرض فيهن الحج » تفريع على هاته المقدمة لبيان أن الحج يقع فيها
وبيان أهم أحكامه .

ومعنى فرض : نوى وعزم، فنية الحج هي العزم عليه وهو الإحرام ، ويشترط في النية
عند مالك وأبي حنيفة مقارنتها لقول من أقوال الحج وهو التلبية ، أو عمل من أعماله كسوق
الهدى ، وعند الشافعى يدخل الحج بنية ولو لم يصاحب قولاً أو عملاً وهو أرجح ؛ لأن النية
في العبادات لم يشترط فيها مقارنتها لجزء من أعمال العبادة، ولا خلاف أن السنة مقارنة الإهلال
للاغتسال والتلبية واستواء الراحلة براكبها .

وضمير « فيهن » للأشهر ، لأنه جمع لغير عاقل فيجربى على التأنيث .
وقوله « فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج » جواب من الشرطية ، والرابط بين
جملة الشرط والجواب ما في معنى « لا رقت » من ضمير يعود على (من) ؛ لأن التقدير فلا
يرقت .

وقد نفى الرقت والفسوق والجدال نفى الجنس مبالغة في النهي عنها وإبعادها عن الحاج ،
حتى جعلت كأنها قد نهى الحاج عنها فأنتهى فانتفت أجناسها ، ونظير هذا كثير في القرآن
كقوله تعالى « والمطلقات يتربصن » وهو من قبيل التمثيل بأن شبهت حالة المأمور وقت
الأمر بالحالة الحاصلة بعد امتثاله فكأنه امتثل وفعل المأمور به فصار بحيث يخبر عنه بأنه فعل
كما قرره في الكشف في قوله « والمطلقات يتربصن » ، فأطلق المركب الدال على الهيئة
المشبه بها على الهيئة المشبهة .

وقرأ الجمهور بفتح أو آخر الكلمات الثلاث المنفية بلا ، على اعتبار (لا) نافية للجنس
نصاً ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع رقت وفسوق على أن (لا) أخت ليس نافية للجنس
غير نص وقرأ (ولا جدال) بفتح اللام على اعتبار (لا) نافية للجنس نصاً وعلى أنه عطف جملة
على جملة فروى عن أبي عمرو أنه قال « الرفع بمعنى لا يكون رقت ولا فسوق » يعنى أن
خبر لا محذوف وأن المصدرين نائبان عن فعليهما وأنهما رفعاً لقصد الدلالة على الثبات مثل
رفع « الحمد لله » وانتهى الكلام ثم ابتدأ النفي فقال : « ولا جدال في الحج » على أن في الحج
خبر (لا) ، والكلام على القراءتين خبر مستعمل في النهي .

والرفث اللغو من الكلام والفحش منه قاله أبو عبيدة واحتج بقول المعجاج :
 وَرَبُّ أَسْرَابٍ حَجِيجٍ كُظِمَ عَنْ اللَّغَا وَرَفَثِ التَّكَلُّمِ
 وفعله كنصر ، وفرح وكرم والمراد به هنا الكناية عن قربان النساء .

وأحسب أن الكناية بهذا اللفظ دون غيره لقصد جمع المعنيين الصريح والكناية ، وكانوا
 في الجاهلية يتوقون ذلك ، قال النابغة :

حَيَّاكَ رَبِّي فَإِنَّا لَا يَحِلُّ لَنَا لَهَوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا

يريد من الدين الحج وقد فسروا قوله : لهو النساء بالغزل .

وهذا خبر مراد به مبالغة النهي اقتضى أن الجماع في الحج حرام ، وأنه مفسد للحج وقد
 بينت السنة ذلك بصراحة ، فالدخول في الإحرام يمنع من الجماع إلى الإحلال بطواف الإفاضة
 وذلك جميع وقت الإحرام ، فإن حصل نسيان فقال مالك هو مفسد ويعيد حجه إذا لم يمض وقوف
 عرفة ، وإلحاقه في القابل نظرا إلى أن حصول الالتذاذ قد نافي بمجرد الحج والزهد المطلوب فيه
 بقطع النظر عن تعمد أو نسيان ، وقال الشافعي في أحد قوليهِ وداود الظاهري : لا يفسد
 الحج وعليه هدى ، وأما مغازلة النساء والحديث في شأن الجماع المباح فذريعة ينبغي سدها ،
 لأنه يصرف القلب عن الانقطاع إلى ذكر الله في الحج .

وليس من الرفث إنشاد الشعر القديم الذي فيه ذكر الغزل ؛ إذ ليس القصد منه إنشاء
 الرفث ، وقد حدا ابن عباس راحلته وهو محرم بييت فيه ذكر لفظ من الرفث فقال له صاحبه
 حصين بن قيس : أترفت وأنت محرم ؟ فقال : إن الرفث ما كان عند النساء أى الفعل الذى عند
 النساء أى الجماع .

والفسوق معروف وقد تقدم القول فيه غير مرة ، وقد قيل أراد به هنا النهي عن الذبح
 للأصنام وهو تفسير مروي عن مالك ، وكأنه قاله لأنه يتعلق بإبطال ما كانوا عليه في الجاهلية
 غير أن الظاهر شمول الفسوق لسائر الفسق وقد سكت جميع المفسرين عن حكم الإتيان بالفسوق
 في مدة الإحرام .

وقرن الفسوق بالرفث الذى هو مفسد للحج يقتضى أن إتيان الفسوق في مدة الإحرام
 مفسد للحج كذلك ، ولم أر لأحد من الفقهاء أن الفسوق مفسد للحج ولا أنه غير مفسد
 سوى ابن حزم فقال في المحلى : إن مذهب الظاهرية أن المعاصي كلها مفسدة للحج ، والذى

يظهر أن غير الكبار لا يفسد الحج وأن تعمد الكبار مفسد للحج وهو أخرى بإفساده من قربان النساء الذي هو التذاذ مباح والله أعلم .

والجدال مصدر جادله إذا خصمه خصاماً شديداً وقد بسطنا الكلام عليه عند قوله تعالى « ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم » في سورة النساء ، إذ فاتنا بيانه هنا .

واختلف في المراد بالجدال هنا ف قيل السباب والمغاضبة ، وقيل تجادل العرب في اختلافهم في الموقف ؛ إذ كان بعضهم يقف في عرفة وبعضهم يقف في جمع وروى هذا عن مالك .
واتفق العلماء على أن مدارس العلم والمناظرة فيه ليست من الجدال المنهى عنه ، وقد سمعت من شيخنا العلامة الوزير أن الزمخشري لما أتم تفسير الكشاف وضعه في الكعبة في مدة الحج بقصد أن يطالعه العلماء الذين يحضرون الموسم وقال : من بدا له أن يجادل في شيء فليفعل ، فزعموا أن بعض أهل العلم اعترض عليه قائلاً : بماذا فست قوله تعالى « ولا جدال في الحج » وأنه وجم لها ، وأنا أحسب إن صحت هذه الحكاية أن الزمخشري أعرض عن مجابته ، لأنه رآه لا يفرق بين الجدال الممنوع في الحج وبين الجدال في العلم ، واتفقوا على أن المجادلة في إنكار المنكر وإقامة حدود الدين ليست من المنهى عنه فالمنهى عنه هو ما يجر إلى المغاضبة والمشاتمة وينافي حرمة الحج ولأجل ما في أحوال الجدال من التفصيل كانت الآية مجملة فيما يفسد الحج من أنواع الجدال فيرجع في بيان ذلك إلى أدلة أخرى .

وقوله « وما تفعلوا من خير يعلمه الله » عُنِبَ به النهي عن النهيات لقصد الاتصاف بأضداد تلك النهيات فكأنه قال : لا تفعلوا ما نهيتكم عنه وافعلوا الخير فما تفعلوا يعلمه الله ، وأطلق علم الله وأريد لازمه وهو المجازاة على المعلوم بطريق الكناية فهو معطوف على قوله : « فلا رث » إلخ :

﴿ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ ﴾ 197

معطوف على جملة « وما تفعلوا من خير يعلمه الله » باعتبار ما فيها من الكناية عن الترغيب في فعل الخير ، والمعنى وأكثروا من فعل الخير .

والتزود إعداد الزاد وهو الطعام الذي يحمله المسافر ، وهو تفعل مشتق من اسم جامد وهو الزاد كما يقال تعمم وتقمص أي جعل ذلك معه .

فالتزود مستعار للاستكثار من فعل الخير استعداداً ليوم الجزاء شبه بإعداد المسافر الزاد لسفره بناء على إطلاق اسم السفر والرحيل على الموت . قال الأعشى في قصيدته التي أنشأها لمَدح النبي صلى الله عليه وسلم وذكر فيها بعض ما يدعو النبي إليه أخذاً من هذه الآية وغيرها :
 إِذَا أَنْتَ لَمْ تَرْحَلْ بِزَادٍ مِنَ التَّقَى وَلَا قَيْتَ بَعْدَ الْمَوْتِ مِنْ قَدْ تَزُودَا
 نَدِمْتَ أَنْ لَا تَكُونَ كَمِثْلِهِ وَأَنْتَ لَمْ تُرْصِدْ بِمَا كَانَ أَرْصَدَا
 فقوله « فَإِنْ خَيْرَ الزَادِ التَّقْوَى » بمنزلة التذييل أى التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص .

ويجوز أن يستعمل التزود مع ذلك فى معناه الحقيقى على وجه استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه فىكون أحرصاً بإعداد الزاد لسفر الحج تعريضاً بقوم من أهل اليمن كانوا يجيئون إلى الحج دون أى زاد ويقولون نحن متوكلون على الله ^(١) فيكونون كلاً على الناس بالإلحاف .

فقوله « فَإِنْ خَيْرَ الزَادِ » إلخ إشارة إلى تأكيد الأمر بالتزود تنبيهها بالتفريع على أنه من التقوى؛ لأن فيه صيانة ماء الوجه والعرض .

وقوله « وَاتَّقُونَ » بمنزلة التأكيد لقوله « فَإِنْ خَيْرَ الزَادِ التَّقْوَى » ولم يزد إلا قوله « يَدَّأُ وَلَى الْأَلْبَابِ » المشير إلى أن التقوى مما يرغب فيه أهل العقول .

والألباب: جمع لب وهو العقل، واللّب من كل شيء: الخالص منه، وفعله لَبَّبَ يَلْبُبُ بضم اللام قالوا وليس فى كلام العرب فَعُلْ يفعل بضم العين فى الماضى والمضارع من المضاعف إلا هذا الفعل حكاه سيبويه عن يونس وقال ثعلب ما أعرف له نظيراً .

فقوله « فَإِنْ خَيْرَ الزَادِ التَّقْوَى » بمنزلة التذييل أى التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص، وموقع قوله « وَاتَّقُونَ يَدَّأُ وَلَى الْأَلْبَابِ » على احتمال أن يُراد بالتزود معناه الحقيقى مع المجازى إفادة الأمر بالتقوى التى هى زاد الآخرة بمناسبة الأمر بالتزود لحصول التقوى الدنيوية بصَوْنِ العرض .

(١) كانوا يقولون : كيف نخرج بيت الله ولا يطعمنا ؟ وكانوا يقدمون مكة بتيابهم التى قطعوا بها سفرهم بين اليمن ومكة فيطوفون فيها ، وكان بقية العرب يسمونهم الطلس ؛ لأنهم يأتون طلساً من الغبار .

والتقوى مصدر اتقى إذا حذر شيئاً ، وأصلها تقى قلبوا ياءها واوا للفرق بين الاسم والصفة ، فالصفة بالياء كمرأة تقى كخزبي وصدي ، وقد أطلقت شرعا على الحذر من عقاب الله تعالى باتباع أوامره واحتساب نواهيته وقد تقدمت عند قوله تعالى « هُدًى للمتقين » .

﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴾

جملة معترضة بين المتعاطفين بمناسبة النهى عن أعمال في الحج تنافي المقصد منه فنقل الكلام إلى إباحة ما كانوا يتخرجون منه في الحج وهو التجارة ببيان أنها لا تنافي المقصد الشرعى إبطالا لما كان عليه المشركون ، إذ كانوا يرون التجارة للمُحَرَّم بالحج حراما . فالفضل هنا هو المال ، وابتغاء الفضل التجارة لأجل الربح كما هو في قوله تعالى « وءآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله » .

وقد كان أهل الجاهلية إذا خرجوا من سوق ذى الحجاز إلى مكة حرم عندهم البيع والشراء قال النابغة :

كَادَتْ تُسَاقِطُنِي رَحْلِي وَمِثْرَتِي بَذَى الْحِجَازَ وَلَمْ تُحَسَّسْ بِهِ نَعْمًا^(١)
مِنْ صَوْتِ حَرَمِيَّةٍ قَالَتْ وَقَدْ ظَمَنُوا هَلْ فِي مُخَفِّئِكُمْ مَنْ يَشْتَرِي أَدَمًا
قُلْتُ لَهَا وَهِيَ تَسْمَعِي تَحْتَ لَبَّتِهَا لَا تَحْطَمَنَّكَ إِنْ الْبَيْعَ قَدْ زَرِمَا

أى انقطع البيع وحرم ، وعن ابن عباس : كانت عكاظ ، ومَجَنَّة ، وذو الحجاز أسواقا في الجاهلية فتأثموا أن يتجروا في المواسم فنزلت : ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في موسم الحج اه . أى قرأها ابن عباس بزيادة في مواسم الحج .

وقد كانت سوق عكاظ تفتح مستهل ذى القعدة وتدوم عشرين يوما وفيها تباع نقائس السلع وتتفاخر القبائل ويتبارى الشعراء ، فهي أعظم أسواق العرب وكان موقعها بين نخلة والطائف ، ثم يخرجون من عكاظ إلى مَجَنَّة ثم إلى ذى الحجاز ، والظنون أنهم يقضون بين هاتين السوقين بقية شهر ذى القعدة ؛ لأن النابغة ذكر أنه أقام بذي الحجاز أربع ليال وأنه خرج من ذى الحجاز إلى مكة فقال يذكر راحلته :

(١) الضمائر الثلاثة المستترة في الأفعال في هذا البيت عائدة إلى الراحلة المذكورة في أبيات قبله .

بَاتَتْ ثَلَاثَ لَيَالٍ ثُمَّ وَاحِدَةً بَذَى الْمَجَازَ تُرَاعِي مَثْرَلًا زِيَمًا
ثم ذكر أنه خرج من هنالك حاجًا فقال :
* كَادَتْ تُسَاقِطُنِي رَحْلِي وَمِثْرَتِي *

﴿ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ﴾

الفاء عاطفة على قوله « فلا رفث ولا فسوق » الآية ، عطف الأمر على النهي ، وقوله :
إذا أفضتم شرط للمقصود وهو : فاذكروا الله .

والإفاضة هنا : الخروج بسرعة وأصلها من فاض الماء إذا كثرت على ما يحويه فبرز منه
وسال ؛ ولذلك سماوا إفاضة القداح في الميسر إفاضةً والمجمل مفيضاً ، لأنه يُخْرِجُ الْقِدَاحَ مِنْ
الرَّبَّابَةِ بِقُوَّةٍ وَسُرْعَةٍ أَيْ بِدُونِ تَخَيُّرٍ وَلَا جَسَسٍ لِيَنْظُرَ الْقِدْحَ الَّذِي يُخْرَجُ ، وَسَمَّوْا الْخُرُوجَ
مِنْ عَرَفَةِ إِفَاضَةً لِأَنَّهُمْ يُخْرَجُونَ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ وَهُمْ عَدَدٌ كَثِيرٌ فَتَكُونُ لَخُرُوجِهِمْ شِدَّةٌ ،
وَالْإِفَاضَةُ أَطْلَقَتْ فِي هَاتِهِ الْآيَةِ عَلَى الْخُرُوجِ مِنْ عَرَفَةِ وَالْخُرُوجِ مِنْ مَرْدَلْفَةٍ .

والعرب كانوا يسمون الخروج من عرفة الدَّفْعَ ، ويسمون الخروج من مَرْدَلْفَةٍ إِفَاضَةً ،
وكلا الإطلاقين مجاز ؛ لأن الدفع هو إبعاد الجسم بقوة ، ومن بلاغة القرآن إطلاق الإفاضة
على الخروجين ؛ لما في أفاض من قرب المشابهة من حيث معنى الكثرة دون الشدة .

ولأن في تَجَنُّبِ دَفْعَتُمْ تَجَنُّبًا لِتَوَهْمِ السَّامِعِينَ أَنَّ السَّيْرَ مُشْتَمِلٌ عَلَى دَفْعٍ بِمَعْزُومِ النَّاسِ
بَعْضًا ؛ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَجْعَلُونَ فِي دَفْعِهِمْ ضَوْءًا وَجَلْبَةً وَسُرْعَةً سِيرَ فَتَهَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ فِي حِجَّةِ الْوَدَاعِ وَقَالَ « لَيْسَ الْبِرُّ بِالْإِیْضَاعِ فَإِذَا أَفَضْتُمْ فَعَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ
وَالْوَقَارِ » .

و (عرفات) اسم واد ويقال : بطن وهو مَسِيلٌ مُتَّسِعٌ تَنْحَدِرُ إِلَيْهِ مِيَاهُ جِبَالٍ تَحِيطُ بِهِ
تَعْرِفُ بِجِبَالٍ عَرَفَةٍ بِالْإِفْرَادِ ، وَقَدْ جُمِلَ عَرَفَاتٌ عَلَمًا عَلَى ذَلِكَ الْوَادِي بِصِیْغَةِ الْجَمْعِ بِأَلْفٍ وَتَاءٍ ،
وَيُقَالُ لَهُ : عَرَفَةٌ بِصِیْغَةِ الْمَفْرَدِ ، وَقَالَ الْفَرَّاءُ : قَوْلُ النَّاسِ يَوْمُ عَرَفَةِ مُؤَلَّدٌ لَيْسَ بِعَرَبِيٍّ مُحَضَّرٍ ،
وَخَالَفَهُ أَكْثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ فَقَالُوا : يُقَالُ عَرَفَاتٌ وَعَرَفَةٌ ، وَقَدْ جَاءَ فِي عِدَّةِ أَحَادِيثَ « يَوْمُ عَرَفَةٍ » ،
وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ اللُّغَةِ : لَا يُقَالُ : يَوْمُ عَرَفَاتٍ ، وَفِي وَسْطِ وَادِي عَرَفَةِ جُبِيلٌ يَقِفُ عَلَيْهِ نَاسٌ
مَنْ يَقِفُونَ بِعَرَفَةٍ وَيَخْطُبُ عَلَيْهِ الْخَطِيبُ بِالنَّاسِ يَوْمَ تَاسِعِ ذِي الْحِجَّةِ عِنْدَ الظُّهْرِ ، وَوَقَفَ عَلَيْهِ

النبي صلى الله عليه وسلم راكبا يوم عرفة ، وبُني في أعلى ذلك الجبيل عَمَ في الموضع الذي وقف فيه النبي عليه الصلاة والسلام فيقف الأئمة يوم عرفة عنده .

ولا يُدرى وجه اشتقاق في تسمية المكان عَرَقات أو عَرَفة ، ولا أنه علم منقول أو مرتجل ، والذي أختاره الزحشرى وابن عطية أنه علم مرتجل ، والذي يظهر أن أحد الاسمين أصل والآخر طارئ عليه وأن الأصل (عَرَقات) من العربية القديمة وأن عرفة تخفيف جرى على الألسنة ، ويحتمل أن يكون الأصل (عرفة) وأن عَرَقات إشباع من لغة بعض القبائل .

وذكر (عَرَقات) باسمه في القرآن يشير إلى أن الوقوف بعرفة رُكن الحج وقال النبي صلى الله عليه وسلم « الحج عرفة » .

سمى الموضع عَرَقات الذي هو على زندق الجمع بألفٍ وتاء فعاملوه معاملة الجمع بألفٍ وتاء ولم يمنعوه الصرف مع وجود العلمية .

وجمع المؤنث لا يُمنع من الصرف ؛ لأن الجمع يزيل ما في المفرد من العلمية ؛ إذ الجمع بتقدير مُسمَّيات بكذا ، فما جمع إلا بعد قصد تنكيره ، فالتأنيث الذي يمنع الصرف مع العلمية أو الوصفية هو التأنيث بالهاء .

وذكر الإفاضة من (عَرَقات) يقتضى سبق الوقوف به ؛ لأنه لا إفاضة إلا بعد الحلول بها ، وذكّر (عَرَقات) باسمه تنويه به يدل على أن الوقوف به ركن فلم يُذكر من المناسك باسمه غير عرفة والصفاء والمروة ، وفي ذلك دلالة على أنهما من الأركان ، خلافاً لأبي حنيفة في الصفاء والمروة ، ويؤخذ ركن الإحرام من قوله « فمن فرض فيهن الحج » ، وأما طواف الإفاضة فنبت بالسنة وإجماع الفقهاء .

(من) ابتدائية .

والمعنى فإذا أفضم خارجين من عَرَقات إلى المزدلفة .

والتصريح باسم (عَرَقات) في هذه الآية للرد على قريش ؛ إذ كانوا في الجاهلية يقفون في (جَمْع) وهو المزدلفة ؛ لأنهم حُمس ، فيرون أن الوقوف لا يكون خارج الحرم ، ولما كانت مزدلفة من الحرم كانوا يقفون بها ولا يرضون بالوقوف بعرفة ، لأن عرفة من الحل كما سيأتي ، ولهذا لم يذكر الله تعالى المزدلفة في الإفاضة الثانية باسمها وقال « مِنْ حَيْثُ

أَفَاضَ النَّاسُ « لَأَن الْمَزْدَلِفَةَ هُوَ السَّكَّانَ الَّذِي يَفِيضُ مِنْهُ النَّاسُ بَعْدَ إِفَاضَةِ عَرَافَاتٍ ، فَذَلِكَ حِوَالَةٌ عَلَى مَا يَعْلَمُونَهُ .

و (المشعر) اسم مشتق من الشعور أى العلم ، أو من الشعار أى العلامة ، لأنه أقيمت فيه علامة كالنار من عهد الجاهلية ، ولعلمهم فعلوا ذلك لأنهم يدفعون من عرفات آخر المساء فيدركهم غيبٌ ما بعد الغروب وهم جماعات كثيرة تفحشوا أن يضلوا الطريق فيضيّق عليهم الوقت .

ووصف المشعر بوصف (الحرام) لأنه من أرض الحرم بخلاف عرفات .
والمشعر الحرام هو (المزدلفة) ، سميت مزدلفة لأنها ازدلفت من منى أى اقتربت ؛ لأنهم يبيتون بها قاصدين التصحيح في منى .
ويقال للمزدلفة أيضا (جَمْع) لأن جميع الحجاج يجتمعون في الوقوف بها ، الخمس وغيرهم من عهد الجاهلية ، قال أبو ذؤيب .

فَبَاتَ بِجَمْعٍ ثُمَّ رَاحَ إِلَى مَنَى فَأَصْبَحَ رَادًّا يَبْتَغِي الْمَزْجَ بِالسَّحْلِ^(١)
فمن قال : إن تسميتها جمعا لأنها يُجْمَع فيها بين المغرب والعشاء فقد غفل عن كونه اسماً من عهد ما قبل الإسلام .

وتسمى المزدلفة أيضا (قَرْح) بقاف مضمومة وزاى مفتوحة ممنوعا من الصرف ، باسم قرن جبل بين جبال من طَرَفِ مزدلفة ويقال له : المَيْقَدَةُ لأن العرب في الجاهلية كانوا يُوقِدُونَ عليه النيران ، وهو موقف قريش في الجاهلية ، وموقف الإمام في المزدلفة على قَرْح .

روى أبو داود والترمذى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أصبح بِجَمْعٍ أتى قَرْحَ فوقف عليه وقال : هذا قَرْح وهو الموقف وجَمْعُ كلها موقف ، ومذهب مالك أن البيت سنة وأما النزول حصّة فواجب .

وذهب علقمة وجماعة من التابعين والأوزاعي إلى أن الوقوف بمزدلفة ركن من الحج فمن فاتته بطل حجه تمسكا بظاهر الأمر في قوله فاذا كروا الله .

(١) من أبيات يصف فيها رجلا في الحج طلب أن يشتري عسلا من منى والراد الطالب ، والزج من أسماء العسل ، والسحل النقد وأطلقه في البيت على الدراهم المنقودة من الوصف بالمصدر .

. وقد كانت العرب في الجاهلية لا يفيضون من عرفة إلى الزدلفة حتى يجيزهم أحد (بني صوفة) وهم بنو الغوث بن مَر بن أَد بن طابخة بن إلياس بن مضر وكانت أمه جرمية، لقب الغوث بصوفة؛ لأن أمه كانت لا تلد فنذرت إن هي ولدت ذكراً أن تجعله لخدمة الكعبة فولدت الغوث وكانوا يجعلون صوفة يربطون بها شعر رأس الصبي الذي يندرونه لخدمة الكعبة وتسمى الربيط، فكان الغوث يلى أمر الكعبة مع أخواله من جرم فلما غلب قصي بن كلاب على الكعبة جعل الإجازة للغوث ثم بقيت في بنيهِ حتى انقرضوا، وقيل إن الذي جعل أبناء الغوث لإجازة الحاج هم ملوك كندة، فكان الذي يجيز بهم من عرفة يقول :

لَا هُمْ إِنِّي تَابِعُ تَبَاعَهُ إِنْ كَانَ إِثْمٌ فَعَلَى قُضَاعِهِ

لأن قضاة كانت تحل الأشهر الحرم، ولما انقرض أبناء صوفة صارت الإجازة لبني سعد ابن زيد مناة بن تميم ورثوها بالقمعد فكانت في آل صفوان منهم وجاء الإسلام وهي بيد كُرب بن صفوان قال أوس بن مفرأ :

لَا يَبْرَحُ النَّاسُ مَا حَجُّوا مُعْرِفَهُمْ حَتَّى يُقَالَ أَجِزُوا آلَ صَفَوَانَا

﴿ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ ﴾ 198

الواو عاطفة على قوله « فاذكروا الله عند المشعر الحرام » والعطف يقتضى أن الذكـر المأمور به هنا غير الذكـر المأمور به في قوله « فاذكروا الله عند المشعر الحرام » فيكون هذا أمراً بالذكـر على العموم بعد الأمر بذكر خاص فهو في معنى التذييل بعد الأمر بالذكـر الخاص في المشعر الحرام .

ويجوز أن يكون المراد من هذه الجملة هو قوله « كما هداكم » فوقعها موقع التذييل . وكان مقتضى الظاهر ألا تعطف بل تفصل وعدل عن مقتضى الظاهر فعطفت بالواو باعتبار مغايرتها للجملة التي قبلها بما فيها من تعليل الذكـر وبيان سببه وهي مغايرة ضعيفة لكنها تصحح العطف كما في قول الحارث بن همام الشيباني :

أَيَا ابْنَ زِيَابَةَ إِنْ تَلَقَّنِي لَا تَلَقَّنِي فِي النَّعَمِ الْعَازِبِ
وَتَلَقَّنِي يَشْتَدُّ بِي أَجْرَدُ مُسْتَقْدِمِ الْبِرِّ كَةِ كَالرَّاكِبِ

فإن جملة تلقني الثانية هي بمنزلة بدل الاشتغال من لا تلقني في النعم العازب لأن معناه لا تلقني راعى إبل وذلك النفي يقتضي كونه فارسا ؛ إذ لا يخلو الرجل عن إحدى الحالتين فكان الظاهر فصل جملة تلقني تشتد في مجرد لكنه وصلها لمغايرة ما .

وقوله « كما هدّكُم » تشبيه للذكر بالهدى وما مصدرية .

ومعنى التشبيه في مثل هذا المشابهة في التساوى أى اذكروه ذكراً مساوياً لهدايتهم إياكم فيفيد معنى المجازاة والكافأة فلذلك يقولون إن الكاف في مثله للتعميل وقد تقدم الفرق بينها وبين كاف المجازاة عند قوله تعالى « فتبرأ منهم كما تبرءوا منا » وكثر ذلك في الكاف التي اقترنت بها (ما) كيف كانت ، وقيل ذلك خاص بما الكافة والحق أنه وارد في الكاف المقترنة بما وفي غيرها .

وضمير « من قبله » يرجع إلى الهدى المأخوذ من ما المصدرية و « إن » مخففة . من إن الثقيلة .

والمراد ضلالهم في الجاهلية بعبادة الأصنام وتغيير المناسك وغير ذلك .

﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَأَسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

رَحِيمٌ ۝ ١٩٩ ﴾

الذى عليه جمهور المفسرين أن ثم للتراخي الإخبارى للترقى في الخبر وأن الإفاضة المأمور بها هنا هي عين الإضافة المذكورة في قوله تعالى « فإذا أفضتم من عرفات » وأن العطف بثم للعودة إلى الكلام على تلك الإفاضة .

فالمقصود من الأمر هو متعلق أفيضوا أى قوله « من حيث أفاض الناس » إشارة إلى عرفات فيكون متضمنا الأمر بالوقوف بعرفة لا بغيرها إبطالا لعمل قريش الذين كانوا يقفون يوم الحج الأكبر على (قُزَح) المسمى بجمع وبالمشعر الحرام فهو من المزدلفة وكان سائر العرب وغيرهم يقف بعرفات فيكون المراد بالناس في جمهورهم من عدا قريشا .

عن عائشة أنها قالت : كانت قريش ومن دأن دينها يقفون بيوم عرفة في المزدلفة وكانوا يسمون الحُجس وكان سائر العرب يقفون بعرفة فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه أن يأتى عرفات ثم يقف بها ثم يفيض منها فذلك قوله تعالى « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » اهـ

فالمخاطب بقوله : « أفيضوا » جميع المسلمين والمراد بالناس عموم الناس يعني من عدا قريشا ومن كان من الحمس الذين كانوا يفيضون من المزدلفة وهم قريش ومن ولدوا وكنانة وأحلافهم .
 روى الطبري عن ابن أبي نجيح قال : كانت قريش لا أدري قبل الفيل أم بعده ابتدعت أمر الحمس رأيا قالوا : نحن ولاية البيت وقاطنوا مكة فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلنا فلا تعظموا شيئا من الحل كما تعظمون الحرم « يعني لأن عرفة من الحل » فإنكم إن فعلتم ذلك استخفت العرب بحرمكم وقالوا : قد عظموا من الحل مثل ما عظموا من الحرم فلذلك تركوا الوقوف بعرفة والإفاضة منها وكانت كنانة وخزاعة قد دخلوا معهم في ذلك اه . يعني فكانوا لا يفيضون إلا إفاضة واحدة بأن ينتظروا الحجيج حتى يردوا من عرفة إلى مزدلفة فيجتمع الناس كلهم في مزدلفة ولعل هذا وجه تسمية مزدلفة بجمع ، لأنها يجمع بها الحمس وغيرهم في الإفاضة فتكون الآية قد ردت على قريش الاقتصار على الوقوف بمزدلفة .

وقيل : المراد بقوله « ثم أفيضوا » الإفاضة من مزدلفة إلى منى ، فتكون ثم للتراخي والترتيب في الزمن أي بعد أن تذكروا الله عند المشعر الحرام وهي من السنة القديمة من عهد إبراهيم عليه السلام فيما يقال ، وكان عليها العرب في الجاهلية وكانت الإجازة فيها بيد خزاعة ثم صارت بعدهم لبني عدوان من قيس عيلان ، وكان آخر من تولى الإجازة منهم أبا سيارة عميلة بن الأعزل أجاز بالناس أربعين سنة إلى أن فتحت مكة فأبطلت الإجازة وصار الناس يتبعون أمير الحج ، وكانوا في الجاهلية يخرجون من مزدلفة يوم عاشر ذي الحجة بعد أن تطلع الشمس على ثبير وهو أعلى جبل قرب منى وكان الذي يُجيز بهم يقف قبيل طلوع الشمس مستقبل القبلة ويدعو بدعاء يقول فيه « اللهم بَغْضَ بين رعاثنا ، وَحَبْ بين نساثنا ، واجعل المال في سُمَحَاتِنَا ، اللهم كن لنا جارا ممن نخافه ، أَوْفُوا بعهْدكم ، وأكرموا جاركم ، وأقروا ضيفكم . »
 فإن قرب طلوع الشمس قال : « أَشْرِقْ ثَبِيرٌ كَمَا تُغِيرُ » ويركب أبو سيارة حمارا أسود فإذا طلعت الشمس دَفَعَ بهم وتبعه الناس وقد قال في ذلك راجزهم :

خَلُّوا السَّبِيلَ عَنْ أَبِي سَيَّارَةَ وَعَنْ مَوَالِيهِ بَنِي فَزَارَةَ
 حَتَّى يُجِيزَ سَالِمًا حِمَارَهُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ يَدْعُو جَارَهُ

أي يدعو الله تعالى لقوله : اللهم كن لنا جارا ممن نخافه .

فقوله : « من حيث أفاض الناس » أى من المكان الذى يفيض منه سائر الناس وهو مزدلفة .

وعبر عنه بذلك لأن العرب كلهم يجتمعون فى مزدلفة ، ولولا ما جاء من الحديث لكان هذا التفسير أظهر لتكون الآية ذكرت الإفاضتين بالصراحة وليناسب قوله بعد : فإذا قضيت مناسككم .

وقوله : « واستغفروا الله » عطف على أفيضوا من حيث أفاض الناس أمرهم بالاستغفار كما أمرهم بذكر الله عند المشعر الحرام وفيه تعريض بقريش فيما كانوا عليه من ترك الوقوف بعرفة .

﴿ فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَادْخُلُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٢٠٢ ﴾

تفريع على قوله : « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » لأن تلك الإفاضة هى الدفع من مزدلفة إلى منى أولانها تستلزم ذلك ومنى هى محل رمى الجمار ، وأشارت الآية إلى رمى جرة العقبة يوم عاشر ذى الحجة فأمرت بأن يذكروا الله عند الرمي ثم الهدى بعد ذلك وقد تم الحج عند ذلك، وقضيت مناسكه.

وقد أجمعوا على أن الحاج لا يرمى يوم النحر إلا جرة العقبة من بعد طلوع الشمس إلى الزوال ثم ينحر بعد ذلك، ثم يأتى الكعبة فيطوف طواف الإفاضة وقد تم الحج وحل للحاج كل شئ إلا قربان النساء .

والناسك جمع منسك مشتق من نسك نسكا من باب نصر إذا تعبد وقد تقدم فى قوله تعالى « وأرنا منسكنا » فهو هنا مصدر ميمى أو هو اسم مكان والأول هو المناسب لقوله : قضيت مناسككم ؛ لئلا يحتاج إلى تقدير مضاف أى عبادات مناسككم .

وقرأ الجميع مناسككم بفتح الكافين وقرأ السوسى عن أبى عمرو بإدغامها وهو الإدغام الكبير .

وقوله : « فاذكروا الله » أعاد الأمر بالذكر بعد أن أمر به وبالاستغفار تحضيضا عليه وإبطالا لما كانوا عليه في الجاهلية من الاشتغال بفضول القول والتفاخر، فإنه يجر إلى المراء والجدال، والمقصود أن يكون الحاج منغمسا في العبادة فعلا وقولا واعتقادا .

وقوله « كذركم آباءكم » بيان لصفة الذكر، فالجار والمجرور نعت لمصدر محذوف أي ذكرا كذركم الخ إشارة إلى ما كانوا عليه من الاشتغال في أيام منى بالتفاخر بالأنساب ومفاخر أيامهم ، فكانوا يقفون بين مسجد منى أي موضعه وهو مسجد الحيف وبين الجبل (أي جبل منى الذي مبدؤه العقبة التي ترمى بها الحجرة) فيفعلون ذلك .

وفي تفسير ابن جرير عن السدي : كان الرجل يقوم فيقول : اللهم إن أبي كان عظيم القبة عظيم الجفنة كثير المال فأعطني مثل ما أعطيته . فلا يذكر غير أبيه وذكر أقوالا نجوا من ذلك .

والمراد تشبيه ذكر الله بذكر آبائهم في الكثرة والتكرير وتعمير أوقات الفراغ به وليس فيه ما يؤذن بالجمع بين ذكر الله وذكر الآباء .

وقوله « أو أشد ذكرا » أصل أو أنها للتخيير ولما كان المعطوف بها في مثل ما هنا أولى بضمون الفعل العامل في المعطوف عليه أفادت (أو) معنى من التدرج إلى أعلى، فالقصد أن يذكر الله كثيرا ، وشبه أولا بذكر آبائهم تعريضا بأنهم يشتغلون في تلك المناسك بذكر لا ينفع وأن الأجدر بهم أن يعوضوه بذكر الله فهذا تعريض بإبطال ذكر الآباء بالتفاخر .

ولهذا قال أبو علي الفارسي وابن جنى : إن (أو) في مثل هذا للإضراب الانتقالي ونقياً لاشتراط تقدم نفي أو شبهه واشتراط إعادة العامل .

وعليه خرج قوله تعالى « وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون »، وعلى هذا فالمراد من التشبيه أولا إظهار أن الله حقيق بالذكر هنالك مثل آبائهم ثم بين بأن ذكر الله يكون أشد لأنه أحق بالذكر .

و (أشد) لا يخلو عن أن يكون معطوفا على مصدر مقدر منصوب على أنه مفعول مطلق بعد قوله كذركم آباءكم تقديره : « فاذكروا الله ذكرا كذركم آباءكم » فتكون فتحة أشد التي في آخره فتحة نصب، فنصبه بالعطف على المصدر المحذوف الذي دل عليه قوله كذركم والتقدير :

ذكر الكذ كرم آباءكم ، وعلى هذا الوجه فنصب (ذكر) يظهر أنه تمييز لأشد ، وإذا قد كان أشد وصفالذكر المقدر صار مآل التمييز إلى أنه تمييز الشيء بمرادفه وذلك يناقى القصد من التمييز الذى هو لإزالة الإيهام ، إلا أن مثل ذلك يقع فى الكلام الفصيح وإن كان قليلا قلة لا تنافى الفصاحة اكتفاء باختلاف صورة اللفظين المترادفين ، مع إفادة التمييز حينئذ تؤكد المميز كما حكى سيبويه أنهم يقولون : هو أشح الناس رجلا ، وهما خير الناس اثنين ، وهذا ما درج عليه الزجاج فى تفسيره ، قلت : وقريب منه استعمال تمييز (نعم) تؤكد فى قول جرير :

تَزَوَّدَ مِثْلَ زَادِ أَبِيكَ فِينَا فَنِعْمَ الزَّادُ زَادُ أَبِيكَ زَادَا

ويجوز أن يكون نصب «أشد» على الحال من (ذكر) الموالى له وأن أصل أشد نعت له وكان نظم الكلام : أو ذكر أشد ، فقدم النعت فصار حالا ، والداعى إلى تقديم النعت حينئذ هو الاهتمام بوصف كونه أشد ، وليتأتى إشباع حرف الفاصلة عند الوقف عليه ، وليباعد ما بين كلمات الذكر المتكررة ثلاث مرات بقدر الإمكان .

أو أن يكون (أشد) معطوفا على (ذكر) المجرور بالكاف من قوله « كذ كرم » ولا يمنع من ذلك ما قيل من امتناع العطف على المجرور بدون إعادة الجار لأن ذلك غير متفق عليه بين أئمة النحو ، فالكوفيون لا يمنعون ووافقهم بعض المتأخرين مثل ابن مالك وعليه قراءة حمزة « واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام » بجر الأرحام وقد أجاز الزمخشري هنا وفى قوله تعالى « نخشية الله أو شد خشية » فى سورة النساء أن يكون العطف على المجرور بالحرف بدون إعادة الجار ، وبعض النحويين جوزوه فيما إذا كان الجر بالإضافة لا بالحرف كما قاله ابن الحاجب فى إيضاح المفصل ، وعليه ففتحة أشد نابتة عن الكسرة ، لأن أشد ممنوع من الصرف وعلى هذا الوجه فانتصاب « ذكر » على التمييز على نحو ما تقدم فى الوجه الأول عن سيبويه والزجاج .

ولصاحب الكشاف تخريجان آخران لإعراب (أو أشد ذكر) فيهما تعسف دعاه إليهما الفرار من ترادف التمييز والمميز ، ولابن جنى تبعا لشيخه أبى على تخريج آخر ، دعاه إليه مثل الذى دعا الزمخشري وكان تخريجه أشد تعسفا ذكره عنه ابن المنير فى الانتصاف ، وسلكه الزمخشري فى تفسير آية سورة النساء .

وهذه الآية من غرائب الاستعمال العربى ، ونظيرتها آية سورة النساء ، قال الشيخ ابن عرفة

في تفسيره « وهذه مسألة طويلة عويصة ما رأيت من يفهمها من الشيوخ إلا ابن عبد السلام وابن الحباب وما قصر الطيبي فيها وهو الذي كشف القناع عنها هنا وفي قوله تعالى في سورة النساء « يخشون الناس خشية الله أو أشد خشية » وكلامه في تلك الآية هو الذي حمل التونسيين على نسخه ؛ لأنني كنت عند ابن عبد السلام لما قدم الواصل بكتاب الطيبي فقلت له : ننظر ما قال : في أشد خشية فنظرناه فوجدنا فيه زيادة على ما قال الناس فحضر الشيخ إذ ذاك على نسخها اه . »

وقوله « فمن الناس من يقول » إلخ ، الفاء للتفصيل ؛ لأن ما بعدها تقسيم لفريقين من الناس المخاطبين بقوله « فاذكروا الله » إلخ فقد علم السامعون أن الذكر يشمل الدعاء ؛ لأنه من ذكر الله وخاصة في مظان الإجابة من الزمان والمكان ، لأن القاصدين لتلك البقاع على اختلاف أحوالهم ما يقصدون إلا تيمنا ورجاء فكان في الكلام تقدير كأنه قيل : فاذكروا الله كذا ذكرتم آباءكم أو أشد ذكرا وادعوه . ثم أريد تفصيل الداعين للتنبيه على تفاوت الذين تجمعهم تلك المناسك ، وإنما لم يفصل الذكر الأعم من الدعاء ، لأن الذكر الذي ليس بدعاء لا يقع إلا على وجه واحد وهو تمجيد الله والثناء عليه فلا حاجة إلى تفصيله تفصيلا ينبه إلى ما ليس بمحمود ، والمقسم إلى الفريقين جميع الناس من المسلمين والمشركون ؛ لأن الآية نزلت قبل تحجير الحج على المشركون بآية براءة ، فيتمين أن المراد بمن ليس له في الآخرة من خلاق هم المشركون ؛ لأن المسلمين لا يهملون الدعاء لخير الآخرة ما بلغت بهم الغفلة ، فالمقصود من الآية التعريض بدم حالة المشركون ، فإنهم لا يؤمنون بالحياة الآخرة .

وقوله « آتنا » ترك المفعول الثاني لتزليل الفعل منزلة ما لا يتعدى إلى المفعول الثاني لعدم تعلق الغرض ببيان أي أعطنا عطاء في الدنيا ، أو يقدر المفعول بأنه الإِنعام أو الجائزة أو محذوف لقريئة قوله (حسنة) فيما بعد ، أي « آتنا في الدنيا حسنة » .

و (الخلاق) بفتح الخاء الحظ من الخير والنفيس مشتق من الخلاقة وهي الجدارة ، يقال خلق بالشئ بضم اللام إذا كان جديرا به ، ولما كان معنى الجدارة مستلزما نفاسة ما به الجدارة دل ما اشتق من مرادفها على النفاسة سواء قيد بالجرور كما هنا أم أطلق كما في قوله صلى الله عليه وسلم : إنما يلبس هذه من خلاق له أي في الخير وقول البعيث بن حريث .

وَلَسْتُ وَإِنْ قُرْبْتُ يَوْمًا بِيَايِع خَلَاقي وَلَادِينِي أُبْتِئَاءَ التَّحَبُّبِ

وجملة « وما له في الآخرة من خَلْقٍ » معطوفة على جملة من يقول فهي ابتدائية مثلها ، والمقصود : إخبار الله تعالى عن هذا الفريق من الناس أنه لا حظ له في الآخرة ، لأن المراد من هذا الفريق الكفار ، فقد قال ابن عطية : كانت عاداتهم في الجاهلية ألا يدعوا إلا بمصالح الدنيا إذ كانوا لا يعرفون الآخرة .

ويجوز أن تكون الواو للحال ، والمعنى من يقول ذلك في حال كونه لا حظ له في الآخرة ولعل الحال للتعجيب .

و « حسنة » أصلها صفة لفعل أو خصلة ، فحذف الوصف ونزل الوصف منزلة الاسم مثل تنزيلهم الخير منزلة الاسم مع أن أصله شيء موصوف بالخيرية ، ومثل تنزيل صالحة منزلة الاسم في قول الخطيئة :

كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل لأم بظهر الغيب تأتيني
ووقعت حسنة في سياق الدعاء فيفيد العموم ، لأن الدعاء يقصد به العموم كقول
الحريري :

* يا أَهْلَ ذَا الْمَغْنَى وَوَقَيْتُمْ ضُرًّا *

وهو عموم عرفي بحسب ما يصلح له كل سائل من الحسنتين .
وإنما زاد في الدعاء « وقنا عذاب النار » لأن حصول الحسنة في الآخرة قد يكون بعد عذاب ما فأريد التصريح في الدعاء بطلب الوقاية من النار .

وقوله « أولئك لهم نصيب مما كسبوا » إشارة إلى الفريق الثاني ، والنصيب : الحظ المعطى لأحد في خير أو شر قليلا كان أو كثيرا ووزنه على صيغة فَعِيل ، ولم أدر أصل اشتقاقه فلعلهم كانوا إذا عينوا الحظ لأحد ينصب له ويظهر ويشخص ، وهذا ظاهر كلام الزمخشري في الأساس والراغب في مفردات القرآن أو هو اسم جاء على هذه الصيغة ولم يقصد منه معنى فاعل ولا معنى مفعول ، وإطلاق النصيب على الشقص المشاع في قولهم نصيب الشفيع مجاز بالأول .

واعلم أنه وقع في لسان العرب في مادة (كفل) أنه لا يقال هذا نصيب فلان حتى يكون قد أعد لغيره مثله فإذا كان مفرداً فلا يقال نصيب وهذا غريب لم أره لغيره سوى أن الفخر نقل مثله عن ابن المظفر عند قوله تعالى « يكن له كفل منها » في سورة النساء . ووقع في كلام

الزجاج وابن عطية في تفسير قوله تعالى « وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا » قال الزجاج تقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا، وقال ابن عطية قولهم جعل من كذا وكذا نصيبا يتضمن بقاء نصيب آخر ليس بداخل في حكم الأول هـ .

وهذا وعد من الله تعالى بإجابة دعاء المسلمين الداعين في تلك المواقف المباركة إلا أنه وعد بإجابة شيء مما دَعَوَاهُ بحسب ما تقتضيه أحوالهم وحكمة الله تعالى، وبألا يجر إلى فساد عام لا يرضاه الله تعالى فلذلك نكر نصيب ليصدق بالقليل والكثير وأما إجابة الجميع إذا حصلت فهي أقوى وأحسن ، وكسبوا بمعنى طلبوا ، لأن كسب بمعنى طلب ما يرغب فيه . ويجوز أن يراد بالكسب هنا العمل وبالنصيب نصيب الثواب فتكون (من) ابتدائية .

واسم الإشارة مشير إلى الناس الذين يقولون « ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة » ، للتنبيه باسم الإشارة على أن انصافهم بما بعد اسم الإشارة شيء استحقوه بسبب الإخبار عنهم بما قبل اسم الإشارة ، أي أن الله استجاب لهم لأجل إيمانهم بالآخرة فيفهم منه أن دعاء الكافرين في ضلال .

وقوله « والله سريع الحساب » تذييل قصد به تحقيق الوعد بحصول الإجابة ، وزيادة تبشير لأهل ذلك الموقف ، لأن إجابة الدعاء فيه سريعة الحصول ، فلم أن الحساب هنا أطلق على مراعاة العمل والجزاء عليه .

والحساب في الأصل العد ، ثم أطلق على عد الأشياء التي يراد الجزاء عليها أو قضاؤها، فصار الحساب يطلق على الوفاء بالحق يقال حسبه أي كافأه أو دفع إليه حقه ، ومنه سمي يوم القيامة يوم الحساب وقال تعالى « إن حسابهم إلا على ربى - وقال - جزاء من ربك عطاء حساباً » أي وفاقاً لأعمالهم ، وههنا أيضا أريد به الوفاء بالوعد وإيصال الموعد به ، فاستفادة التبشير بسرعة حصول مطلوبهم بطريق العموم ؛ لأن إجابتهم من جملة حساب الله تعالى عباده على ما وعدهم فيدخل في ذلك العموم .

والمعنى فإذا أتممت أيها المسلمون مناسك حجكم فلا تنقطعوا عن أن تذكروا الله بتمظيمه وحمده ، وبالاتجاه إليه بالدعاء لتحصيل خير الدنيا وخير الآخرة ، ولا تشغلوا بالتفاخر ،

فإن ذكر الله خير من ذكركم آباءكم كما كنتم تذكروهم بعد قضاء المناسك قبل الإسلام
وكما يذكركم المشركون الآن .

ولا تكونوا كالذين لا يدعون إلا بطلب خير الدنيا ولا يتفكرون في الحياة الآخرة ،
لأنهم ينكرون الحياة بعد الموت فإنكم إن سألتموه أعطاكم نصيباً مما سألتهم في الدنيا
وفي الآخرة وإن الله يعجل باستجابة دعائكم .

فهرس القسم الأول من الجزء الثاني

سورة البقرة

- 5 سيقول السفهاء من الناس - إلى - صراط مستقيم
- 14 وكذلك جعلكم أمة وسطا - إلى - عليكم شهيدا
- 22 وما جعلنا القبلة - إلى - الذين هدى الله
- 24 وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم
- 26 قد نرى قلب وجهك في السماء - إلى - وجوهكم شطره
- 33 وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون - إلى - عما يعملون
- 35 ولئن آتيت الذين أوتوا الكتاب - إلى - لمن الظالمين
- 39 الذين آتينهم الكتاب - إلى - وهم يعلمون
- 41 الحق من ربك فلا تكونن من الممترين
- 41 ولكل وجهة هو موليها - إلى - على كل شيء قدير
- 44 ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام - إلى - ولعلكم تهتدون
- 48 كما أرسلنا فيكم رسولا - إلى - تعلمون
- 50 فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون
- 51 يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة - إلى - لاتشعرون ...
- 54 ولنبلونكم بشيء من الخوف - إلى - والأنفس والثمرات
- 56 وبشر الصابرين - إلى - هم المهتدون
- 58 ان الصفا والمروة من شعائر الله - إلى - شاكر عليم
- 65 ان الذين يكتُمون ما أنزلنا - إلى - التواب الرحيم
- 72 ان الذين كفروا وماتوا - إلى - ولا هم ينظرون
- 74 والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم
- 76 ان في خلق السماوات والارض - إلى - لقوم يعقلون

- 89 ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا - إلى - حبا لله
- 93 ولو ترى الذين ظلموا - إلى - شديد العذاب
- 96 إذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا - إلى - من النار
- 101 يا أيها الناس كلوا مما في الارض - إلى - ما لا تعلمون
- 106 وإذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله - إلى - ولا يهتدون
- 110 ومثل الذين كفروا - إلى - فهم لا يعقلون
- 114 يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم - إلى - اياه تعبدون
- 115 انما حرم عليكم الميتة والدم - إلى - غفور رحيم
- 122 ان الذين يكتُمون ما انزل الله من الكتاب - إلى - ولهم عذاب أليم
- 124 اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى - إلى - على النار
- 126 ذلك بان الله نزل الكتب بالحق - إلى - شقاق بعيد
- 127 ليس البر أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب - إلى - هم المتقون
- 134 يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص - إلى - بالانثى
- 140 فمن عفي له من أخيه شيء - إلى - ورحمة
- 144 فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم
- 144 ولكم في القصاص حياة يا اولى الباب لعلكم تتقون
- 146 كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت - إلى - حقا على المتقين
- 152 فمن بدله بعدما سمعه - إلى - سميع عليم
- 153 فمن خاف من موص جنفا - إلى - غفور رحيم
- 154 يا أيها الذين امنوا كتب عليكم الصيام - إلى - أياما معدودات
- 162 فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر
- 166 وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين
- 167 فمن تطوع خيرا فهو خير له
- 168 وان تصوموا خيرا لكم إن كنتم تعلمون
- 168 شهر رمضان الذين انزل فيه القرآن - إلى - والفرقان
- 173 فمن شهد منكم الشهر فليصمه - إلى - من أيام أخر

- 175 يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
- 175 وتكملوا العدة - إلى - ولعلكم تشكرون
- 178 وإذا سالك عبادي عني فاني قريب - إلى - لعلهم يرشدون
- 180 احل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى - ما كتب الله لكم
- 183 وكلوا واشربوا - إلى - وانتم عاكفون في المساجد
- 186 تلك حدود الله فلا تقربوها - إلى - لعلهم يتقون
- 187 ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل - إلى - وأنتم تعلمون
- 193 يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج
- 197 وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها - إلى - لعلكم تفلحون
- 199 وقاتلوا في سبيل الله - إلى - لايحب المعتدين
- 201 واقتلوهم حيث ثقتموهم - إلى - والفتنة أشد من القتل
- 203 ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام - إلى - غفور رحيم
- 207 وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة - إلى - الا على الظالمين
- 210 الشهر الحرام بالشهر الحرام - إلى - مع المتقين
- 212 وانفقوا في سبيل الله - إلى - يحب المحسنين
- 216 وأتموا الحج والعمرة لله - إلى - أونسك
- 225 فإذا أمتتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - إلى - المسجد الحرام
- 230 واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب
- 231 الحج اشهر معلومت - إلى - ولا جدال في الحج
- 235 وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولى الألباب
- 237 ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم
- 238 فإذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام
- 241 واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين
- 242 ثم افيضوا من حيث أفاض الناس - إلى - غفور رحيم
- 244 فإذا قضيت مناسككم فاذكروا الله - إلى - سريع الحساب

الحزب الثاني

الحزب الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَاةٌ وَكَسَدٌ عَلَى أَشْرَفِ كَرَسَلَيْنِ

وہ صمدہ و اکسدم علی اشرف اکبر سلین

﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ 203

تَحْشُرُونَ ﴿ 203 ﴾

معطوف على « فاذكروا الله كذا كذا » وما بينهما اعتراض ، وإعادة فعل
اذكروا ليبنى عليه تعليق المجرور أى قوله « فى أيام معدودات » لبعده متعلقه وهو « فاذكروا
الله كذا كذا » ، لأنه أريد تقييد الذكر بصفته ثم تقييده بزمانه ومكانه .
فالذكر الثانى هو نفس الذكر الأول وعطفه عليه منظور فيه إلى المغايرة بما علق به
من زمانه .

والأيام المعدودات أيام منى ، وهى ثلاثة أيام بعد يوم النحر ، يقيم الناس فيها بمنى وتسمى أيام التشريق ، لأن الناس يقددون فيها اللحم ، والتقديد تشريق ، أو لأن الهدايا لا تنحر فيها حتى تشرق الشمس .

وكانوا يعلمون أن إقامتهم بمنى بعد يوم النحر بعد طواف الإفاضة ثلاثة أيام فيعلمون أنها المراد هنا بالأيام المعدودات ، ولذلك قال جمهور الفقهاء الأيام المعدودات أيام منى وهى بعد اليوم العاشر وهو قول ابن عمر ومجاهد وعطاء وقتادة والسدى والضحاك وجابر بن زيد ومالك ، وهى غير المراد من الأيام المعلومات التى فى قوله تعالى « ليزدكروا اسم الله فى أيام معلومات » فى سورة الحج .

فالأيام المعلومات أيام النحر الثلاثة ، وهى اليوم العاشر ويومان بعده .
والمعدودات أيام منى بعد يوم النحر ، فاليوم العاشر من المعلومات لا من المعدودات ،

واليومان بعده من المعلومات والمعدودات ، واليوم الرابع من المعدودات فقط ، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى « لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ » لأن اليوم الرابع لا نحرف فيه ولا ذبح إجماعا ، وقال أبو يوسف ومحمد بن الحسن لا فرق بين الأيام المعلومات والأيام المعدودات وهي يوم النحر ويومان بعده فليس اليوم الرابع عندها معلوما ولا معدودا ، وعن الشافعي الأيام المعلومات من أول ذى الحجة حتى يوم النحر وما بعد ذلك معدودات ، وهو رواية عن أبي حنيفة .

ودلت الآية على طلب ذكر الله تعالى في أيام رمى الجمار وهو الذكر عند الرمي وعند نحر الهدايا .

وإنما أمروا بالذكور في هذه الأيام ، لأن أهل الجاهلية كانوا يشغلونها بالتفاخر ومغازلة النساء ، قال العرجي :

مَا نَلْتَقِي إِلَّا ثَلَاثَ مَنَى حَتَّى يُفَرِّقَ بَيْنَنَا النَّفَرُ
وقال عمر بن أبي ربيعة :

بَدَأَ إِلَيَّ مِنْهَا مَعْصَمٌ حِينَ جَمَرْتُ وَكَفُّ خَضِيبٌ زِينَتْ بَيْنَانِ
فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي وَإِنْ كُنْتُ دَارِيَا بِسَبْعِ رَمَيْتِ الْجَمَرِ أَمْ بِثَمَانِ

لأنهم كانوا يرون أن الحج قد انتهى بانتهاء العاشر ، بعد أن أمسكوا عن ملاذهم مدة طويلة فكانوا يعودون إليها ، فأمرهم الله تعالى بذكر الله فيها وذكر الله فيها هو ذكره عند رمى الجمار .

والأيام المعدودات الثلاثة ترمى الجمار الثلاثة في كل يوم منها بعد الزوال يبدأ بالجمرة التي تلى مسجد منى بسبع حصيات ، ثم ترمى الجمرتان الأخريان كل جمرة بمثل ذلك ويكبر مع كل حصاة ، وآخرها جمرة العقبة ، وفي أحكام الرمي ووقته وعكس الابتداء فيه بجمرة مسجد منى والمبيت بغير منى خلافات بين الفقهاء .

والآية تدل على أن الإقامة في منى في الأيام المعدودات واجبة فليس للحاج أن يبيت في تلك الليالي إلا في منى ، ومن لم يبيت في منى فقد أخل بواجب فعليه هدى ، ولا يرخص في المبيت في غير منى إلا لأهل الأعمال التي تقتضي الغيب عن منى فقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم

للعباس المبيت بمكة لأجل أنه على سقاية زمزم ، ورخص لرعاء الإبل من أجل حاجتهم إلى رعى الإبل في المراعى البعيدة عن منى وذلك كله بعد أن يرموا جرة العقبة يوم النحر ويرجعوا من الغد فيرمون ، ورخص للرعاء الرمي لبيل ، ورخص الله في هذه الآية لمن تعجل إلى وطنه أن يترك الإقامة بمنى اليومين الأخيرين من الأيام المعدودات .

وقوله « فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه » تفريع لفظي الإذن بالرخصة في ترك حضور بعض أيام منى لمن أعجله الرجوع إلى وطنه ، وجيء بالفاء لتعقيب ذكر الرخصة بعد ذكر العزيمة رحمة منه تعالى بعباده .

وَفَعْلًا تَعَجَّلَ وَتَأَخَّرَ : مشعران بتعجل وتأخر في الإقامة بالمكان الذي يشعر به اسم الأيام المعدودات ، فالمراد من التعجل عدم اللبث وهو النفر عن منى ومن التأخر اللبث في منى إلى يوم نقر جميع الحجيج ، فيجوز أن تكون صيغة تعجل وتأخر معناها مطاوعة عجله وأخره فإن التفعّل يأتي للمطاوعة كأنه عجل نفسه فتعجل وأخرها فتأخر فيكون الفعلان قاصرين لا حاجة إلى تقدير مفعول لهما ولكن المتعجل عنه والتأخر إليه مفهومان من اسم الأيام المعدودات ، أى تعجل النفر وتأخر النفر ، ويجوز أن تكون صيغة التفعّل في الفعلين لتكلف الفعل كأنه اضطر إلى العجلة أو إلى التأخر فيكون المفعول محذوفا لظهوره أى فمن تعجل النفر ومن تأخره .

ف قوله « فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه » ظاهر المعنى في نفى الإثم عنه ، وإنما قوله « ومن تأخر فلا إثم عليه » يشكل بأن نفى الإثم يقتضى توهم حصوله فيصير التأخر إلى اليوم الرابع رخصة مع أنه هو العزيمة ، ودفع هذا التوهم بما روى أن أهل الجاهلية كانوا على فريقين؛ فريق منهم يبيحون التعجيل ، وفريق يبيحون التأخير إلى الرابع فوردت الآية للتوسعة في الأمرين ، أو تجعل معنى نفى الإثم فيهما كناية عن التخيير بين الأمرين ، والتأخير أفضل ، ولا مانع في الكلام من التخيير بين أمرين وإن كان أحدهما أفضل كما خير المسافر بين الصوم والإفطار وإن كان الصوم أفضل .

وعندى أن وجه ذكر « ومن تأخر فلا إثم عليه » أن الله لما أمر بالدكر في أيام منى وترك ما كانوا عليه في الجاهلية من الاشتغال فيها بالفضول كما تقدم ، وقال بعد ذلك « فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه » خيف أن يتوهم أن التعجيل بالنفر أولى تباعدا عن مواقة مالا

يحسن من الكلام ، فدفع ذلك بقوله « ومن تأخر فلا إثم عليه » فإذا نفى هذا التوهم علم السامع أنه قد ثبتت للمتأخر فضيلة الإقامة بملك المنازل المباركة والمشاركة فيها بذكر الله تعالى ، ولذلك عقبه بقوله « لمن اتقى » أى لمن اتقى الله فى تأخره فلم يرفث ولم يفسق فى أيام منى ، وإلا فالتأخر فيها لمن لم يتق إثم فهو متعلق بما تدل عليه (لا) من معنى النفى ، أو هو خبر مبتدأ ، أى ذلك « لمن اتقى » ، وبدون هذا لا يظهر وجه لزيادة قوله « لمن اتقى » وإن تكلفوا فى تفسيره بما لا تميل النفس إلى تقريره .

وقوله « واتقوا الله » وصاية بالتقوى وقعت فى آخر بيان مهام أحكام الحج ، فهى معطوفة على « واذكروا الله أو معترضة بين « ومن تأخر » وبين « ومن الناس من يعجبك » إلخ . وقد استحضر حال المخاطبين بأحكام الحج فى حال حجهم ؛ لأن فاتحة هاته الآيات كانت بقوله : فمن فرض فيهن الحج فلا رفث إلخ ولما ختمت بقوله « واذكروا الله فى أيام معدودات » وهى آخر أيام الحج وأشير فى ذلك إلى التفرق والرجوع إلى الأوطان بقوله فمن تعجل فى يومين إلخ ، عُقب ذلك بقوله تعالى « واتقوا الله » وصية جامعة للراجعين من الحج أن يراقبوا تقوى الله فى سائر أحوالهم وأما كنهم ولا يجعلوا تقواه خاصة بمدة الحج كما كانت تفعله الجاهلية فإذا انقضى الحج رجعوا يتقاتلون ويغيرون ويفسدون ، وكما يفعله كثير من عصاة المسلمين عند انقضاء رمضان .

وقوله « واعلموا أنكم إليه تحشرون » تحريض على التقوى وتحذير من خلافها ؛ لأن من علم ذلك سعى لما يجب رضا الرجوع إليه وتجنب سخطه . فالأمر فى (اعلموا) للتذكير ، لأن ذلك معلوم عندهم وقد تقدم أننا عند قوله « واعلموا أن الله شديد العقاب » .

والحشر : الجمع بعد التفرق . فلذلك ناسب قوله تحشرون حالتي تفرق الجميع بعد انقضاء الحج واجتماع أفراد كل فريق منهم إلى بلده بعد ذلك .

واختير لفظ (تحشرون) هنا دون تصيرون أو ترجعون ، لأن تحشرون أجمع لأنه يدل على المصير وعلى الرجوع مع الدلالة على أنهم يصيرون مجتمعين كلهم كما كانوا مجتمعين حين استحضار حالهم فى هذا الخطاب وهو اجتماع الحج ، ولأن الناس بعد الحج يحشرون إلى مواطنهم فذكرهم بالحشر العظيم ، فلفظ تحشرون أنسب بالمقام من وجوه كثيرة ، والعرب

كانوا يتفرقون رابع أيام منى فيرجعون إلى مكة لزيارة البيت لطواف الوداع ثم ينصرفون فيرجع كل فريق إلى موطنه ، قال امرؤ القيس يذكر التفرق يوم رابع النحر وهو يوم المحصب في منى :

فَلله عَيْنَا مَنْ رَأَى مِنْ تَفَرُّقٍ أَشَتْ وَأَنَّى مِنْ فِرَاقِ الْمُحَصَّبِ
غَدَاةً غَدَوْا فَسَالِكٌ بَطْنٌ نَخْلَةٌ وَآخِرُ مِنْهُمْ جَارِعٌ نَجْدٌ كَبْكَبِ

وقال كثير :

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالآركان من هو مسح
وشدت على دهم المهارى رحالنا ولم ينظر الغادى الذى هو راح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح .

والمعنى ليكن ذكركم الله ودعائكم في أيام إقامتكم في منى ، وهى الأيام المعدودات الثلاثة الموالية ليوم الأضحى ، وأقيموا في منى تلك الأيام فمن دعت حاجته إلى التعجيل بالرجوع إلى وطنه فلا إثم عليه أن يترك يومين من أيام منى وهما الثانى عشر من ذى الحجة والثالث عشر منه .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ²⁰⁴ . وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ²⁰⁵ . وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُمْ وَجْهَهُمُ الْمُهَادُّ ²⁰⁶ ﴾

عطف على جملة من الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا إلخ ، لأنه ذكر هنالك حال المشركين الصرحاء الذين لاحظ لهم في الآخرة ، وقابل ذكرهم بذكر المؤمنين الذين لهم رغبة في الحسنات في الدنيا والآخرة ، فانتقل هنا إلى حال فريق آخرين ممن لاحظ لهم في الآخرة وهم متظاهرون بأنهم راغبون فيها ، مع مقابلة حالهم بحال المؤمنين الخالصين الذين يؤثرون الآخرة والحياة الأبدية على الحياة في الدنيا ، وهم المذكورون في قوله « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله » .
(من) بمعنى بعض كما في قوله تعالى « ومن الناس من يقول آمنا بالله » فهى صالحة

للصدق على فريق أو على شخص معين (ومن) الموصولة كذلك صالحة لفريق وشخص .
والإعجاب بإيجاد العجب في النفس والعجب : انفعال يعرض للنفس عند مشاهدة أمر غير
مألوف خفي سببه .

ولما كان شأن ما يخفى سببه أن ترغب فيه النفس ، صار العجب مستلزما للاستحسان
فيقال أعجبنى الشيء بمعنى أوجب لي استحسانه ، قال الكواشي يقال في الاستحسان : أعجبنى
كذا ، وفي الإنكار : عجبت من كذا ، فقوله : يعجبك أى يحسن عندك قوله .

والمراد من القول هنا ما فيه من دلالة على حاله في الإيمان والنصح للمسلمين ، لأن ذلك
هو الذى يهم الرسول ويعجبه ، وليس المراد صفة قوله في فصاحة وبلاغة ؛ إذ لا غرض في ذلك
هنا لأن المقصود ما يضاد قوله : وهو ألد الخصام إلى آخره .

والخطاب إما للنبي صلى الله عليه وسلم أى ومن الناس من يظهر لك ما يعجبك من
القول وهو الإيمان وحب الخير والإعراض عن الكفار ، فيكون المراد : « من » المنافقين ومعظمهم
من اليهود ، وفيهم من المشركين أهل يثرب وهذا هو الأظهر عندى ، أو طائفة معينة من
المنافقين ، وقيل : أريد به الأخنس بن شريف الثقفي واسمه أبى وكان مولى لبني زهرة من
قريش وهم أخوال النبي صلى الله عليه وسلم وكان يظهر المودة للنبي صلى الله عليه وسلم ولم
ينضم إلى المشركين في واقعة بدر بل خنس أى تأخر عن الخروج معهم إلى بدر وكان له
ثلاثمائة من بني زهرة أحلافه فصدّهم عن الانضمام إلى المشركين ف قيل : إنه كان يظهر
الإسلام وهو منافق ، وقال ابن عطية : لم يثبت أنه أسلم قط ، ولكن كان يظهر
الود للرسول فلما انتقضت وقعة بدر قيل : إنه حرق زعرا للمسلمين وقتل حميرا لهم فنزلت فيه
هاتاه الآية ونزلت فيه أيضا « ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم » ونزلت فيه « ويل
لكل همزة لمزة » ، وقيل بل كانت بينه وبين قومه ثقيف عداوة فبیتهم ليلا فأحرق زرعهم
وقتل مواشيهم فنزلت فيه الآية وعلى هذا فتقريبه لأنه غدرهم وأفسد .

ويجوز أن الخطاب لغير معين ليم كل مخاطب تحذيرا للمسلمين من أن تروج عليهم
حيل المنافقين وتنبيه لهم إلى استطلاع أحوال الناس وذلك لا بد منه والظرف من قوله « في
الحياة الدنيا » يجوز أن يتعلق (بيمعجبك) فيراد بهذا الفريق من الناس المنافقون
الذين يظهرون كلمة الإسلام والرغبة فيه . على حد قوله تعالى « وإذا لقوا الذين
ءامنوا قالوا ءامنا » أى إعجابك بقولهم لا يتجاوز الحصول في الحياة الدنيا فإنك في الآخرة

تجدهم بحالة لا تعجبك فهو تمهيد لقوله في آخر الآية « فحسبه جهنم » والظرفية المستفادة من (في) ظرفية حقيقية .

ويجوز أن يتعلق بكلمة (قوله) أى كلامه عن شئون الدنيا من محامد الوفاء في الحلف مع المسلمين والود للنبيء ولا يقول شيئاً في أمور الدين ، فهذا تنبيه على أنه لا يتظاهر بالإسلام فيراد بهذا الأحنس بن شريق .

وحرف (في) على هذا الوجه للظرفية المجازية بمعنى (عن) والتقدير قوله « عن الحياة الدنيا »

ومعنى يشهد الله على ما في قلبه أنه يقرن حسن قوله وظاهر تودده بإشهاد الله تعالى على أن ما في قلبه مطابق لما في لفظه ، ومعنى إشهاد الله حلفه بأن الله يعلم إنه لصادق . وإنما أفاد ما في قلبه معنى المطابقة لقوله لأنه لما أشهد الله حين قال كلاماً حلواً تعين أن يكون مدعياً أن قلبه كلسانه قال تعالى « يخلقون بالله لكم ليرضوكم » .

ومعنى « وهو ألد الخصام » أنه شديد الخصومة أى العداوة مشتق من لده يلد بهفتح اللام لأنه من فعل ، تقول : لدت يا زيد بكسر الدال إذا خاصم ، فهو لاد ولدود فاللد شدّة الخصومة والألد الشديد الخصومة قال الحماسي ربيعة بن مقروم :

وَالدَّ ذِي حَنْقٍ عَلَى كَأَنَّمَا تَغْلِي حَرَارَةُ صَدْرِهِ فِي مِرْجَلٍ

فألد صفة مشبهة وليس اسم تفضيل ، ألا ترى أن مؤنثه جاء على فعلاء فقالوا : لداء وجمعه جاء على فُعْل قال تعالى « وتذره قوماً لُدّاً » وحينئذ فني إضافته للخصام إشكال ؛ لأنه يصير معناه شديد الخصام من جهة الخصام فقال في الكشف : إما أن تكون الإضافة على المبالغة فجعل الخصام ألد أى نُزِّل خصامه منزلة شخص له خصام فصارا شيئين فصحت الإضافة على طريقة المجاز العقلي ، كأنه قيل : خصامه شديد الخصام كما قالوا : جُنَّ جُنُونُهُ وقالوا : جَدَّ جَدُّهُ ، أو الإضافة على معنى فى أى وهو شديد الخصام فى الخصام أى فى حال الخصام ، وقال بعضهم يقدر مبتدأ محذوف بعد (وهو) تقديره : وهو خصامه ألد الخصام وهذا التقدير لا يصح لأن الخصام لا يوصف بالألد فتعين أن يُؤوَّل بأنه جعل بمنزلة الخصم وحينئذ فالتأويل مع عدم التقدير أولى ، وقيل الخصام هنا جمع خَصَم كَصَمَب وصِمَاب وليس هو مصدرا وحينئذ تظهر الإضافة أى وهو ألد الناس المخاصمين .

وقوله تعالى « وإذا تولَّى سَعَى في الأرض » إذا ظرف تضمن معنى الشرط .
وتولى إما مشتق من التولية : وهي الإدبار والانصراف يقال ولي وتولى وقد تقدم قوله
تعالى « ما وَلَّهُم عن قبلتهم » أى وإذا فارقك سعى في الأرض ليفسد .
ومتعلق تولى محذوف تقديره تولى عنك ، والخطاب المقدر يجرى على الوجهين المتقدمين
وإما مشتق من الولاية : يقال وَلِيَ البلد وتولاه ، أى وإذا صار واليا أى إذا تزعم ورأس
الناس سعى في الأرض بالفساد ، وقد كان الأخنس زعيم مواليه وهم بنو زهرة .
وقوله « سَعَى في الأرض ليفسد فيها » السعى حقيقته المشى الخفيف قال تعالى « وجاء
رجل من أقصى المدينة يسعى » ويطلق السعى على العمل والكسب ، قال تعالى : « ومن
أراد الآخرة وسعى لها سعيها » وقال امرؤ القيس :

* فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة البيتين *

ويطلق على المتوسط بين الناس لإصلاح ذات البين أو لتخفيف الإضرار قال عمرو
ابن كلثوم :

وَمِنَّا قَبْلَهُ السَّاعِي كَلْبٌ فَأَيُّ الْفَضْلِ إِلَّا قَدْ وَائِنَا

وقال لبيد :

وهم السعاة إذا العشيرة أفضت البيت

ويطلق على الحرص وبذل العزم لتحصيل شيء كما قال تعالى في شأن فرعون « ثم أدبر
يسعى » فيجوز أن يكون هنا بالمعنيين الأول والرابع أى ذهب يسير في الأرض غازيا ومغيرا
ليفسد فيها .

فيكون إشارة إلى ما فعله الأخنس بزرع بعض المسلمين ، لأن ذلك مؤذن بكفره وكذبه
في مودة النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ لو كان وده صادقا لما آذى أتباعه .

أو إلى ما صنعه بزرع ثقيف على قول من قال من المفسرين إن الأخنس بيت ثقيفا
وكانت بينه وبينهم عداوة وهم قومه فأغار عليهم بمن معه من بنى زهرة فأحرق زروعهم وقتل
مواشيهم .

لأن صنيعه هذا بقوم وإن كانوا يومئذ كفارا لا يهيم المسلمين ضرهم ، ولأنه لم يفعله
انتصارا للإسلام ولم يكن في حالة حرب معهم فكان فعله ينم عن خبث طوية لا تتطابق

مع ما يظهره من الخير ولين القول ؛ إذ من شأن أخلاق المرء أن تماثل وتتظاهر فالله لا يرضى بإضرار عبيده ولو كفاراً ضراً لا يجر إلى نفعهم ؛ لأنهم لم يغزهم حملاً لهم على الإيمان بل إفساداً وإتلافاً ولذلك قال تعالى « والله لا يحب الفساد » .

وقوله « في الأرض » تأكيداً لدلول (سعى) لرفع توهم المجاز من أن يراد بالسعى العمل والاكتساب فأريد التنصيص على أن هذا السعى هو السير في الأرض للفساد وهو الغارة والتلصص لغير إعلاء كلمة الله ، ولذلك قال بعده « ليفسد فيها » فاللام للتعليل ، لأن الإفساد مقصود لهذا الساعي .

ويجوز أن يكون (سعى) مجازاً في الإرادة والتدبير أي دبر الكيد لأن ابتكار الفساد وإعمال الحيلة لتحصيله مع إظهار النصيح بالقول كيدٌ ويكون ليفسد مفعولاً به لفعل (سعى) والتقدير أراد الفساد في الأرض ودبره ، وتكون اللام لام التبليغ كما تقدم في قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر - إلى قوله - ولتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ » فاللام شبيهة بالزائد وما بعد اللام من الفعل المقدرة معه (أن) مفعول به كما في قوله تعالى « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » وقول جزء بن كليب الفقعي :

تبغى ابن كوز والسفاهة كاسمها ليستاد منا أن شتونا ليالياً

إذ التقدير تبغى الاستياد منا ، قال المرزوقي « أتى بالفعل واللام لأن تبغى مثل أراد فكما قال الله عز وجل « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » والمعنى يريدون إطفاء نور الله كذلك قال تبغى ليستاد أي تبغى الاستياد منا اهـ .

وأقول : إن هذا الاستعمال يتأتى في كل موضع يقع فيه مفعول الفعل علةً للفعل مع كونه مفعولاً به ، فالتبليغ يأتي به مقترناً بلام العلة اعتماداً على أن كونه مفعولاً به يعلم من تقدير (أن) المصدرية .

ويكون قوله « في الأرض » متعلقاً بسعى لإفادة أن سعيه في أمر من أمور أهل أرضكم ، وبذلك تكون إعادة « فيها » من قوله « ليفسد فيها » بياناً لإجمال قوله « في الأرض » مع إفادة التأكيد .

وقوله « ويهلك الحرث والنسل » بضم الياء أي يتلفه .

والحرث هنا مراد منه الزرع ، والنسل أطفال الحيوان مشتق من نسل الصوف نسولاً

إذا سقط وانفصل ، وعندى أن إهلاك الحرث والنسل كناية عن اختلال ما به قوام أحوال الناس ، وكانوا أهل حرث وماشية فليس المراد خصوص هذين بل المراد ضياع ما به قوام الناس ، وهذا جار مجرى المثل ، وقيل الحرث والنسل هنا إشارة إلى ما صنع الأخنس بن شريق ، وأياما كان فالآية دالة على أن من ينسب في مثل ذلك صريحا أو كناية مستحق للعقاب في الآخرة ولذلك عقب بجملة التذليل وهي « والله لا يحب الفساد » تحذيرا وتوبيخا .

ومعنى نفي المحبة نفي الرضا بالفساد ، وإلا فالحبة - وهي انفعال النفس وتوجهه طبيعى يحصل نحو استحسان ناشئ - مستحيلة على الله تعالى فلا يصح نفيها فالمراد لازمها وهو الرضا عندنا وعند المعتزلة : الإرادة والمسألة مبنية على مسألة خلق الأفعال .

ولا شك أن القدير : إذا لم يرض بشيء يعاقب فاعله ، إذ لا يعوقه عن ذلك عائق وقد سمى الله ذلك فسادا وإن كان الزرع والحرث للمشركين ؛ لأن إتلاف خيرات الأرض رزء على الناس كلهم وإنما يكون القتال بإتلاف الأشياء التى هى آلات الإتلاف وأسباب الاعتداء .

والفساد ضد الصلاح ، ومعنى الفساد : إتلاف ما هو نافع للناس نفعا محضاً أو راجحاً ، وإتلاف الألبان مثلاً إتلاف تقع محض ، وإتلاف الخطب بعلّة الخوف من الاحتراق إتلاف تقع راجح والمراد بالرجحان رجحان استعماله عند الناس لارجحان كمية النفع على كمية الضرر ، وإتلاف الأدوية السامة فساد ، وإن كان التداوى بها نادراً لكن الإهلاك بها كالمعدوم لما فى عقول الناس من الوازع عن الإهلاك بها فيتفادى عن ضررها بالاحتياط فى رواجها وبأمانة من تسلم إليه ، وأما إتلاف المنافع المرجوحة فليس من الفساد كإتلاف الخمر بله إتلاف ما لا تقع فيه بالمرّة كإتلاف الحيات والعقارب والفيران والكلاب الكلبية ، وإنما كان الفساد غير محبوب عند الله : لأن فى الفساد بالتفسير الذى ذكرناه تعطيل لما خلقه الله فى هذا العالم لحكمة صلاح الناس فإن الحكيم لا يحب تعطيل ما تقتضيه الحكمة ، فقتال العدو إتلاف للضرر الراجح ولذلك يقتصر فى القتال على ما يحصل به إتلاف الضرر بدون زيادة ، ومن أجل ذلك نهى عن إحراق الديار فى الحرب وعن قطع الأشجار إلا إذا رجع فى نظر أمير الجيش أن بقاء شيء من ذلك يزيد قوة العدو ويطيل مدة القتال ويخاف منه على جيش المسلمين أن ينقلب إلى هزيمة وذلك يرجع إلى قاعدة : الضرورة تقدر بقدرها .

وقوله « وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم » أى وإذا وعظه واعظ بما يقتضى تذكيره بتقوى الله تعالى غضب لذلك ، والأخذ أصله تناول الشيء باليد ، واستعمل مجازاً مشهوراً فى الاستيلاء قال تعالى « وخذوهم واحصروهم » وفى القهر نحو فأخذناهم بالباساء . وفى التلقى مثل « أخذ الله ميثاق النبيين » ومنه أخذ فلان بكلام فلان ، وفى الاحتواء والإحاطة يقال أخذته الحصى وأخذتهم الصيحة ، ومنه قوله هنا أخذته العزة أى احتوت عليه عزة الجاهلية .

والعزة صفة : يرى صاحبها أنه لا يقدر عليه غيره ولا يُعارض فى كلامه لأجل مكانته فى قومه واعتزاه بقوتهم قال السموأل :

وتنكر إن شئنا على الناس قولهم ولا ينكرون القول حين نقول

ومنه العزة بمعنى القوة والغلبة وإنما تكون غالباً فى العرب بسبب كثرة القبيلة ، وقد تغنى الشجاعة عن الكثرة ومن أمثالهم : وإنما العزة للكاثر ، وقالوا : لن تغلب من قلة وقال السموأل وما ضرنا أنا قليل وجارنا عزيز وجار الأكثرين ذليل ومنها جاء الوصف بالعزيز كما سيأتى فى قوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » .

ف (أَل) فى العزة للمهد أى العزة المعروفة لأهل الجاهلية التى تمنع صاحبها من قبول اللوم أو التغير عليه ، لأن العزة تقتضى معنى المنعة فأخذ العزة له كناية عن عدم إصفاة لنصح الناصحين .

وقوله « بالإثم » الباء فيه للمصاحبة أى أخذته العزة الملبسة للإثم والظلم وهو احتباس لأن من العزة ما هو محمود قال تعالى « ولله العزة ورسوله وللمؤمنين » أى فمنعته من قبول الموعظة وأبقته خليف الإثم الذى اعتاده لا يرعوى عنه وهما قرينان .

وقوله فحسبه جهنم تفريع على هاته الحالة ، وأصل الحسب هو الكافى كما سيجىء عند قوله تعالى وقالوا « حسبنا الله ونعم الوكيل » فى آل عمران .

ولما كان كافى الشيء من شأنه أن يكون على قدره ومما يرضيه كما قال أبو الطيب « على قدر أهل العزم تأتى العزائم » أطلق الحسب على الجزاء كما هنا .

وجهنم علم على دار العقاب الموقدة نارا ، وهو اسم ممنوع من الصرف قال بعض النحاة للعلمية والتأنيث ، لأن العرب اعتبرته كأسماء الأماكن وقال بعضهم للعلمية والعجمة وهو

قول الأكثر : جاء من لغة غير عربية ، ولذلك لا حاجة إلى البحث عن اشتقاقه ، ومن جملة عربيا زعم أنه مشتق من الجَهْم وهو الكراهية فزعم بعضهم أن وزنه فَعَمَلٌ بزيادة نون أصله فَعَمَل بنون واحدة ضعفت وقيل وزنه فعَلال بتكرير لامه الأولى وهى النون إلحاقاً له بالخماسي ومن قال : أصلها بالفارسية كَهَنَام فعربت جهنم .

وقيل أصلها عبرانية كِهَنَام بكسر الكاف وكسر الهاء فعربت وأن من قال إن وزن فعَمَل لا وجود له لا يلتفت لقوله لو جود دَوْنَك اسم واد بالعالية وحَفَظَكى اسم للضعيف وهو بحاء مَهْمَلَة وفاء مفتوحتين ونون ساكنة وكاف وألف وهما نادران ، فيكون جهنم نادرا ، وأما قول العرب رَكِيَّةٌ جهنم أى بعيدة القعر فلا حجة فيه ، لأنه ناشىء عن تشبيه الركية بجهنم ، لأنهم يصفون جهنم أنها كالبر العميقة الممتلئة نارا قال ورقة بن نوفل أو أمية بن أبى الصلت يرثى زيدا بن عمرو بن نفيل وكانا معا ممن ترك عبادة الأوثان فى الجاهلية :

رَشَدْتَ وَأَنْعَمْتَ ابْنَ عَمْرٍو وَإِنَّمَا تَجَنَّبْتَ تَنُورًا مِنَ النَّارِ مُظْلِمًا

وقد جاء وصف جهنم فى الحديث بمثل ذلك وسماها الله فى كتابه فى مواضع كثيرة نارا وجعل « وقودها الناس والحجارة » وقد تقدم القول فى ذلك عند قوله تعالى « فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة » .

وقوله « ولبئس المهاد » أى جهنم ، والمهاد ما يمهّد أى يُهَيِّأ لمن ينام ، وإنما سمي جهنم مهادا تهكما ، لأن العصاة يُلقَوْنَ فيها فتصادف جنوبهم وظهورهم .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ أُتْبَغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ

بِالْعِبَادِ ﴾ 20٧

هذا قسم « ومن الناس من يهيبك قوله » وذكره هنا بمنزلة الاستطراد استيعابا لقسمى الناس ، فهذا القسم هو الذى تمحض فعلة للخير حتى بلغ غاية ذلك وهو تعريض نفسه التى هى أنفس الأشياء عليه للإهلاك لأجل تحصيل ما يرضى الله تعالى وإنما رضا الله تعالى بفعل الناس للخير الذى أمرهم به .

(ويشترى) معناه يبيع كما أن يشترى بمعنى يبتاع وقد تقدم ذلك في قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » .

واستعمل (يشترى) هنا في البذل مجازا ، والمعنى ومن الناس من يبذل نفسه للهلاك ابتغاء مرضاة الله أى هلاكاً في نصر الدين وهذا أعلى درجات الإيمان ، لأن النفس أغلى ما عند الإنسان . و « مرضاة الله » رضاه فهو مصدر رضى على وزن المفعول زيدت فيه التاء سماعاً كالمذاعة

والمسعاة ، في أسباب التزول قال سعيد بن المسيب نزلت في صهيب بن سنان النمرى بن النمر بن قاسط (١) الملقب بالرؤمي ؛ لأنه كان أسره الروم في الجاهلية في جهات الموصل واشتراه بنو كلب فكان مولا لهم وأثرى في الجاهلية بمكة وكان من المسلمين الأولين فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم خرج صهيب مهاجراً فلحق به نفر من قريش ليوثقوه فنزل عن راحلته وانتل كنانته وكان رامياً وقال لهم لقد علمتم أنى من أركم وأئتم الله لا تصاون إلى حتى أرمى بما في كنانتي ثم أضرب بسيفي ما بقى في يدي منه شيء ، فقالوا: لا نتركك تخرج من عندنا غنياً وقد جئنا صعلوكاً ، ولكن دلنا على مالك ونحلى عنك وعاهدوه على ذلك فدلهم على ماله ، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال له حين رآه ربح البيع أبا يحيى وتلا عليه هذه الآية ، وقيل إن كفار مكة عذبوا صهيباً لإسلامه فافتدى منهم بماله وخرج مهاجراً ، وقيل : غير ذلك ، والأظهر أنها عامة ، وأن صهيباً أو غيره ملاحظ في أول من شمله .

وقوله « والله رؤوف بالعباد » تذييل أى رؤوف بالعباد الصالحين الذين منهم من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، فالرأفة كناية عن لازمها وهو إيتاء الخيرات كالرحمة .

والظاهر أن التعريف في قوله (العباد) تعريف استغراق ، لأن الله رؤوف بجميع عباده وهم متفاوتون فيها فمنهم من تناله رأفة الله في الدنيا وفي الآخرة على تفاوت فيهما يقتضيه علم الله وحكمته ، ومنهم من تناله رأفة الله في الدنيا دون الآخرة وهم المشركون والكافرون ؛ فإن من رأفته بضم أنه أعطاهم العافية والرزق ، ويجوز أن يكون التعريف تعريف العهد أى بالعباد الذين من هذا القبيل أى قبيل الذى يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله .

ويجوز أن يكون (أل) عوضاً عن المضاف إليه كقوله فإن الجنة هي المأوى ، والعباد إذا

(١) كان صهيب من المؤمنين الأولين ، أسلم هو وعمار بن ياسر في يوم واحد ، شهد بدر ،

أضيف إلى اسم الجلالة يراد به عباد مقربون قال تعالى « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان »
فى سورة الحجر .

ومناسبة هذا التذييل للجملة أن المخبر عنهم قد بذلوا أنفسهم لله وجعلوا أنفسهم عبيده
فالله رءوف بهم كرافة الإنسان بعبيده فإن كان ما صدق (مَنْ) عاما كما هو الظاهر فى كل
من بذل نفسه لله ، فالمعنى والله رءوف بهم فعدل عن الإضمار إلى الإظهار ليكون هذا
التذييل بمنزلة المثل مستقلا بنفسه وهو من لوازم التذييل ، وليدل على أن سبب الرأفة بهم
أنهم جعلوا أنفسهم عبادا له ، وإن كان ما صدق (مَنْ) صهييا رضى الله عنه فالمعنى والله
رءوف بالعباد الذين صهيب منهم ، والجملة تذييل على كل حال . والمناسبة أن صهييا كان
عبدا للروم ثم لطائفة من قريش وهم بنو كلب وهم لم يرافوا به ، لأنه عذب فى الله فلما صار
عبدا لله رآف به .

وفى هذه الآية وهى قوله « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا - إلى قوله -
رءوف بالعباد » معان من معاني أدب النفوس ومراتبها وأخلاقها تعلم المؤمنين واجب التوسم
فى الحقائق ودواخل الأمور وعدم الاعتراض بالظواهر إلا بعد التجربة والامتحان ، فإن من
الناس من يغتر بحسن ظاهره وهو منطوى على باطن سوء ويعطى من لسانه حلاوة تعبیر وهو
يضمّر الشر والكيد قال المعرى :

وقد يخلف الإنسان ظنَّ عَشِيرَةٍ وإن رآق منه منظرٌ ورؤاء

وقد شمل هذا الحال قول النبىء صلى الله عليه وسلم « إن من البيان لسحرا » بأحد معنييه
المحتوى عليهما وهو من جوامع الكلم وتبلغ هلهلة دينه إلى حد أن يشهد الله على أن ما يقوله
صدق وهو بعكس ذلك يبيت فى نفسه الخصام والكراهية .

وعلامه الباطن تكون فى تصرفات المرء فالذى يحب الفساد ويهلك الحرث والنسل ولا يكون
صاحب ضمير طيب ، وأن الذى لا يصنى إلى دعوة الحق إذا دعوته إليه ويظهر عليه الاعتزاز
بالظلم لا يرعوى عن غيه ولا يترك أخلاقه الذميمة ، والذى لا يشح بنفسه فى نصره الحق
ينبىء خلقه عن إثارة الحق والخير على الباطل والفساد ومن لا يراف قاله لا يراف به .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ يَكُونُ عَدُوًّا مُّبِينًا ۚ فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَ تَكُمُ الْيُسْنَىٰ فَلَا تُعْصِمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾²⁰⁸
²⁰⁹

استئناف على طريقة الاعتراض انتهازا للفرصة بالدعوة إلى الدخول في السلم ، ومناسبة ذكره عقب ما قبله أن الآيات السابقة اشتملت على تقسيم الناس تجاه الدين مراتب ، أعلاها «من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله» لأن النفس أغلى ما يبذل ، وأقلها «من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام» أي يضرر الكيد ويفسد على الناس ما فيه نفع الجميع وهو خيرات الأرض ، وذلك يشتمل على أنه اعتمد على قوم مسلمين فناسب بعد ذلك أن يدعى الناس إلى الدخول فيما يطلق عليه اسم السلم وهذه المناسبة تقوى وتضعف بحسب تعدد الاحتمالات في معنى طلب الدخول في السلم .

والخطاب بآيها الذين آمنوا خطاب للمسلمين على عادة القرآن في إطلاق هذا العنوان ، ولأن شأن الموصول أن يكون بمنزلة المرفوع بلام العهد .

و (الدخول) حقيقته نفوذ الجسم في جسم أو مكان محوط كالبيت والمسجد ، ويطلق مجازا مشهورا على حلول المكان الواسع يقال دخل بلاد بني أسد وهو هنا مستعار للاتباع والالتزام وشدة التلبس بالفعل .

و (السلم) بفتح السين وكسرها مع سكون اللام ، قرأ نافع وابن كثير والكسائي وأبو جعفر بفتح السين وقرأ باقي العشرة بكسر السين ، ويقال سلم بفتح السين واللام قال تعالى « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمننا » وحقيقة السلم الصلح وترك الحرب قال عباس ابن مرداس :

السَّلَامُ تَأْخُذُ مِنْهَا مَا رَضِيَ بِهِ وَالْحَرْبُ تَكْفِيكَ مِنْ أَنْفَاسِهَا جُزَعٌ

وشواهد هذا كثيرة في كلامهم وقال زهير :

وقد قلتما إن ندرك السَّلَامَ واسما

بكسر السين واشتقاقه من السلامة وهي النجاة من ألم أو ضرر أو عناد يقال أسلم نفسه لفلان أي أعطاه إياها بدون مقاومة ، واستسلم طلب السَّلَام أي ترك المقاومة ، وتقول العرب : أسلم

أم حرب ، أى أنت مسلم أم محارب ، وكلها معان متولد بعضها من بعض فلذلك جزم أئمة اللغة بأن السلم بكسر السين وفتحها وبالتحريك يستعمل كل واحد منها فيما يستعمل فيه الآخر قالوا ويطلق السلم بلغاته الثلاث على دين الإسلام ونسب إلى ابن عباس ومجاهد وقتادة وأنشدوا قول امرئ القيس بن عابس الكندى فى قضية ردة قومه :

دَعَوْتُ عَشِيرَتِي لِلسَّلَمِ لَمَّا رَأَيْتَهُمُوا تَوَلَّوْا مُدْبِرِينَ
فَلَسْتُ مُبَدِّلًا بِاللَّهِ رَبًّا وَلَا مُسْتَبَدِّلًا بِالسَّلَمِ دِينًا

وهذا الإطلاق انفرد بذكره أصحاب التفسير ولم يذكره الراغب فى مفردات القرآن ولا الرغزى فى الأساس وصاحب لسان العرب وذكره فى القاموس تبعاً للمفسرين وذكره - الرغزى فى الكشف حكاية قول فى تفسير السلم هنا فهو إطلاق غير موثوق بثبوته وببيت الكندى يحتمل معنى المسألة أى المسألة للمسلمين ويكون قوله « دينا » بمعنى العادة اللازمة كما قال المثقب العبدى :

تقول وقد أدت لها وضيئى أهذا دينه أبداً ودينى

وعن أبى عمرو بن العلاء السلم بكسر السين هو الإسلام والسلم بفتح السين المسألة ، ولذلك قرأ ادخلوا فى السلم فى هذه السورة بكسر السين لا غير وقرأ التى فى سورة الأتفال والتى فى سورة محمد صلى الله عليه وسلم بفتح السين قال الطبرى توجيهاً منه لمعناه هنا إلى أنه الإسلام دون الآيتين الأخريين .

وأنكر المبرد هذه التفرقة وقال : اللغة لا تؤخذ هكذا وإنما تؤخذ بالسمع لا بالقياس ويحتاج من فرق إلى دليل .

فكون السلم من اسماء الصلح لا خلاف فيه بين أئمة اللغة فهو مراد من الآية لا محالة وكونه يطلق على الإسلام إذا صح ذلك جاز أى يكون مراداً أيضاً ويكون من استعمال المشترك فى معنياه .

فعلى أن يكون المراد بالسلم المسألة كما يقتضيه خطابهم بآيها الذين آمنوا الذى هو كاللقب للمسلمين كان المعنى أمركم بالدخول فى المسألة دون القتال ، وكما تقتضيه صيغة الأمر فى (ادخلوا) من أن حقيقتها طلب تحصيل فعل لم يكن حاصلًا أو كان مُفَرَّطًا فى بعضه .

فالذى يبدو لى أن تكون مناسبة ذكر هذه الآية عقب ما تقدم هي أن قوله تعالى

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» الآيات تهمة لقتال المشركين لصدهم المسلمين عن البيت وإرجافهم بأنهم أجمعوا أمرهم على قتالهم ، والإرجاف بقتل عثمان بن عفان بمكة حين أرسله رسول الله إلى قريش ، فذكر ذلك واستطرد بعده ببيان أحكام الحج والعمرة فلما قضى حق ذلك كله وألحق به ما أمر الله بوضعه في موضعه بين تلك الآيات ، استؤنف هنا أمرهم بالرضا بالسلم والصلح الذي عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة عام الحديبية ، لأن كثيرا من المسلمين كانوا آسفين من وقوعه ومنهم عمر بن الخطاب فقد قال : ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فكيف نعطي الدنية في ديننا رواه أهل الصحيح فتكون مدة ما بين نزول المسلمين بالحديبية وتردد الرسل بينهم وبين قريش وما بين وقوع الصلح هي مدة نزول الآيات من قوله تعالى «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» إلى هنا . واعلم أنه إذا كان الضمير في قوله تعالى «هل ينظرون» راجعا إلى من الناس من يعجبك أو من الناس من يشرى نفسه كما سيأتي يكون قوله «يَسْأَلُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ» اعتراضا بين الجملة ذات المعاد والجملة ذات الضمير .

فأما إذا فسر السلم بالإسلام أى دين الإسلام فإن الخطاب بيأياها الذين آمنوا وأمر المؤمنين بالدخول في الإسلام فيؤول بأنه أمر بزيادة التمكن منه والتغلغل فيه لأنه يقال دخل الإيمان في قلبه إذا استقر وتمكن ، قال تعالى «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» .
وقال النابغة :

أَبَى غَفَلَتِي أَنَّى إِذَا مَا ذَكَرْتُهُ تَحَرَّكَ دَاءٌ فِي فُؤَادِي دَاخِلُ

وهذا هو الظاهر . فيراد بالأمر في (ادخلوا) الدوام على ذلك وقيل أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا الإيمان فتكون خطابا للمنافقين .

فيؤول قوله «الذين آمنوا» بمعنى أظهروا الإيمان فيكون تهكما بهم على حد قوله «وقالوا يأيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون» فيكون خطابا للمنافقين وهذا تأويل بعيد لأن الذين آمنوا صار كاللقب لمن اتبع الدين اتباعا حقا ، ولأن الظاهر على هذا أن يثبت للمنافقين وصف الإسلام ويطلب منهم الإيمان دون العكس ، بدليل قوله تعالى «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا» .

وقيل المراد بالذين آمنوا: الذين آمنوا من اليهود كعبد الله بن سلام فيؤول ادخلوا بمعنى

شدة التلبس أى بترك ما لم يحجى به الدين، لأنهم استمروا على تحريم السبت وترك شرب ألبان الإبل وبعض ما اعتادوه من أحوالهم أيام تهودهم إذا صح ما رواه أهل أسباب النزول أن طائفة من مؤمنى اليهود فعلوا ذلك .

ويجوز أن يكون المراد من السلم هنا المعنى الحقيقى ويراد السلم بين المسلمين يأمرهم الله تعالى بعد أن اتصفوا بالإيمان بألا يكون بعضهم حربا لبعض كما كانوا عليه فى الجاهلية ، وبتناسي ما كان بين قبائلهم من العداوات ، ومناسبة ذكر هذا عقب ما تقدم أنهم لما أمروا بذكر الله كذكركم آبائهم وكانوا يذكرون فى موسم الحج ترأيتهم ويفخرون فخرا قد يفضى إلى الحمية ، أمروا عقب ذلك بالدخول فى السلم ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى خطبة حجة الوداع « لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضهم رقاب بعض » فتكون الآية تكملة للأحكام المتعلقة بإصلاح أحوال العرب التى كانوا عليها فى الجاهلية ، وبها تكون الآية أصلا فى كون السلم أصلا للإسلام وهو رفع التهاجر كما قال الشاطبى أى التقاتل وما يفضى إليه ، وإما أن يكون المراد من السلم هنا السلم مع الله تعالى على معنى المجاز : أى ادخلوا فى مسألة الله تعالى باتباع أوامره واجتناب منهيته كما أطلق الحرب على المعصية مجازا فى قوله تعالى « فأذنوا بحرب من الله ورسوله » وفى الحديث القدسى الذى رواه الترمذى « من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب » .

و(كافة) اسم يفيد الإحاطة بأجزاء ما وصف به ، وهو فى صورة صوغه كصوغ اسم الفاعلة من كَفَّ ولكن ذلك مصادفة فى صيغة الوضع ، وليس فيها معنى الكف ولا حاجة إلى تكلف بيان المناسبة بين صورة لفظها وبين معناها المقصود فى الكلام أقله جدوى ذلك ، وتفيد مُفاد ألفاظ التوكيد الدالة على الشمول والإحاطة .

والتاء المقترنة بها ملازمة لها فى جميع الأحوال كيفما كان المؤكد بهامؤثا كان أو مذكرا مفردا أو جمعا ، نحو « وقالوا المشركين كافة » ، وأكثر ما يستعمل (كافة) فى الكلام أنه حال من اسم قبله كما هنا فقوله « كافة » حال من ضمير ادخلوا أى حالة كونكم « جميعا » لا يُستثنى منكم أحد ، وقال ابن هشام فى معنى اللبيب عند الكلام على الجهة الخامسة من الباب الخامس فى ذكر الحال من الفاعل ومن المفعول أن (كافة) إذا استعملت فى معنى الجملة والإحاطة لا تكون إلا حالا مما جرت عليه ، ولا تكون إلا نكرة ولا

يكون موصوفها إلا مما يعقل ، ولكن الزجاج والزخشرى جوزا جعل كافة حالا من السلم والسلم مؤنث ، وفي الحواشي الهندية على المغنى للداميني أنه وقع كافة اسما لغير العاقل وغير حال بل مضافا في كتاب عمر بن الخطاب لآل كافة « قد جمات لآل كافة على كافة بيت مال المسلمين لكل عام مائتي مثقال ذهبا إبريزا في كل عام » .

واعلم أن تحجير ما لم يستعمله العرب إذا سوغته القواعد تضيق في اللغة وإنما يكون اتباع العرب في استعمالهم أدخل في الفصاحة لا موجبها للوقوف عنده دون تعدية فإذا ورد في القرآن فقد نهض .

وقوله « ولا تتبعوا خطوات الشَّيْطَانِ » ، تحذير مما يصدحهم عن الدخول في السلم المأمور به بطريق النهي ، عن خلاف المأمور به ، وفائدته التنبيه على أن ما يصدر عن الدخول في السلم هو من مسالك الشيطان المعروف بأنه لا يشير بالخير ، فهذا النهي إما أخص من المأمور به مع بيان علة الأمر إن كان المراد بالسلم غير شعب الإسلام مثل أن يكون إشارة إلى ما خامر نفوس جمهورهم من كراهية إعطاء الدنية للمشركين بصلح الحديبية كما قال عمر « أسنا على الحق وعدونا على الباطل فلم نعطي الدِّينَةَ في ديننا » وكما قال سهل ابن حنيف يوم صفين « أيها الناس أتهموا الرأي فلقد رأيتنا يوم أبي جندل ولونستطيع أن نرد على رسول الله فمَلَّه لَفَعَلْنَا والله ورسوله أعلم » بإعلامهم أن ما فعله رسول الله لا يكون إلا خيرا ، كما قال أبو بكر لعمر إنه رسول الله ولن يضيعه الله أبدا تنبيها لهم على أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو من وساس الشيطان ، وإما لمجرد بيان علة الأمر بالدخول في السلم إن كان المراد بالسلم شعب الإسلام، والكلام على معنى لا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ، وما فيه من الاستعارة تقدم عند قوله تعالى « يا أيها الناس كاواما في الأرض حللاً طيباً الآية » .

وقوله تعالى « فإن زلتم من بعد ما جاءكم البَيِّنَات فاعلموا أن الله عزيز حكيم » تفريع على النهي أي فإن اتبعتم خطوات الشيطان فزلتم أو فإن زلتم فاتبعتكم خطوات الشيطان وأراد بالزلل المخالفة للنهي .

وأصل الزلل الزلق أي اضطراب القدم وتحركها في الموضع المقصود إثباتها به ، واستعمل الزلل هنا مجازا في الضر الناشئ عن اتباع الشيطان من بناء التمثيل على التمثيل ؛ لأنه لما شبهت

هيئة من يعمل بوسوسة الشيطان بهيئة الماشي على أثر غيره شبه ما يستره من الضر في ذلك المشي بزلل الرجل في المشي في الطريق المزلقة ، وقد استفيد من ذلك أن ما يأمر به الشيطان هو أيضا بمنزلة الطريق المزلقة على طريق السكينة وقوله « زلتم » تخييل وهو تمثيلية فهو من التخييل الذي كان مجازا والمجاز هنا في مركبه .

والبيّنات: الأدلة والمعجزات ومجيئها ظهورها وبيانها ، لأن المجيء ظهور شخص الجائي بعد غيبته .

وجيء في الشرط بإن لندرة حصول هذا الزل من الذين آمنوا أو لعدم رغبة التكلم في حصوله إن كان الخطاب لمن آمن بظاهره دون قلبه .

وفيه إشارة إلى أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو زلة عظيمة .

وقوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » جواب الشرط ، « وأن الله عزيز حكيم » مفعول اعلموا ، والمقصود علم لازمه وهو العقاب .

والعزيز فعيل من عز إذا قوى ولم يُغلب ، وأصله من العزة وقد مر الكلام عليها عند قوله « أخذته العزة » وهو ضد ، فكان العلم بأنه تعالى عزيز مستلزما لتحقيقهم أنه معاقبهم لا يفلتهم ، لأن العزيز لا ينجو من يناوئه .

والحكيم يجوز أن يكون اسم فاعل من حكم أى قوى الحكم ، ويحتمل أنه المحكم للأمر فهو من مجيء فعيل بمعنى مفعول ، ومناسبته هنا أن المتقن للأمور لا يفلت مستحق العقوبة ، فالكلام وعيد وإلا فإن الناس كلهم يعلمون أن الله عزيز حكيم .

ولك أن تجعل قوله « فاعلموا » تنزيلا لعلمهم منزلة العدم لعدم جريهم على ما يقتضيه من المبادرة إلى الدخول في الدين أو لمخالفة أحكام الدين أو من الامتناع بالصلح الذي عقده الرسول .

وإنما قال تعالى « من بعد ما جاء تكلم اليّنّت » إغذارا لهم ، وفيه إشارة إلى أنهم يجب عليهم تفويض العلم إلى الله الذى أوحى إلى رسوله بإبرام الصلح مع المشركين ، لأنه ما أوحاه الله إلا لمصلحة وليس ذلك بوهن للمسلمين ، لأن الله عزيز لا يهين لأحد ، ولأنه حكيم يضع الأمور في مواضعها ، ويختار للمسلمين ما فيه نصر دينه وقد رأيت البيّنات الدالة على عناية الله برسوله وأنه لا يخزيه ولا يضيع أمره ومن تلك البيّنات ما شاهدوه من النصر يوم بدر .

وإن كان المراد الدخول في الإسلام أو الدوام عليه فالمعنى : (فإن زلتم) : الاتصاف بما ينافي الأمر بالدخول في السلم، والمراد بالبينات المعجزات الدالة على صدق الرسول، نقل الفخر عن تفسير القاضي عبد الجبار دلت الآية على أن المؤاخذه بالذنب لا تحصل إلا بعد البيان وأن المؤاخذه تكون بعد حصول البينات لا بعد حصول اليقين من المكلف، لأنه غير معذور في عدم حصول اليقين إن كانت الأدلة كافية .

وفي الكشف روى أن قارئاً قرأ هذه الآية فإن الله غفور رحيم فسمعه أعرابي فأنكره وقال لا يقول الحكيم كذا لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه اهـ وفي القرطبي عن تفسير النقاش نسبة مثل هذه القصة إلى كعب الأحبار، وذكر الطيبي عن الأصمعي قال كنت أقرأ: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله غفور رحيم، وبجني أعرابي فقال كلام من هذا؟ قلت كلام الله . . قال: ليس هذا كلام الله فانتبهت فقرأت والله عزير حكيم فقال أصبت هذا كلام الله فقلت أقرأ القرآن؟ قال لا قلت من أين علمت؟ قال يا هذا عز فحكم فقطع ولو غفر ورحم لما قطع .

﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَمِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ 210

إن كان الإضمار جارياً على مقتضى الظاهر فضمير ينظرون راجع إلى معاد مذكور قبله، وهو إمام من يعجبك قوله في الحياة الدنيا، وإما إلى من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله، أو إلى كليهما لأن الفريقين ينتظرون يوم الجزاء، فأحد الفريقين ينتظره شكاف الوعيد بالعذاب، والفريق الآخر ينتظره انتظار الراجي للثواب.

ونظيره قوله « فهل ينتظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا إني معكم من المنتظرين » فانتظارهم أيام الذين خلوا انتظار توقع سوء وانتظار النبي معهم انتظار تصديق وعيده.

وإن كان الإضمار جارياً على خلاف مقتضى الظاهر فهو راجع إلى المخاطبين بقوله ادخلوا في السلم وما بعده، أو إلى الذين زلوا المستفاد من قوله « فإن زلتم »، وهو حينئذ التفات من الخطاب إلى الغيبة، إما لمجرد تجديد نشاط السامع إن كان راجعاً إلى المخاطبين بقوله يأيتها

الذين آمنوا ، وإما لزيادة نكتة إبعاد المخاطبين بقوله (فإن زلتم) عن عز الحضور ، قال القرطبي هل ينظرون معنى التاركين الدخول في السلم ، وقال الفخر الضمير لليهود بناء على أنهم المراد من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم أي يا أيها الذين آمنوا بالله وبعض رسله وكتبه على أحد الوجوه المتقدمة وعلى أن السلم أريد به الإسلام ، ونكتة الالتفات على هذا القول هي هي .

فإن كان الضمير لمن يعجبك أو له ولمن يشري نفسه ، فالجمل استئناف بياني ، لأن هاتين الحالتين العجيبتين في الخير والشر تثيران سؤال من يسأل عن جزاء كلا الفريقين فيكون قوله هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله جوابا لذلك ، وإن كان الضمير راجعا إلى الذين آمنوا فجملة « هل ينظرون استئناف للتحريض على الدخول في الإسلام خشية يوم الجزاء أو طمعا في ثوابه وإن كان الضمير للذين زلوا من قوله فإن زلتم فالجمل بدل اشتمال من مضمون جملة فإن الله عزيز حكيم لأن معناه فإن زلتم فالله لا يفلتكم لأنه عزيز حكيم ، وعدم الإفلات يشتمل على إتيان أمر الله والملائكة ، وإن كان الضمير عائدا إلى اليهود فهو توبيخ لهم على مكابرتهم عن الاعتراف بحقيقة الإسلام .

وعلى كل الاحتمالات التي لا تتنافى فقد جاء نظم قوله هل ينظرون بضمير الجمع نظما جامعا للمحامل كلها مما هو أثر من آثار إعجاز هذا الكلام المجيد الدال على علم الله تعالى بكل شيء . وحرف (هل) مفيد الاستفهام ومفيد التحقيق ويظهر أنه موضوع للاستفهام عن أمر يراد تحقيقه ، فلذلك قال أئمة المعاني إن هل لطلب تحصيل نسبة حكمية تحصل في علم المستفهم وقال الزمخشري في الكشاف: إن أصل هل أنها مرادفة قد في الاستفهام خاصة ، يعني قد التي للتحقيق وإنما اكتسبت إفادة الاستفهام من تقدير همزة الاستفهام معها كما دل عليه ظهور الهمزة معها في قول زيد الخيل :

سائل فوارسَ برَبُوعٍ بِشِدَّتِنَا أَهْلَ رَأُونَا بِسَفَحِ القَاعِ ذِي الْأَكَمِ

وقال في المفصل: وعن سيبويه أن هل بمعنى قد إلا أنهم تركوا الألف قبلها ؛ لأنها لا تقع إلا في الاستفهام اهـ . يعني أن همزة الاستفهام التزم حذفها للاستغناء عنها بملازمة هل للوقوع في الاستفهام ، إذ لم يقل أحد أن هل ترد بمعنى قد مجردة عن الاستفهام فإن موارد ها في كلام العرب وبالقراء يبتل ذلك ونسب ذلك إلى الكسائي والقراء والمبرد في قوله تعالى « هل آتى

على الإنسان حين من الدهر» ولعلمهم أرادوا تفسير المعنى لا تفسير الإعراب ولا نعرف في كلام العرب اقتران هل بحرف الاستفهام إلا في هذا البيت ولا ينهض احتجاجهم به لإمكان تخريجه على أنه جمع بين حرفي استفهام على وجه التأكيذ كما يؤكد الحرف في بعض الكلام كقول مسلم بن معبد الوالبي :

فَلَا وَاللَّهِ لَا يُلْفَى لِمَا بِي وَلَا لِمَا بِهِمْ أَبَدًا دَوَاءً

فجمع بين لامي جر ، وأياً ما كان فإن هل تمحضت لإفادة الاستفهام في جميع مواقعها ، وسيأتى هذا في تفسير قوله تعالى «هل أتى على الإنسان حين من الدهر» في سورة الإنسان . والاستفهام إنكارى لا محالة بدليل الاستثناء ، فالكلام خبر في صورة الاستفهام .

والنظر : الانتظار والترقب يقال نظره بمعنى ترقبه ، لأن الذى يترقب أحدا يوجه نظره إلى صوبه ليرى شبحه عندما يبدو ، وليس المراد هنا نفي النظر البصرى أى لا ينظرون بأبصارهم في الآخرة إلا إتيان أمر الله والملائكة ، لأن الواقع أن الأبصار تنظر غير ذلك ، إلا أن يراد أن رؤيتهم غير ذلك كالعدم لشدة هول إتيان أمر الله ، فيكون قصرا ادعائيا ، أو تسلب أبصارهم من النظر لغير ذلك .

وهذا المركب ليس مستعملا فيما وضع له من الإنكار بل مستعملا إما في التهديد والوعيد وهو الظاهر الجارى على غالب الوجوه المتقدمة في الضمير ، وإما في الوعد إن كان الضمير لمن يشرى نفسه ، وإما في القدر المشترك وهو العدة بظهور الجزاء إن كان الضمير راجعا للفریقین ، وإما في التهمك إن كان المقصود من الضمير المنافقين اليهود أو المشركين ، فأما اليهود فإنهم كانوا يقولون لموسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة .

ويجوز على هذا أن يكون خبرا عن اليهود : أى أنهم لا يؤمنون ويدخلون في السلم حتى يروا الله تعالى في ظلل من الغمام على نحو قوله تعالى « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتب بكل آية ما تبعوا قبلتك » .

وأما المشركون فإنهم قد حكى الله عنهم « وقالوا لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا - إلى قوله - أو تأتي بالله والملائكة قبيلا » ، وسيمجيء القول مشبعا في موقع هذا التركيب ومعناه عند الكلام على قوله تعالى « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام » في سورة البقرة .

و (الظل) بضم ففتح اسم جمع ظلة ، والظلة تطلق على معان والذي تلخص لى من حقيقةها فى اللغة أنها اسم لشبه صفة مرتفعة فى الهواء تتصل بجدار أو ترتكز على أعمدة يُجَلَسُ تحته لتوقى شعاع الشمس ، فهى مشتقة من اسم الظل جعلت على وزن فُعْلَة بمعنى مفعولة أو مفعول بها مثل القبضة بضم القاف لما يقبض باليد ، والغرفة بضم الغين لما يغترف باليد كقوله تعالى « إلا من اغترف غرفة بيده » فى قراءة بعض العشرة بضم الغين .
وهى هنا مستعمارة أو مشبه بها تشبيهاً بليغاً: السحابات العظيمة التى تشبه كل سحابة منها ظلة القصر .

و « من الغمام » بيان للمشبه وهو قرينة الاستعمارة ونظيره قوله تعالى « لهم من فوقهم ظلال من النار ومن تحتهم ظلال » .

والإتيان حضور الذات فى موضع من موضع آخر سبق حصولها فيه وأسند الإتيان إلى الله تعالى فى هذه الآية على وجه الإثبات فاقتضى ظاهره اتصاف الله تعالى به ، ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالاً فى مكان بعد أن لم يكن به حتى يصح الإتيان وكان ذلك يستلزم الجسم والله منزّه عنه ، تعين صرف اللفظ عن ظاهره بالدليل العقلى ، فإن كان الكلام خبراً أو تهكماً فلا حاجة للتأويل ، لأن اعتقادهم ذلك مدفوع بالأدلة وإن كان الكلام وعيذاً من الله لزم التأويل ، لأن الله تعالى موجود فى نفس الأمر لكنه لا يتصف بما هو من صفات الحوادث كالتنقل والتمدد لما علمت ، فلا بد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعرى فى تأويل التشابه ، وهذا التأويل إما فى معنى الإتيان أو فى إسناده إلى الله أو بتقدير محذوف من مضاف أو مفعول ، وإلى هذه الاحتمالات ترجع الوجوه التى ذكرها المفسرون:

الوجه الأول ذهب سلف الأمة قبل حدوث تشكيكات الملاحدة إلى إقرار الصفات المتشابهة دون تأويل فالإتيان ثابت لله تعالى ، لكن بلا كيف فهو من التشابه كالاستواء والنزول والرؤية أى هو إتيان لا كإتيان الحوادث .

فأما على طريقة الخلف من أئمة الأشعرية لدفع مطاعن الملاحدة فتجىء وجوه منها :
الوجه الثانى: أقول يجوز تأويل إتيان الله بأنه مجاز فى التجلى والاعتناء إذا كان الضمير راجعاً لمن يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، أو بأنه مجاز فى تعلق القدرة التنجيزى بإظهار الجزاء

إن كان الضمير راجعا للفريقين ، أو هو مجاز في الاستئصال يقال أتاهم الملك إذا عاقبهم قاله القرطبي ، قلت وذلك في كل إتيان مضاف إلى منتقم أو عدو أو فاتح كما تقول: أتاهم السبع بمعنى أهلكهم وأتاهم الوباء ولذلك يقولون أتى عليه بمعنى أهلكه واستأصكه ، فلما شاع ذلك شاع إطلاق الإتيان على لازمه وهو الإهلاك والاستئصال قال تعالى «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» وقال - فأتى الله بنيانهم من القواعد « وليس قوله « في ظلل من الغمام » بمناف لهذا المعنى ، لأن ظهور أمر الله وحدث تعلق قدرته يكون محفوفاً بذلك لتشعر به الملائكة وسيأتي بيان (في ظلل من الغمام) قريباً .

الوجه الثالث : إسناد الإتيان إلى الله تعالى إسناد مجازي : وإنما يأتيهم عذاب الله يوم القيامة أو في الدنيا وكونه « في ظلل من الغمام » زيادة تنويه بذلك المظهر ووقعه لدى الناظرين .

الوجه الرابع : يأتيهم كلام الله الدال على الأمر ويكون ذلك الكلام مسموعاً من قبل ظلل من الغمام محفة الملائكة .

الوجه الخامس : أن هنالك مضافاً مقدراً أي يأتيهم أمر الله أي قضاؤه بين الخلق أو يأتيهم بأس الله بدليل نظائره في القرآن أو يأتي أمر ربك وقوله : « فجاءها بأسنا بيئاتاً » ولا يخفى أن الإتيان في هذا يتعين أن يكون مجازاً في ظهور الأمر .

الوجه السادس : حذف مضاف تقديره ، آيات الله أو بيناته أي دلائل قدرته أو دلائل صدق رُسُلِهِ وبيعده قوله « في ظلل من الغمام » إلا أن يرجع إلى الوجه الخامس أو إلى الوجه الثالث .

الوجه السابع : أن هنالك معبولا محذوفاً دل عليه قوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » والتقدير أن يأتيهم الله بالعذاب أو ببأسه .

والأحسن : تقدير أمر عام يشمل الخير والشر لتكون الجملة وعداً ووعيداً .

وقد ذكرت في تفسير قوله تعالى « منه آيات محكمات هن أم الكتب وأخر متشابهات » في سورة آل عمران ما يتحصل منه أن ما يجري على اسمه تعالى من الصفات والأحكام وما يسند إليه من الأفعال في الكتاب والسنة أربعة أقسام : قسم اتصف الله به على الحقيقة كالوجود والحياة لكن بما يخالف المتعارف فينا ، وقسم اتصف الله بلازم مدلوله وشاع ذلك حتى صار

المتبادر من المعنى المناسبُ دون الملزومات مثل الرحمة والغضب والرضا والمحبة ، وقسم هو متشابه وتأويله ظاهر ، وقسم متشابه شديد التشابه .

وقوله تعالى « في ظلل من الغمام » أشد إشكالا من إسناد الإتيان إلى الله تعالى لاقتضائه الظرفية ، وهي مستحيلة على الله تعالى ، وتأويله إما بأن (في) بمعنى الباء أي « يأتيهم بظلل من الغمام » وهي ظلل تحمل العذاب من الصواعق أو الريح العاصفة أو نحو ذلك إن كان العذاب دنيويا ، أو « في ظلل من الغمام » تشتمل على ما يدل على أمر الله تعالى أو عذابه « وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم » وكان رسول الله إذا رأى السحاب رثى في وجهه الخوف من أن يكون فيه عذاب ، أو على كلامه تعالى ، أو الحاجة لأنوار يجعلها الله علامة للناس يوم القيامة على ابتداء فصل الحساب يدرك دلالتها أهل الموقف وبالأشكال الوجداني ، وفي تفسير القرطبي والفخر قيل : إن في الآية تقدما وتأخيرا ، وأصل الكلام أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام ، فالغمام ظرف لإتيان الملائكة ، وروى أن ابن مسعود قرأها كذلك ، وهذه الوجوه كلها مبنية على أن هذا إخبار بأمر مستقبل ، فأما على جعل ضمير ينظرون مقصودا به المنافقون من المشركين أو اليهود بأن يكون الكلام تهكما أي ماذا ينتظرون في التباطؤ عن الدخول في الإسلام ، ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله في أحوال اعتقدوها فيكلمهم ليدخلوا في الدين ، فإنهم قالوا لموسى : لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واعتقدوا أن الله في الغمام ، أو يكون المراد تعريضا بالمشركين ، وبعض التأويلات تقدمت مع تأويل الإتيان .

وقراه الجمهور « والملائكة » بالرفع عطفا على اسم الجلالة ، وإسناد الإتيان إلى الملائكة لأنهم الذين يأتون بأمر الله أو عذابه وهم الموكل إليهم تنفيذ قضائه ، وإسناد الإتيان إليهم حقيقة فإن كان الإتيان المسند إلى الله تعالى مستعملا في معنى مجازي فهو مستعمل بالنسبة للملائكة في معناه الحقيقي فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، وإن كان إسناد الإتيان إلى الله تعالى مجازا في الإسناد فإسناده إلى الملائكة بطريق العطف حقيقة في الإسناد ولا مانع من ذلك ؛ لأن المجاز الإسنادي عبارة عن قصد المتكلم مع القرينة ، قال محمد بن ثور يمدح عبد الملك :

أناك بي الله الذي نور الهدى ونور وإسلام عليك دليل

فأسند الإتيان به إلى الله وهو إسناد حقيق ثم أسنده بالعطف للنور والإسلام ، وإسناد

الإتيان به إليهما مجازي لأنهما : سبب الإتيان به ألا ترى أنه قال « عليك دليل » .
وقرأ أبو جعفر « والملائكة يحرسن الملائكة » عطف على (ظلل).

وقوله « وقضى الأمر » إما عطف على جملة هل ينظرون إن كانت خبرا عن المخبر عنهم والفعل الماضي هنا مراد منه المستقبل ، ولكنه أتى فيه بالماضي تنبيها على تحقيق وقوعه أو قرب وقوعه ، والمعنى ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله وسوف يقضى الأمر ، وإما عطف على جملة ينظرون إن كانت جملة هل ينظرون وعيدا أو وعدا والفعل كذلك للاستقبال ، والمعنى ما يترقبون إلا بحسب أمر الله وقضاء الأمر .

وإما جملة حالية والماضي على أصله وحذفت قد ، سواء كانت جملة هل ينظرون خبرا أو وعدا ووعدا أى وحينئذ قد قضى الأمر ، وإما تنبيه على أنهم إذا كانوا ينتظرون لتصديق محمد أن يأتيهم الله والملائكة فإن ذلك إن وقع يكون قد قضى الأمر أى حق عليهم الهلاك كقوله « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون » .
والقضاء : الفراغ والإتمام .

والتعريف فى (الأمر) إما للجنس مراد منه الاستغراق أى قضيت الأمور كلها ، وإما للعهد أى أمر هؤلاء أى عقابهم أو الأمر المعهود للناس كلهم وهو الجزاء .
وقوله « وإلى الله ترجع الأمور » تذييل جامع لمعنى : وقضى الأمر .
والرجوع فى الأصل : المآب إلى الموضع الذى خرج منه الراجع ، ويستعمل مجازا فى نهاية الشيء وغايته وظهور أثره ، فنه ، ألا إلى الله تصير الأمور .

ويجىء فعل رجع متعديا : تقول رجعت زيدا إلى بلده ومصدره الرجوع ، ويستعمل رجع قاصرا تقول : رجع زيد إلى بلده ومصدره الرجوع ، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وأبو جعفر ويعقوب ترجع بضم التاء وفتح الجيم على أنه مضارع أرجعه أو مضارع رجعه مبنيا للمفعول أى يرجع الأمور راجعها إلى الله ، وحذف الفاعل على هذا العدم تعيين فاعل عُرِفَ لهذا الرجوع ، أو حُذِفَ لدفع ما يبدو من التنافى بين كون اسم الجلالة فاعلا للرجوع ومفعولا له بحرف إلى ، وقرأه باقى العشرة بالبناء للفاعل من رجع الذى مصدره الرجوع فالأمر فاعل ترجع .

﴿سَلِّ بْنِ إِسْرَآئِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَهُمْ مِّنْ ءَايَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ 211

تنزل هاته الآية من التي قبلها منزلة البرهان على معنى الجملة السابقة ، فإن قوله هل ينظرون سواء كان خبرا أو وعيدا أو وعدا أم تهكما وأيا ما كان معاد الضمير فيه على الأوجه السابقة ، قد دل بكل احتمال على تعريض بفرق ذوى غرور وتماد في الكفر وقلة انتفاع بالآيات البينات ، فناسب أن يعقب ذلك بإلفاتهم إلى ما بلغهم من قلة انتفاع بنى إسرائيل بما أوتوه من آيات الاهتداء مع قلة غناء الآيات لديهم على كثرتها ، فإنهم عاندوا رسولهم ثم آمنوا به إيمانا ضعيفا ثم بدلوا الدين بعد ذلك تبديلا .

وعلى احتمال أن يكون الضمير في (ينظرون) لأهل الكتاب : أى بنى إسرائيل فالعدول عن الإضمار هنا إلى الإظهار بقوله بنى إسرائيل ، لزيادة النداء على فضيحة حالهم ويكون الاستدلال عليهم حينئذ أشد : أى هم قد رأوا آيات كثيرة فكان المناسب لهم أن يبادروا بالإيمان بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم ؛ لأنهم أعلم الناس بأحوال الرسل ، وعلى كل فهذه الآية وما بعدها معترضات بين أغراض التشريع المتتابعة في هذه السورة .

و « سَلِّ » أمر من سأل يسأل أصله اسأل فحذفت الهمزة تخفيفا بعد نقل حركتها إلى الساكن قبلها إلحاقا لها بنقل حركة حرف العلة لشبه الهمزة بحرف العلة فلما تحرك أول المضارع استغنى عن اجتلاب همزة الوصل ، وقيل : سل أمر من سأل الذى جعلت همزته ألفا مثل الأمر من خاف يخاف خف ، والعرب يكثر من هذا التخفيف في سأل ماضيا وأمرأ ؛ إلا أن الأمر إذا وقع بعد الواو والفاء تركوا هذا التخفيف غالبا .

والمأمور بالسؤال هو الرسول ؛ لأنه الذى يترقب أن يجيبه بنو إسرائيل عن سؤاله ؛ إذ لا يعبأون بسؤال غيره ؛ لأن المراد بالسؤال سؤال التقرير للتقريع ، ولفظ السؤال يجىء لما نجى له أدوات الاستفهام .

والمقصود من التقرير إظهار إقرارهم لمخالفتهم لمقتضى الآيات فيجىء من هذا التقرير التقريع فليس المقصود تصريحهم بالإقرار ؛ بل مجرد كونهم لا يسمعون الإنكار .

والمراد بـ (بنى إسرائيل) الحاضرون من اليهود . والضمير في آتيناهم لهم ، والمقصود إيتاء سلفهم ؛ لأن الخصال الثابتة لأسلاف القبائل والأمم ، يصح إثباتها للخلف لترتب الآثار للجميع كما هو شائع في مصطلح الأمم الماضية من العرب وغيرهم .
ويجوز أن يكون معنى إيتائهم الآيات أنهم لما تناقلوا آيات رسالهم في كتبهم وأيقنوا بها فكانهم أوتوها مباشرة .

و (كم) اسم للعدد المبهم فيكون للاستفهام ، ويكون للاخبار ، وإذا كانت للاخبار دلت على عدد كثير مبهم ؛ ولذلك تحتاج إلى مميز في الاستفهام وفي الإخبار ، وهي هنا ، استفهامية كما يدل عليه وقوعها في حيز السؤال ، فالمسؤول عنه هو عدد الآيات .
وحق سأل أن يتمدى إلى مفعولين من باب كسا أى ليس أصل مفعوليه مبتدأ وخبرا ، وجملة كم آتيناهم لا تكون مفعوله الثانى ؛ إذ ليس الاستفهام مطلوباً بل هو عين الطلب ، ففعل سأل معلق عن المفعول الثانى لأجل الاستفهام ، وجملة كم آتيناهم في موقع المفعول الثانى سادة مسددة .

والتعليق يكثر في الكلام في أفعال العلم والظن إذا جاء بعد الأفعال استفهام أو نفي أو لام ابتداء أو لام قسم ، وألحق بأفعال العلم والظن ما قارب معناها من الأفعال ، قال في التسهيل « ويشاركهن فيه (أى في التعليق) مع الاستفهام ، نظر وتفكر وأبصر وسأل » ، وذلك كقوله تعالى « يسألون أيا ن يوم الدين » ولما أخذ سأل هنا مفعوله الأول فقد علق عن المفعول الثانى ، فإن سبب التعليق هو أن مضمون الكلام الواقع بعد الحرف الموجب للتعليق ليس حالة من حالات المفعول الأول فلا يصلح لأن يكون مفعولاً ثانياً للفعل الطالب مفعولين ، قال سيبويه « لأنه كلام قد عمل بعضه في بعض فلا يكون إلا مبتدأ لا يعمل فيه شيء قبله » اهـ وذلك سبب لفظى مانع من تسلط العامل على معموله لفظاً ، وإن كان لم يزل عاملاً فيه معنى وتقديراً ، فكانت الجملة باقية في محل المعمول ، وأداة الاستفهام من بين بقية موجبات التعليق أقوى في إبعادها معنى ما بعدها عن العامل الذى يطلبه ، لأن الكلام معها استفهام ليس من الخبر في شيء ، إلا أن ما تحذته أداة الاستفهام من معنى الاستعلام هو معنى طارىء في الكلام غير مقصود بالذات بل هو قد ضعف بوقوعه بعد عامل خبرى فصار الاستفهام صورياً ، فلذلك لم يبطل عمل العامل إلا لفظاً ، فقولك : علمت هل قام زيد قد دل على أن ما بعده محقق فصار الاستفهام صورياً

وصار التعليق دليلاً على ذلك ، ولو كان الاستفهام باقياً على أصله لما صح كون جملته معمولة للعامل المعلق ، قال الرضى : « إن أداة الاستفهام بعد العلم ليست مفيدة لاستفهام المتكلم بها للزوم التناقض بين علمت وأزید قائم بل هي لمجرد الاستفهام والمعنى علمت الذى يستفهم الناس عنه اهـ » ، فيجىء من كلامه أن قولك علمت أزید قائم يقوله : من علم شيئاً يجهله الناس أو يمتنون بعلمه ، بخلاف قولك علمت زیداً قائماً ، وقد يكون الاستفهام الوارد بعد السؤال حكاية للفظ السؤال فتكون جملة الاستفهام بيانا لجملة السؤال قال صدر الأفاضل فى قول الحريرى « سألناه أنى اهتديت إلينا » أى سألناه هذا السؤال اهـ . وهو يتأتى فى هذه الآية . ويجوز أن يضمن سل معنى القول ، أى فيكون مفعوله الثانى كلاماً فقد أعطى سل مفعولين : أحدهما مناسب لمعنى لفظه والآخر مناسب لمعنى المضمّن .

وجوّز التفقازانى فى شرح الكشاف أن جملة : كم آتيناهم "بيان للمقصود من السؤال ، أى سلمهم جواب هذا السؤال ، قال السلكوتى فى حاشية المطول : فتكون الجملة واقعة موقع المفعول ، أى ولا تعليق فى الفعل .

وجوز صاحب الكشاف أن تكون (كم خبرية ، أى فتكون ابتداء كلام وقد قطع فعل السؤال عن متعلقه اختصاراً لما دل عليه ما بعده ، أى سلمهم عن حالهم فى شكر نعمة الله ، فبذلك حصل التقرير . ويكون كم آتيناهم تدرجاً فى التقرير بقرينة ومن يبدل نعمة الله ، ولبعد كونها خبرية أنكره أبو حيان على صاحب الكشاف وقال إنه يفضى إلى اقتطاع الجملة التى فيها كم عن جملة السؤال مع أن المقصود السؤال عن النعم .

و « من آية بينة » تمييز (كم) دخلت عليه من التى ينتصب تمييز كم الاستفهامية على معناها والتى يجر تمييز كم الخبرية بتقديرها ظهرت فى بعض المواضع تصريحاً بالمقدّر ، لأن كل حرف ينصب مضمراً يجوز ظهوره إلا فى مواضع مثل إضمار أن بعد حتى ، قال الرضى : إذا فصل بين كم الخبرية والاستفهامية وبين مميزها بفعل متعدّد وجب جر التمييز بمن (أى ظاهرة) لئلا يلتبس التمييز بالمفعول نحو قوله تعالى « كم تركوا من جنات وعيون » و « كم أهلكنا من قرية » اهـ أى لئلا يلتبس بمفعول ذلك الفعل الفاصل ، أو هو للتنبيه من أول الأمر على أنه تمييز لا مفعول إغاثة لفهم السامع وذلك من بلاغة العرب ، وعندى أن موجب ظهور من فى حالة الفصل هو بُعد المميز عن المميز لا غير ، وقيل : ظهور (من) موجب

واجب مع الفصل بالفعل المتعدى ، وجاز مع الفصل بغيره ، كما نقل عبد الحكيم عن اليماني والتفتازاني في شرحي الكشف .

وفي الكافية أن ظهور (من) في مميز كم الخبرية والاستفهامية جاز هكذا أطلقه ابن الحاجب ، لكن الرضى قال إنه لم يكثر على شاهد عليه في كم الاستفهامية إلا مع الفصل بالفعل وأما في كم الخبرية فظهور (من) موجود بكثرة بدون الفصل ، والظاهر أن ابن الحاجب لم يعبأ بخصوص الأمثلة التي ذكرها الرضى ، وإنما اعتد بظهور من في المميز وهو الظاهر .

و (الآية) هنا المعجزة ودليل صدق الرسل ، أو الكلمات الدالة على مجيء محمد صلى الله عليه وسلم ، فإنها آية لموسى ؛ إذ أخبر بها قبل قرون ، وآية لمحمد عليه الصلاة والسلام ، إذ كان التبشير به قبل وجوده بقرون ، ووصفها بالبينّة على الاحتمالين مبالغة في الصفة من فعل بَانَ أى ظهر ، فيكون الظهور ظهور العيان على الوجه الأول ، وظهور الدلالة على الوجه الثانى ، وفي هذا السؤال وصيغته حذف دل عليه قوله : وَمَنْ يَبْدُلْ نِعْمَةَ اللَّهِ ، تقديره فبدّلوها ولم يعملوا بها .

وقوله « وَمَنْ يَبْدُلْ نِعْمَةَ اللَّهِ » تذييل للجملة رَسَلْ بنى إسرائيل كم آتيناهم « إلخ » ، أفاد أن المقصود أولا من هذا الوعيد هم بنو إسرائيل المتحدث عنهم بقوله : سل بنى إسرائيل ، وأفاد أن بنى إسرائيل قد بدّلوا نعمة الله تعالى فدل ذلك على أن الآيات التي أوتيتها بنو إسرائيل هي نعم عليهم وإلا لما كان لتذليل خبرهم بحكم من يبدّل نعم الله مناسبة وهذا مما يقصده البلاغ ، فيغنى مثله في الكلام عن ذكر جل كثيرة إيجازا بديعا من إيجاز الحذف وإيجاز القصر معا ؛ لأنه يفيد مفاد أن يقال كم آتيناهم من آية بينة هي نعمة عليهم فلم يقدروها حق قدرها ، فبدّلوا نعمة الله بضدها بعد ظهورها فاستحقوا العقاب ؛ لأن من يبدّل نعمة الله فالله معاقبه ، ولأنه يفيد بهذا العموم حكما جامعا يشمل المقصودين وغيرهم ممن يشبههم ولذلك يكون ذكر مثل هذا الكلام الجامع بعد حكم جزئى تقدمه فى الأصل تعريضا يشبه التصريح ، ونظيره أن يحدثك أحد بحديث فتقول فعل الله بالكاذبين كذا وكذا تريد أنه قد كذب فيما حدثك وإلا لما كان لذلك الدعاء عند سماع ذلك الحديث موقع .

وإنما أثبت للآيات أنها نعم ؛ لأنها إن كانت دلائل صدق الرسول فكونها نعم لأن

دلائل الصدق هي التي تهدي الناس إلى قبول دعوة الرسول عن بصيرة لمن لم يكن اتبعه ،
وتزيد الذين اتبعوه رسوخ إيمان قال تعالى «فأما الذين ءامنوا فزادتهم إيماناً» وبذلك التصديق
يحصل تلقى الشرع الذي فيه صلاح الدنيا والآخرة وتلك نعمة عاجلة وآجلة ، وإن كانت الآيات
الكلام الدال على البشارة بالرسول فهي نعمة عليهم ، لأنها قصد بها تنوير سبيل الهداية لهم
عند بعثة الرسول لئلا يترددوا في صدقه بعد انطباق العلامات التي ائتمنوا على حفظها .

والتبديل على الوجه الأول تبديل الوصف بأن أعرضوا عن تلك الآيات فتبدل المقصود
منها ، إذ صارت بالإعراض سبب شقاوتهم في الدنيا والآخرة ، لأنها لو لم تؤت لهم لكان
خييراً لهم في الدنيا ؛ إذ يكونون على سداجة هم بها أقرب إلى فعل الخير منهم بعد قصد
المكابرة والإعراض ؛ لأنهما يزيدانهم تعمدا لارتكاب الشرور ، وفي الآخرة أيضا
لأن العقاب على الكفر يتوقف على الدعوة وظهور المعجزة ، وقد أشبههم في هذا التبديل
المشركون بإعراضهم عن القرآن والتدبر في هديه أو التبديل بأن استعملوا تلك الآيات في غير
المراد منها بأن جعلوها أسباب غرور فإن الله ما آتى رسوله تلك الآيات إلا لتفضيل أمته
فتوكلوا على ذلك وتهاونوا على الدين فقالوا « نحن أبناء الله وأحباؤه » وقالوا « لن تمسنا
النار إلا أياما معدودة » .

والتبديل جعل شيء بدلا عن آخر ، أى تعويضه به فيكون تعويض ذات بذات وتعويض
وصف بوصف كقول أبي الشيص :

بُدِّلْتُ مِنْ بُرْدِ الشَّبَابِ مُلَاءَةً خَلَقًا وَبُئْسَ مَثْوَبَةُ الْمُقْتَاضِ

فإنه أراد تبدل حالة الشباب بحالة الشيب ، وكقول النابغة :

عَهْدْتُ بِهَا حَيًّا كِرَامًا فَبُدِّلْتُ خَنَاطِيلَ آجَالِ النَّعَاجِ الْجَوَافِلِ

وليس قوله « نعمة الله » من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير بأن يكون الأصل ومن
يبدلها أى الآيات « فإن الله شديد العقاب » ؛ لظهور أن في لفظ نعمة الله معنى جامعا
للآيات وغيرها من النعم .

وقوله « من بعد ما جاءته » المجيء فيه كناية عن الوضوح والمشاهدة والتمكن ، لأنها
من لوازم المجيء عرفا .

وإنما جعل العقاب مترتبا على التبديل الواقع بعد هذا التمكن للدلالة على أنه تبديل عن بصيرة

لا عن جهل أو غلط كقوله تعالى فيما تقدم « ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » .
وحذف ما بدل به النعمة ليشمل جميع أحوال التبديل من كتم بعضها والإعراض
عن بعض وسوء التأويل .

والعقاب ناشئ عن تبديل تلك النعم في أوصافها أو في ذواتها ، ولا يكون تبديلها إلا
لقصد مخالفتها ، وإلا لكان غير تبديل بل تأييدا وتأويلا ، بخلاف قوله تعالى « ألم تر إلى
الذين بدلوا نعمة الله كفرا » لأن تلك الآية لم يتقدم فيها ما يؤذن بأن النعمة ما هي
ولا تؤذن بالمستبدل به هنالك فتعين التصريح بالمستبدل به ، والمبدلون في تلك الآية غير المراد
من المبدلين في هذه ، لأن تلك في كفار قريش بدليل قوله بعدها « وجعلوا لله أندادا » .

وقوله « فإن الله شديد العقاب » دليل جواب الشرط وهو علتة ، لأن جعل هذا
الحكم العام جوابا للشرط يعلم منه أن من ثبت له فعل الشرط يدخل في عموم هذا الجواب ،
فكون الله شديد العقاب أمر محقق معلوم فدكره لم يقصد منه الفائدة ، لأنها معلومة :
بل التهديد ، فعلم أن المقصود تهديد المبدل فدل على معنى : فالله يعاقبه ، لأن الله شديد العقاب ،
ومعنى شدة عقابه : أنه لا يفلت الجاني وذلك لأنه القادر على العقاب ، وقد جُوِّز أن يكون
فإن الله شديد العقاب نفس جواب الشرط بجعل آل في العقاب عوضا عن الضمير المضاف إليه
أي شديد معاقبته .

وإظهار اسم الجلالة هنا مع أن مقتضى الظاهر أن يقال : فإنه شديد العقاب ، لإدخال
الرَّوْع في ضمير السامع وتربية المهابة ، ولتكون هذه الجملة كالسكلام الجامع مستقلا بنفسه ،
لأنها بمنزلة المثل أمر قد علمه الناس من قبل ، والعقاب هو الجزاء المؤلم عن جناية وجرم ،
سمى عقابا لأنه يعقب الجناية .

﴿ زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُلْحِيوهُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا
وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ 212

استئناف بالرجوع إلى أحوال كفار العرب المعنيين من الآيات السابقة قصدا وتعميضا
من قوله : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ، والمحتج عليهم بقوله :

سَلْ بنى إسرائيل، استئنفا لبيان خُلُقهم العجيب المفضى بهم إلى قلة الاكتراث بالإيمان وأهله وإلى الاستمرار على الكفر وشُعبه التي سبق الحديث عنها ، فعن ابن عباس المراد: رؤساء قريش ، فهذا الاستئناف فى معنى التعليل للأحوال الماضية ، ولأجل ذلك قطع عن الجمل السابقة لاسيما وقد حال بينه وبينها الاستطراد بقوله: سَلْ بنى إسرائيل الآية ، وليس المراد بالذين كفروا أهل الكتاب من معلن ومنافق كما روى عن مقاتل ، لأنه ليس من اصطلاح القرآن التعبير عنهم بالذين كفروا ، ولأنهم لو كانوا هم المراد لقليل زين لهم الحياة الدنيا، لأنهم من بنى إسرائيل ، ولأن قوله: ويسخرون من الذين آمنوا يناسب حال المشركين لا حال أهل الكتاب كما سيأتى .

والتزين: جعل الشيء زينا أو الاحتجاج لكونه زينا ، لأن التفعيل يأتى للجعل ويأتى للنسبة كالتعليم وكالتفسيق والتركية ، والزَيْن شدة الحسن .

والحياة الدنيا مراد بها ما تشتمل عليه الحياة من اللذات والملاعات والذوات الحسنة ، وهذا إطلاق مشهور للحياة وما يُرَادُفُها ؛ ففي الحديث : مَنْ كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أى إلى منافع دُنْيَا، وهو على حذف مضاف اشتهر حذفه .

ومعنى تزين الحياة لهم ، إما أن ما خُلِقَ زينا فى الدنيا قد تمكن من نفوسهم واشتد توغلهم فى استحسانه ، لأن الأشياء الزينة هى حسنة فى أعين جميع الناس فلا يختص الذين كفروا بجعلها لهم زينة كما هو مقتضى قواه: للذين كفروا؛ فإن اللام تشعر بالاختصاص، وإما ترويج تزينها فى نفوسهم بدعوة شيطانية تحسن ما ليس بالحسن كالأقيسة الشعرية والخواطر الشهوية ، والمزِين على المعنى الأول هو الله تعالى إلا أنهم أفرطوا فى الإقبال على الزينة ، والمزِين على المعنى الثانى هو الشيطان ودعاه .

وحذف فاعل التزين ، لأن المزِين لهم أمور كثيرة : منها خلق بعض الأشياء حسنة بدیعة كمحاسن الذوات والمناظر ، ومنها إلقاء حُسن بعض الأشياء فى نفوسهم وهى غير حسنة كقتل النفس ، ومنها إغراضهم عن يدعوهم إلى الإقبال على الأمور النافعة حتى انحصرت همهم فى التوغل من المحاسن الظاهرة التى تحتها العار لو كان باديا ، ومنها ارتياضهم على الانكباب على اللذات دون الفكر فى المصالح ، إلى غير ذلك من أمور يصلح كل منها أن يُمدَّ فاعلا للتزين حقيقة أو عرفا ، فلأجل ذلك طوى ذكر هذا الفاعل تجنبنا للإطالة .

ويجوز أن يكون حذف الفاعل لدقته ، إذ المزين لهم الدنيا أمر خفي فيحتاج في تفصيله إلى شرح في أخلاقهم وهو ما اكتسبته نفوسهم من التعلق بالذات وبغيرها من كل ما حملهم على التعلق به التنافس أو التقليد حتى عمّوا عما في ذلك من الأضرار المخالطة للذات أو من الأضرار المختصة المغشاة بتحسين العادات الذميمة ، وحملهم على الدوام عليه ضعف الغرائم الناشئة عن اعتياد الاسترسال في جلب الملائمات دون كبح لأزمة الشهوات ، ولأجل اختصاصهم بهذه الحالة دون المؤمنين ودون بعض أهل الكتاب الذين ربّت الأديان فيهم عزيمة مقاومة دعوة النفوس الذميمة بتعريفهم ما تشتمل عليه تلك الذات من المذمات وبأمرهم بالإقلاع عن كل ما فيه ضرر عاجل أو آجل حتى يجردوها عنها إن أرادوا تناولها وينبذوا ما هو ذميمة محضة ، وراضتهم على ذلك بالبشائر والزواجر حتى صارت لهم ملكة ، فلذلك لم تزين الدنيا لهم ، لأن زينتها عندهم ومعرضة للحكم عليها بالإثبات تارة وبالنفي أخرى ، فإن من عرف ما في الأمر الزين ظاهره من الإضرار والقباح انقلب زينه عنده شينا ، خص التزين بهم ، إذ المراد من قوله « زين للذين كفروا » ذمهم والتحذير من خلقهم ، ولهذا لزم حمل التزين على تزين يمد ذما ، فلزم أن يكون المراد منه تزيينا مشوبا بما يجعل تلك الزينة مذمة ، وإلا فإن أصل تزين الحياة الدنيا المقتضى للرجعة فيما هو زين أمر ليس بمذموم إذا روعى فيه ما أوصى الله برعيه قال تعالى « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » .

وقد استقرت مواقع التزين المذموم فخصرتها في ثلاثة أنواع: الأول ما ليس بزين أصلا لا ذاتا ولا صفة ، لأن جميعه ذم وأذى ولكنه زين للناس بأوهام وخواطر شيطانية وتخيلات شعرية كالخمر . الثاني ما هو زين حقيقة لكن له عواقب تجعله ضرا وأذى كالزنا . الثالث ما هو زين لكنه يحف به ما يصيره ذميا كنجدة الظالم وقد حضر لي التمثيل لثلاثها بقول طرفة :

ولولا ثلاث هنّ من عيشة الفتى	وجدك لم أخفل متى قام عودى
فهن سبقي العاذلات بشربة	كُميت متى ما تعمل بالماء تزيد
وتقصير يوم الدجن والدجن مُعجِب	بِهَكْنَةٍ تحت الخباء المُمَدِّ
وكرّى إذا نادى المضاف مُجَنَّباً	كسيد الفضا نبهته المتورّد

وقوله « ويسخرون من الذين آمنوا » عطف على جملة زُيِّنَ للذين كفروا الخ ، وهذه جملة أعجب من التي قبلها وهي حالة التناهي في الغرور ؛ إذ لم يقتصرُوا على افتتانهم بزهرة الحياة الدنيا حتى سخروا بمن لم ينسج على منوالهم من المؤمنين الذين تركوا كثيرا من زهرة الحياة الدنيا لما هداهم الدين إلى وجوب ترك ذلك في أحوال وأنواع تنطوي على خبائث .
والسَّخَرُ بفتح السين : كالفرح وقد تسكن الخاء تخفيفا وفعله كفرح والسَّخَرِيَّة الاسم ، وهو تعجب مشوب باحتقار الحال المتعجب منها ، وفعله قاصر لدلالته على وصف نفسي مثل عَجِب ، ويتمدى بمن جارة لصاحب الحال المتعجب منها فهي ابتدائية ابتداء معنويا وفي لغة تعديته بالباء وهي ضعيفة .

ووجه سخرتهم بالمؤمنين أنهم احتقروا رأيهم في إعراضهم عن الذات لامتنال أمر الرسول وأفتنهم في ذلك ورأوهم قد أضاعوا حظوظهم وراء أوهام باطلة ، لأن الكفار اعتقدوا أن ما مضى من حياتهم في غير نعمة قد ضاع عليهم إذ لا خلود في الدنيا ولا حياة بعدها كما قال الشاعر (أنشده شمر) :

وأحق ممن يلحق الماء قال لي دع الخمر واشرب من نقاخ مبرّد

فالسخرية ناشئة عن تزيين الحياة عندهم ولذلك يصح جعل الواو للحال ليفيد تقييد حالة التزيين بحالة السخرية ، فتتلازم الحالان ويقدر للجملة مبتدأ ، أي وهم يسخرون ، وقد قيل إن من جملة من كان الكفار يسخرون منهم بلاّ وعماراً وصهبيا يقولون : هؤلاء الساكنين تركوا الدنيا وطيباتها وتحملوا المشاق لطلب ما يسمونه بالآخرة وهي شيء باطل ، ومن كان يسخر بهم عبدُ الله بن أبيّ والمنافقون .

وجيء في فعل التزيين بصيغة الماضي وفي فعل السخرية بصيغة المضارع قضاء لحقّ الدلالة على أن معني فعل التزيين أمر مستقر فيهم ؛ لأن الماضي يدل على التحقق ، وأن معنى يسخرون متكرر متجدد منهم ؛ لأن المضارع يفيد التجدد ، ويعلم السامع أن ما هو محقق بين الفعلين هو أيضا مستمر ؛ لأن الشيء الراسخ في النفس لا تفر عن تكريره ، ويعلم أن ما كان مستمرا هو أيضا محقق ؛ لأن الفعل لا يستمر إلا وقد تمكن من نفس فاعله وسكنت إليه ، فيكون المعنى في الآية : زُيِّنَ للذين كفروا وتزين الحياة الدنيا وسخروا ويسخرون من الذين آمنوا ، وعلى هذا فإنما اختير لفعل التزيين خصوص الماضي

ولفعل السخرية خصوص المضارعة إشارا لكل من الصفتين بالفعل التي هي به أجدر ؛ لأن التزيين لما كان هو الأسبق في الوجود وهو منشأ السخرية أوثر بما يدل على التحقق ، ليدل على ملكة واعتمد في دلالة على الاستمرار بالاستتباع ، والسخرية لما كانت مترتبة على التزيين وكان تكررها يزيد في الدم ، إذ لا يليق بذى المروءة السخرية بغيره ، أوثر بما يدل على الاستمرار واعتمد في دلالتها على التحقق دلالة الالتزام ، لأن الشيء المستمر لا يكون إلا متحققا .

وقوله « والذين اتقوا فوقهم » أريد من الذين اتقوا المؤمنون الذين سخر منهم الذين كفروا ؛ لأن أولئك المؤمنين كانوا متقين ، وكان مقتضى الظاهر أن يقال وهم فوقهم لكن عدل عن الإضمار إلى اسم ظاهر لدفع إيهام أن يفتر الكافرون بأن الضمير عائد إليهم ويضموا إليه كذبا وتلفيقا كما فعلوا حين سمعوا قوله تعالى « أفرايتم اللات والعزى » إذ سجد المشركون وزعموا أن محمدا أثنى على آلهتهم .

فعدل لذلك عن الإضمار إلى الإظهار ولكنه لم يكن بالاسم الذى سبق أعنى (الذين ءامنوا) لقصد التنبيه على مزية التقوى وكونها سببا عظيما في هذه الفوقية ، على عادة القرآن في انتهاز فرص الهدى والإرشاد ليفيد فضل المؤمنين على الذين كفروا ، وينبه المؤمنين على وجوب التقوى لتكون سبب تفوقهم على الذين كفروا يوم القيامة ، وأما المؤمنون غير المتقين فليس من غرض القرآن أن يعبأ بذكر حالهم ليكونوا دوما بين شدة الخوف وقليل الرجاء ، وهذه عادة القرآن في مثل هذا المقام .

والفوقية هنا فوقية تشريف وهي مجاز في تنهاى الفضل والسيادة كما استعير التحدث لحالة الفضول والمسخر والملوك .

وقيدت بيوم القيامة تنصيضا على دوامها ، لأن ذلك اليوم هو مبدأ الحياة الأبدية . فإن قلت : كيفما كان حظ المؤمنين من كثرة التقوى وقتلتها إنهم فوق الذين كفروا يوم القيامة بالإيمان ، والمقام مقام التنويه بفضل المؤمنين فكان الأحق بالذكر هنا وصف « الذين ءامنوا » قلت : وأما بيان مزية التقوى الذى ذكرته فله مناسبات أخرى . قلت في الآية تعريض بأن غير المتقين لا تظهر مزيته يوم القيامة وإنما تظهر بعد ذلك ، لأن يوم القيامة هو مبدأ أيام الجزاء فغير المتقين لا يظهر لهم التفوق يومئذ ، ولا يدركه الكفار بالحس

قال تعالى « فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أُعِدَّتْ للكافرين » نعم تظهر مزيته بعد انقضاء ما قُدِّرَ لهم من العذاب على الذنوب .

رَوَى عن ابن عباس أن الآية نزلت في سادة قريش بمكة سخروا من فقراء المؤمنين وضعفاءهم فأعلمهم الله أن فقراء المؤمنين خير منهم عند الله ، ووعد الله الفقراء بالرزق وفي قوله : من يشاء تعريض بتهديد المشركين بقطع الرزق عنهم وزوال حظوتهم .

وقوله « والله يرزق من يشاء » إلخ تذييل قصد منه تعظيم تشریف المؤمنين يوم القيامة ، لأن التذييل لا بد أن يكون مرتبطاً بما قبله فالسامع يعلم من هذا التذييل معنى محذوفاً تقديره والذين اتقوا فوقهم فوقية عظيمة لا يحيط بها الوصف ، لأنها فوقية منحوها من فضل الله وفضل الله لا نهاية له ، ولأن من سخرية الذين كفروا بالذين آمنوا أنهم سخروا بفقراء المؤمنين لإفلالهم .

والحساب هنا حصر المقدار فنفي الحساب نفى لعلم مقدار الرزق، وقد شاعت هذه الكناية في كلام العرب كما شاع عندهم أن يقولوا يُعَدُّون بالأصابع ويحيط بها العد كناية عن القلة ومنه قولهم شيء لا يُحصى ولذلك صح أن ينفي الحساب هنا عن أمر لا يعقل حسابه وهو الفوقية وقال قيس بن الخطيم :

ما تمنى يقضى فقد تَوَتَّنَه في النوم غير مُصَرَّدٍ محسوبٍ

﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اُخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾

استئناف لبيان أن اختلاف الأديان أمر كان في البشر لحكمة اقتضته وأنه قد ارتفع ذلك ورجع الله بالناس إلى وحدة الدين بالإسلام .

والمناسبة بينها وبين ما تقدمها تحتمل وجوها :

الأول : قال نجر الدين : إن الله تعالى لما بين في قوله « زين للذين كفروا الحياة الدنيا » أن سبب إصرار الكفار على كفرهم هو استبدالهم الدنيا بالآخرة بين في هذه الآية أن هذه الحالة غير مختصة بالذين كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم بل كانت حاصلة في الأزمنة المتقدمة

لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق وما كان اختلافهم لسبب البغى والتحاسد في طلب الدنيا اه ، فتكون الجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لتنظير ما لقيه المسلمون بما كان في الأمم الغابرة .

الثانى : يؤخذ من كلام الطيبي عند قوله تعالى « أم حسبتم أن تدخلوا الجنة » أخذ من كلام الكشاف أن المقصود من قوله « كان الناس أمة واحدة » تشجيع الرسول عليه السلام والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين بذكر ما قابلت به الأمم السالفة أنبياءها وما لقوا فيها من الشدائد اه فالمناسبة على هذا في مدلول قوله تعالى « زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون » إلخ ، وتكون الجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا للمناسبة .

والظاهر عندى أن موقع هذه الآية هنا جامع لموقع تذييل لما قبلها ومقدمة لما بعدها : فأما الأول فلأنها أفادت بيان حالة الأمم الماضية كيف نشأ الخلاف بينهم في الحق مما لأجله تداركهم الله ببعثات الرسل في العصور والأجيال التى اقتضتها حكمة الله ولطفه مما يماثل الحالة التى نشأت فيها البعثة المحمدية وما لقيه الرسول والمسلمون من المشركين .

وأما الثانى فلأنها مقدمة لما يرد بعدها من ذكر اختصاص الإسلام بالهداية إلى الحق الذى اختلفت فيه الأمم وهو مضمون قوله تعالى « فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه - إلى قوله - إلى صراط مستقيم » وذلك من خصائص كون الإسلام مهيمنا على ما سبقه من الشرائع الإلهية وتفضيله على جميع الأديان وأن هذه المزية العظمى يجب الاعتراف بها وألا تكون مشار حسد للنبي وأمته ، ردا على حسد المشركين ، إذ يسخرون من الذين آمنوا وعلى حسد أهل الكتاب الذى سبق التنبيه عليه فى قوله تعالى « سيقول السفهاء من الناس ما والله عن قبلتهم - إلى قوله - يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » .

وحصل من عموم ذلك تعليم المسلمين تاريخ أطوار الدين بين عصور البشر بكلمات جامعة ختمت بقوله « فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه » فإن كان المراد من كونهم أمة واحدة : الوحدة فى الخير والحق وهو المختار كما سيأتى فقد نبه الله أن الناس اختلفوا فبعث لهم أنبياء متفرقين لقصد تهيئة الناس للدخول فى دين واحد عام ، فالمناسبة حاصلة مع جملة « ادخلوا فى السلم كافة » بناء على أنها خطاب لأهل الكتاب أى ادخلوا فى دين الإسلام الذى هدى الله به المسلمين .

وإن كان المراد من كون الناس أمة واحدة : الوحدة في الضلال والكفر يكن الله قد نبههم أن بعثة الرسل تقع لأجل إزالة الكفر والضلال الذي يحدث في قرون الجهالة ، فكذلك انتهت تلك القرون إلى القرن الذي أعقبته بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، فتكون الآية تثبيتاً للمؤمنين بالمناسبة حاصلة مع قوله « زين للذين كفروا الحيوة الدنيا » .

فالمرنى أن الإسلام هدى إلى شريعة تجمع الناس كلهم تبييناً لفضيلة هذا الدين واهتداء أهله إلى ما لم يهتد إليه غيرهم ، مع الإشارة إلى أن ما تقدمه من الشرائع تمهيد له وتأنيس به كما سنبينه عند قوله « فهدى الله الذين ءامنوا » .

والناس اسم جمع ليس له مفرد من لفظه ، و (أل) فيه للاستغراق لا محالة وهو هنا للعموم أى البشر كلهم ، إذ ليس ثمة فريق معهود ولكنه عموم عرفى مبنى على مراعاة الغالب الأغلب وعدم الاعتداد بالنادر لظهور أنه لا يخلو زمن غلب فيه الخير عن أن يكون بعض الناس فيه شريراً مثل عصر النبوة ولا يخلو زمن غلب فيه الشر من أن يكون بعض الناس فيه خيراً مثل نوح (وما آمن معه إلا قليل) .

والأمة بضم الهمزة : اسم للجماعة الذين أمرهم واحد ، مشتقة من الأم بفتح الهمزة وهو القصد أى يؤمون غاية واحدة ، وإنما تكون الجماعة أمة إذا اتفقوا فى الوطن أو الدين أو اللغة أو فى جميعها .

والوصف بـ (واحدة) فى الآية لتأكيد الإفراد فى قوله أمة لدفع توهم أن يكون المراد من الأمة القبيلة ، فيظن أن المراد كان الناس أهل نسب واحد ، لأن الأمة قد تطلق على من يجمعهم نسب متحد .

والوحدة هنا : مراد بها الاتحاد والتماثل فى الدين بقرينة تفريع فبعث الله النبيين الخ ، فيحتمل أن يكون المراد كانوا أمة واحدة فى الحق والهدى أى كان الناس على ملة واحدة من الحق والتوحيد ، وبهذا المعنى روى الطبرى تفسيرها عن أبي بن كعب وابن عباس ومجاهد وقتادة وجابر بن زيد وهو مختار الزمخشري قال الفخر : وهو مختار أكثر المحققين قال القفال : بدليل قوله تعالى بعده فبعث الله النبيين إلى قوله فيما اختلفوا فيه ، لأن تفريع الخبر يبعثه النبيين على الجملة السابقة وتعميل البعث بقوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه انتظم من ذلك كلام من بليغ الإيجاز وهو أن الناس كانوا أمة واحدة فجاءتهم الرسل

بالترييب والترهيب والوعد والوعيد ليدوموا على الحق خشية انصرافهم عنه إذا ابتدأ الاختلاف يظهر وأيدهم الله بالكتب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، فلا جرم أن يكون مجيء الرسل لأجل إبطال اختلاف حدث ، وأن الاختلاف الذي يحتاج إلى بعثة الرسل هو الاختلاف الناشئ بعد الاتفاق على الحق كما يقتضيه التفريع على جملة كان الناس أمة واحدة بالفاء في قوله « فبعث الله النبيين » وعلى صريح قوله « ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » . ولأجل هذه القرينة يتعين تقدير فاختلفوا بعد قوله أمة واحدة ، لأن البعثة ترتبت على الاختلاف لا على الكون أمة واحدة ، وعلى هذا الفهم قرأ ابن مسعود كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله الخ ، ولو كان المراد أنهم كانوا أمة واحدة في الضلال لصح تفريع البعثة على نفس هذا الكون بلا تقدير ولولا أن القرينة صرفت عن هذا لكان هو المتبادر ، ولهذا قال ابن عطية كل من قدر الناس في الآية كانوا مؤمنين قدر في الكلام فاختلفوا وكل من قدرهم كفارا كانت بعثة الرسل إليهم اهـ .

ويؤيد هذا التقدير قوله في آية سورة يونس « وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا » لأن الظاهر اتحاد غرض الآيتين ، ولأنه لما أخبر هنا عن الناس بأنهم كانوا أمة واحدة ونحن نرى اختلافهم علمنا أنهم لم يدوموا على تلك الحالة .

والمقصود من الآية على هذا الوجه التنبيه على أن التوحيد والهدى والصلاح هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها حين خلقهم كما دلت عليه آية « ألسنت بربكم » ، وأنها ما غشاها إلا تلقين الضلال وترويج الباطل وأن الله بعث النبيين لإصلاح الفطرة إصلاحاً جزئياً فكان هديهم مختلف الأساليب على حسب اختلاف المصالح والأهلية وشدة الشكائم ، فكان من الأنبياء الميسر ومنهم المغلظ وأنه بعث محمداً لإكمال ذلك الإصلاح ، وإعادة الناس إلى الوحدة على الخير والهدى وذلك معنى قوله فهدى الله الذين آمنوا إلى الحق وعن عطاء والحسن ، أن المعنى كان الناس أمة واحدة متفقين على الضلال والشر وهو يروى عن ابن عباس أيضاً وعليه فمعطف قوله فبعث الله النبيين عطف على اللفظ الظاهر لا تقدير معه أي كانوا كذلك فبعث الله النبيين فيعلم أن المراد ليرشدوا الناس إلى الحق بالتبشير والندارة .

فالمقصود من الآية على هذا التأويل إظهار أن ما بعث الله به النبيين قد وقع فيه التنفير والاختلاف فيما بعثوا به وأن الله بعث محمداً بالقرآن لإرشادهم إلى ما اختلفوا فيه فيكون

المقصود بيان مزية دين الإسلام وفضله على سائر الأديان بما كان معه من البيان والبرهان .
وأياً ما كان المراد فإن فعل كان هنا مستعمل في أصل معناه وهو اتصاف اسمها المخبر عنه
بمضمون خبرها في الزمن الماضي وأن ذلك قد انقطع ، إذ صار الناس منقسمين إلى فئتين فئة على
الحق وفئة على الباطل .

فإن كان المراد الوحدة في الحق فقد حصل ذلك في زمن كان الغالب فيه على الناس
الرشد والاستقامة والصلاح والإصلاح فلم يكونوا بحاجة إلى بعثة الرسل إلى أن اختلفت
أحوالهم فظهر فيهم الفساد ، فقليل كان ذلك فيما بين آدم ونوح ونقل هذا عن ابن عباس وقتادة
ومجاهد ، وقال ابن عطية قال قوم كان ذلك زمن نوح كفر جل قومه فهلكوا بالطوفان إلا
من نجاه الله مع نوح فكان أولئك نفر الناجون أمة واحدة قائمة على الحق ، وقيل إنما كان
الناس على الحق حين خلق الله الأرواح التي ستودع في بني آدم ففطرها على الإسلام فأقروا
له بالوحدانية والعبودية وهو ما في قوله تعالى في سورة الأعراف « وإذ أخذ ربك من بني آدم
من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة
إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم » على أحد
تفسير تلك الآية وروى هذا عن أبي بن كعب وجابر بن زيد والربيع بن سليمان ، وفي تفسير
الفخر عن القاضي عبد الجبار وأبي مسلم الأصفهاني أن معنى الآية « كان الناس أمة واحدة »
في التمسك بالشرائع العقلية على وجود الخالق وصفاته واجتناب الظلم والكذب وحجتهما
على ذلك أن قوله « النبيئين » جمع يفيد العموم (أي لأنه معرف باللام) فيقتضي أن بعثة
كل النبيئين كانت بعد أن كان الناس أمة واحدة بدليل الفاء ، والشرائع إنما تلقيت من الأنبياء ،
فتمين أن كون الناس أمة واحدة شيء سابق على شرائع الأنبياء ولا يكون إلا مستفاداً من
العقل ، وهما يعنيان أن الله فطر الإنسان في أول نشأته على سلامة الفطرة من الخطأ والضلال ،
قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » وقيل : أريد بالناس آدم وحواء . نقله ابن عطية
عن مجاهد وقوم ، والذي نجزم به أن هذا كان في زمن من أزمان وجود الناس على الأرض يعلمه
الله تعالى لقوله « وقرونا بين ذلك كثيراً » والأظهر أنه من زمن وجود آدم إلى أن أشرك
قوم نوح ، وإن كان المراد الوحدة على الباطل فقد حصل ذلك في زمن نوح في أول ما قص
الله علينا مع ما ورد في الصحيح أن نوحاً أول الرسل إلى أهل الأرض ، فيظهر أن الضلال

حدث في أهل الأرض وعمّهم عاجلاً فبعث الله نوحاً إليهم ثم أهلك الكافرين منهم بالطوفان ونجى نوحاً ونقرأ معه فأصبح جميع الناس صالحين ، ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث الله النبيين . فيجدربنا أن ننظر الآن فيما تضمنته هذه الآية من المعنى في تاريخ ظهور الشرائع وفي أسباب ذلك . الناس أبناء أب واحد وأم واحدة فلا جرم أن كانوا في أول أمرهم أمة واحدة لأن أبويهم لما ولدا الأبناء الكثيرين وتوالد أبناؤهما تألفت منهم في أمد قصير عائلة واحدة خلقت من مزاج نقي فكانت لها أمرجة متماثلة ونشأوا على سيرة واحدة في أحوال الحياة كلها وما كانت لتختلف إلا اختلافاً قليلاً ليس له أثر يؤبه به ولا يحدث في العائلة تنافراً ولا تغالباً . ثم إن الله تعالى لما خلق نوع الإنسان أراد أن يكون أفضل الموجودات في هذا العالم الأرضي فلا جرم أن يكون خلقه على حالة صالحة للكمال والخير قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » .

فآدم خلق في أحسن تقويم يليق بالذكور جسماً وعقلاً وألهمه معرفة الخير واتباعه ومعرفة الشر وتجنبه فكانت آراؤه مستقيمة تتوجه ابتداءً لما فيه النفع وتهتدي إلى ما يحتاج للاهتمام إليه ، وتتعلل ما يشار به عليه فتميز النافع من غيره ويساعده على العمل بما يهتدي إليه فكره جسد سليم قوى متين وحواء خلقت في أحسن تقويم يليق بالأنثى خلقاً مشابهاً لخلق آدم ، إذ أنها خلقت كما خلق آدم ، قال تعالى « خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها » فكانت في انسياق عقلاها واهتمامها وتعقلها ومساعدة جسدها على ذلك على نحو ما كان عليه آدم . ولا شك أن أقوى عنصر في تقويم البشر عند الخلقة هو العقل المستقيم فبالعقل تأتى للبشر أن يتصرف في خصائصه ، وأن يضعها في مواضع الحاجة إليها .

هكذا كان شأن الذكر والأنثى فما ولدا من الأولاد نشأ مثل نشأتهما في الأحوال كلها ، ألم تر كيف اهتدى أحد بنى آدم إلى دفن أخيه من مشاهدة فعل الغراب الباحث في الأرض فكان الاستنباط الفكري والتقليد به أسس الحضارة البشرية .

فالصلاح هو الأصل الذي خلق عليه البشر ودام عليه دهرًا ليس بالقصير ، ثم أخذ يرتد إلى أسفل سافلين ، ذلك أن ارتداد الإنسان إلى أسفل سافلين إنما عرض له بموارض كانت في مبدأ الخليقة قليلة الطرؤ أو معدومة ، لأن أسباب الانحراف عن الفطرة السليمة لا تعدو أربعة أسباب :

الأول : خلل يعرض عند تكوين الفرد في عقله أو في حسده فينشأ منحرفاً عن الفضيلة لتلك العادة .

الثاني : اكتساب رذائل من الأخلاق من مخترعات قواه الشهوية والفضبية ومن تقليد غيره بداعية استحسان ما في غيره من مفسد يخرعها ويدعو إليها .

الثالث : خواطر خياليته تحدث في النفس مخالفة لما عليه الناس كالشهوات والإفراط في حب الذات أو في كراهية الغير مما توسوس به النفس فيفكر صاحبها في تحقيقها .

الرابع : صدور أفعال تصدر من الفرد بدواع حاجية أو تكملية ويجدها ملائمة له أولذيدة عنده فيلازمها حتى تصير له عادة وتشتبه عنده بعد طول المدة بالطبيعة ، لأن العادة إذا صادفت سذاجة من العقل غير بصيرة بالنواهي رسخت فصارت طبعاً .

فهذه أربعة أسباب للانحطاط عن الفطرة الطيبة ، والأول كان نادر الحدوث في البشر ، لأن سلامة الأبدان وشباب واعتدال الطبيعة وبساطة العيش ونظام البيئة كل تلك كانت موانع من طرو الخلل التكويني ، ألا ترى أن نوع كل حيوان يلازم حال فطرته فلا ينحرف عنها باتباع غيره .

والثاني كان غير موجود ، لأن البشر يومئذ كانوا عائلة واحدة في موطن واحد يسير على نظام واحد وتربية واحدة وإحساس واحد فمن أين يجيئه الاختلاف .

والثالث ممكن الوجود لكن المحبة الناشئة عن حسن المعاشرة وعن الإلف ، والشفقة الناشئة عن الأخوة والمواظاة الصادرة عن الأبوين كانت حُجُباً لما يهيجس من هذا الإحساس .

والرابع لم يكن بالذي يكثر في الوقت الأول من وجود البشر ، لأن الحاجات كانت جارية على وفق الطباع الأصلية ولأن التحسينات كانت مفقودة ، وإنما هذا السبب الرابع من موجبات الرق والانحطاط في أحوال الجمعيات البشرية الطارئة .

أما حادثة قتل ابن آدم أخاه فما هي إلا فلتة نشأت عن السبب الثالث عن إحساس وجداني هو الحسد مع الجهل بمغبة ما ينشأ عن القتل ؛ لأن البشر لم يعرف الموت إلا يومئذ ولذلك أسرع إلى الندامة ، فتبين أن الصلاح هو حال الأمة يومئذ أو هو الغالب عليها .

وينشأ عن هذا الصلاح والاستقامة في الآباء دوام الاستقامة في النسل ، لأن النسل مُنْسَلٌ من ذوات الأصول فهو ينقل ما فيها من الأحوال الخلقية والأخلاقية ، ولما كان النسل منسلاً من الذكر والأنثى كان بحكم الطبع محصلاً على مجموع من الحالتين فإن استوت الحالتان أو تقاربتا جاء النسل على أحوال مساوية المظاهر لأحوال سلفه ، قال نوح عليه السلام في عكسه « ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا » ، ومما يدل على أن حال البشر في أول أمره صلاح ما نقله في الكشف عن ابن عباس أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون على شريعة من الحق . ثم كثرت العائلة البشرية وتكونت منها القبيلة فتكاثرت ونشأ فيها مع الزمان قليلا قليلا خواطر مختلفة ودبت فيها أسباب الاختلاف في الأحوال تبعاً لاختلاف بين حالي الأب والأم ، فجاء النسل على أحوال مركبة مخالفة لكل من مفرد حالي الأب والأم ، وبذلك حدثت أمزجة جديدة وطرات عليها حينئذ أسباب الانحطاط الأربعة ، وصارت ملازمة لطوائف من البشر بحكم التناسل والتلقي ، هنالك جاءت الحاجة إلى هدى البشر ببعثة الرسل ، والتاريخ الديني دلنا على أن نوحاً أول الرسل الذين دَعَوْا إلى الله تعالى قال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصَّى به نوحاً » الآية ، ولما ذكر الرسل في آيات القرآن ابتدأهم في جميع تلك الآيات بنوح ولم يذكر آدم وفي حديث الشفاعة في الصحيح تصريح بذلك أن آدم يقول للذين يستشفعون به إني لست هناكم ، ويذكر خطيئته ايتوانوحاً أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض ، وبهذا يتعين أن خطيئة (قابيل) ليست مخالفة شرع مشروع ، وأن آدم لم يكن رسولاً وأنه نبي صالح أوحى إليه بما يهذب أبنائه ويعلمهم بالجزاء .

فقوله تعالى « فبعث الله النبيين » هو على الوجه الأول مفرع على ما يؤذن به قوله « كان الناس أمة واحدة » مع تحقق وجود الخلاف بينهم بالمشاهدة من إرادة أن كونهم « أمة واحدة » دام مدة ثم انقضى ، فيكون مفرعاً على جملة مقدرة تقديرها فاختلفوا « فبعث الله النبيين » ، وعلى الوجه الآخر مفرعاً على الكون أمة واحدة في الباطل فعلى الأول يكون أول النبيين المبعوثين نوحاً ، لأنه أول الرسل لإصلاح الخلق .

وعلى الثاني : يكون أولهم آدم بعث لبنيه لما قتل أحدهم أخاه ؛ فإن الظاهر أن آدم لم يبعث بشريعة لعدم الدواعي إلى ذلك ، وإنما كان مرشداً كما يرشد الربى عائلته .

والمراد بالنبيين هنا الرسل بقريظة قوله « وأنزل معهم الكتاب بالحق » والإرسال بالشرائع متوغل في القدم وقبله ظهور الشرط وهو أصل ظهور الفواحش لأن الاعتقاد الفاسد أصل

ذميم الفعال ، وقد عبد قوم نوح الأصنام، عبدوا (ودا) و (سواعا) و (يغوث) و (يعوق) و (نسر) وهم يومئذ لم يزالوا في مواطن آدم وبنيه في (جبال نود) من بلاد الهند كما قيل ، وفي البخارى عن ابن عباس أن وداً وسواعا ويغوث ويعوق ونسرا كانوا من صالحى قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التى كانوا يجلسون أنصابا وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد ، حتى إذا هلك أولئك وتنسخ العلم عبادتاهم ، وقيل كانوا من صالحى قوم آدم ، وقيل إن سواعا هو ابن شيث وأن يغوث ابن سواع ويعوق ابن يغوث ونسر بن يعوق ، وقيل إنهم من صالحى عصر آدم ماتوا فنحت قابيل بن آدم لهم صوراً ثم عبدوهم بعد ثلاثة أجيال^(١) ، وهذا كله زمن متوغل فى القدم قبل التاريخ فلا يؤخذ إلا بمزيد الاحتراز ، وأقدم شريعة أثبتها التاريخ شريعة برهمن فى الهند فإنها تبتدىء من قبل القرن الثلاثين قبل الهجرة .

وفى هذا العهد كانت فى العراق شريعة عظيمة ببابل وضعها ملك بابل المدعو (حمورابى) ويظن المؤرخون أنه كان معاصراً لإبراهيم عليه السلام وأنه المذكور فى سفر التكوين باسم (ملكى صادق) الذى لقي إبراهيم فى شاليم وبارك إبراهيم ودعا له .
والبعث: الإرسال والإنهاض للمشى ومنه بعث البعير إذا أنهضه بعد أن برك والبعث هنا مجاز مستعمل فى أمر الله النبىء بتبليغ الشريعة للأمة .

و (النبيئين) جمع نبيء وهو فعيل بمعنى مفعول مشتق من النبأ وهو الخبر المهم ، لأن الله أخبره بالوحى وعلم ما فيه صلاح نفسه وصلاح من ينتسب إليه ، فإن أمره بتبليغ شريعة الأمة فهو رسول فكل رسول نبيء ، والقرآن يذكر فى الغالب النبىء مراداً به الرسول ، وقد ورد أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً لا يعلم تفصيلهم وأزمانهم إلا الله تعالى قال تعالى « وقرونا بين ذلك كثيراً » وقال « وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح » .
وعدد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر .

والمراد بالنبيين هنا خصوص الرسل منهم بقرينة قوله بعث وبقريئة الحال فى قوله: مبشرين ومنذرين ، لأن البشارة والإنذار من خصائص الرسالة والدعوة وبقريئة ما يأتى من قوله « وأنزل معهم الكتاب بالحق » الآية .

(١) فى صحيح البخارى وكتاب ابن الكلبي : أن هذه الأصنام عبادت فى العرب وقد بينت ذلك فى تاريخ العرب فى الجاهلية .

فالتعريف في (النبيين) للاستغراق وهو الاستغراق الملقب بالعرفى فى اصطلاح أهل المعانى .
والبشارة : الإعلام بخير حصل أو سيحصل ، والنذاره بكسر النون الإعلام بشر وضر
حصل أو سيحصل ، وذلك هو الوعد والوعيد الذى تشتمل عليه الشرائع .

فالرسل هم الذين جاءوا بالوعد والوعيد ، وأما الأنبياء غير الرسل فإن وظيفتهم هى ظهور
صلاحهم بين قومهم حتى يكونوا قدوة لهم ، وإرشاد أهلهم وذويهم ومريديهم للاستقامة من
دون دعوة حتى يكون بين قومهم رجال صالحون ، وإرشاد من يسترشد من قومهم ، وتعليم
من يرويه أهلا لعلم الخير من الأمة .

ثم هم قد يحيئون مؤيدين لشرعية مضت كهجىء إسحاق ويعقوب والأسباط لتأييد شرعية
إبراهيم عليه السلام ، ومجىء أنبياء بنى إسرائيل بعد موسى لتأييد التوراة ، وقد لا يكون
لهم تعلق بشرع من قبلهم كهجىء خالد بن سنان العبسى نبىثا فى عبس من العرب .

وقوله : وأزل معهم الكتاب ، الإنزال : حقيقته تدلية الجسم من علو إلى سفلى ، وهو
هنا مجاز فى وصول الشىء من الأعلى مرتبة إلى من هو دونه ، وذلك أن الوحى جاء من قبل
الله تعالى ودال على مراده من الخلق فهو وارد للرسلى فى جانب له علو منزلة .

وأضاف مع إلى ضمير النبىئين إضافة جملة واختير لفظ مع دون عليهم ليصلح لمن أنزل
عليه كتاب منهم مثل إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، وإن جاء مؤيدا لمن قبله مثل أنبياء
بنى إسرائيل بين موسى وعيسى .

والكتاب هو المكتوب ، وأطلق فى اصطلاح الشرع على الشريعة لأن الله يأمر الناس
بكتابتها لدوام حفظها والتمسكن من مدارستها ، وإطلاق الكتاب عليها قد يكون حقيقة إن
كانت الشريعة فى وقت الإطلاق قد كتبت أو كتب بعضها كقوله تعالى «آم ذلك الكتب»
على أحد الوجهين المتقدمين هنالك ، وقد يكون مجازا على الوجه الآخر ، وما هنا يحمل على الحقيقة
لأن الشرائع قد نزلت وكتبت وكتب بعض الشريعة المحمدية .

والمعية معية اعتبارية مجازية أريد بها مقارنة الزمان ، لأن حقيقة المعية هى المقارنة فى المكان
وهى المصاحبة ، ولعل اختيار المعية هنا لما تؤذن به من التأييد والنصر قال تعالى «إننى معكم»
أسمع وأرى » وفى الحديث ومعك روح القدس .

والتعريف فى الكتاب للاستغراق : أى وأزل مع النبىئين الكتب التى نزلت كلها

وهو من مقابلة الجمع بالجمع على معنى التوزيع ، فالمعنى أنزل مع كل نبيء كتابه وقرينه التوزيع موكولة لعلم السامعين لاشتهار ذلك .

وإنما أفرد الكتاب ولم يقل الكتب ، لأن المفرد والجمع في مقام الاستغراق سواء ، وقد تقدم مع ما في الإفراد من الإيجاز ودفع احتمال العهد إذ لا يجوز أن ينزل كتاب واحد مع جمع النبيئين ، فتعين أن يكون المراد الاستغراق لا العهد ، وجوز صاحب الكشف كون اللام للعهد والمعنى أنزل مع كل واحد كتابه .

والضمير في (ليحكم) راجع إلى الكتاب فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز عقلي ، لأنه مبين ما به الحكم ، أو فعل يحكم مجاز في البيان .

ويجوز رجوع الضمير إلى اسم الجلالة أي أنزل الله الكتاب ليحكم بينهم وإسناد الحكم مجاز عقلي ، لأنه السبب له والأمر بالقضاء به ، وتمدية يحكم بين لأنه لم يعين فيه محكوم له أو عليه .

وحكم الكتاب بين الناس بيان الحق والرشد والاستدلال عليه ، وكونه فيما اختلفوا فيه كناية عن إظهاره الحق ، لأن الحق واحد لا يختلف فيه إلا عن ضلال أو خطأ ، ولهذا قال جمهور علمائنا إن المصيب في الاجتهادات واحد .

﴿ وَمَا اُخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا
يَنْهَهُمُ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اُخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ
يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ 213

عطف على جملة « وأنزل معهم الكتب بالحق » لبيان حقيقة أخرى من أحوال اختلاف الأمم وهو الاختلاف بين أهل الكتاب بعضهم مع بعض وبين أهل الكتاب الواحد مع تلقيهم ديناً واحداً ، والمعنى « وأنزل معهم الكتب بالحق » فاختلف فيه كما قال تعالى « ولقد ءاتينا موسى الكتب فاختلف فيه » .

والمعنى وما اختلف فيه إلا أقوامهم الذين أوتوا كتبهم فاستغنى بجملة القصر عن الجملة الأخرى لتضمن جملة القصر إثباتاً ونفياً .

فألله بعث الرسل لإبطال الضلال الحاصل من جهل البشر بصلاحيهم فجاءت الرسل بالهدى، اتبعهم من اتبعهم فاهتدى وأعرض عنهم من أعرض فبقى في ضلالة، وإرسال الرسل لإبطال الاختلاف بين الحق والباطل، ثم أحدث اتباع الرسل بعدهم اختلافاً آخر وهو اختلاف كل قوم في نفس شريعتهم.

والمقصود من هذا بيان عجيب حال البشر في تسرعهم إلى الضلال، وهى حقيقة تاريخية من تاريخ الشرائع، وتحذير المسلمين من الوقوع فى مثل ذلك. والتعريض بأهل الكتاب وهم أشهر أهل الشرائع يومئذ فيما صنعوا بكتبهم من الاختلاف فيها، وهذا من بدیع استطراد القرآن فى توبيخ أهل الكتاب وخاصة اليهود وهى طريقة عربية بليغة قال زهير :

إن البخیل ملوم حين كان ولكن الجواد على علاته هرم
وقال الفرزدق يمدح الخليفة ويستطرد بهجاء جرير :

إلى مَلِك ما أمّه من مُحَارِب أبوه ولا كانت كُتَيْبٌ تصاهره

والضمير من قوله « فيه » يجوز أن يعود إلى الكتاب وأن يعود إلى الحق الذى تضمنه الكتاب، والمعنى على التقديرين واحد، لأن الكتاب أنزل ملاسماً للحق ومصاحباً له فإذا اختلف فى الكتاب اختلف فى الحق الذى فيه وبالعكس على طريقة قياس المساواة فى النطق.

والاختلاف فى الكتاب ذهاب كل فريق فى تحريف المراد منه مذهباً يخالف مذهب الآخر فى أصول الشرع لا فى الفروع، فإن الاختلاف فى أصوله يعطل المقصود منه. وجيء بالموصول دون غيره من المعارف لما فى الصلة من الأمر العجيب وهو أن يكون المختلفون فى مقصد الكتاب هم الذين أعطوا الكتاب ليزيلوا به الخلاف بين الناس فأصبحوا هم سبب خلاف فيه، ولا شك أن ذلك يبطل المراد منه.

والمعنى تشنيع حال الذين أوتوه بأن كانوا أسوأ حالا من المختلفين فى الحق قبل مجيء الشرائع، لأن أولئك لهم بعض العذر بخلاف الذين اختلفوا بعد كون الكتاب بأيديهم.

وقوله « من بعد ما جاءتهم البينات » متعلق باختلاف، والبيانات جمع بينة وهى الحجة والدليل.

والمراد بالبيّنات هنا الدلائل التي من شأنها الصّد عن الاختلاف في مقاصد الشريعة ، وهي النصوص التي لا تحتمل غير مدلولاتها أعني قواطع الشريعة ، والظواهر المتعاضدة التي التحقت بالقواطع .

والظواهر التي لم يدع داع إلى تأويلها ولا عارضها معارض .
والظواهر المتعارضة التي دل تعارضها على أن محمل كل منها على حالة لا تعارض حالة محمل الآخر وهو المعبر عنه في الأصول بالجمع بين الأدلة وتواريخ التشريع الدالة على نسخ حكم حكما آخر ، أو ما يقوم مقام التاريخ من نحو هذا ناسخ ، أو كان الحكم كذا فصار كذا ، فهذه بيّنات مانعة من الاختلاف لو كان غرض الأمم اتباع الحق . ومجىء البيّنات بلوغ ما يدل عليها وظهور المراد منها .

والبعدية هنا : بعدية اعتبار لم يقصد منها تأخر زمان الاختلاف عن مجىء البيّنات ، وإن كان هو كذلك في نفس الأمر ، أى أن الخلاف كان في حالة تقررت فيها دلائل الحق في نفوس المختلفين .

وقوله « بغيا بينهم » مفعول لأجله لاختلفوا ، والبغى : الظلم وأصل البغى في كلام العرب الطلب ، ثم شاع في طلب ما للغير بدون حق فصار بمعنى الظلم معنى ثانيا وأطلق هنا على الحسد لأن الحسد ظلم .

والمعنى أن داعي الاختلاف هو التجاسد وتقصد كل فريق تغليب الآخر فيحمل الشريعة غير محاملها ليفسد ما حملها عليه الآخر فيفسد كل فريق صواب غيره وأما خطؤه فأمره أظهر .

وقوله « بينهم » متعلق بقوله « بغيا » للتنصيص على أن البغى بمعنى الحسد ، وأنه ظلم في نفس الأمة وليس ظلما على عدوها .

واعلم أن تعلق كل من المجرور وهو « من بعد ما جاءتهم » وتعلق المفعول لأجله وهو بغيا بقوله (اختلف) الذي هو محصور بالاستثناء المفرغ ، ويستلزم أن يكون كلاهما محصورا في فاعل الفعل الذي تعلقا به ، فلا يتأتى فيه الخلاف الذي ذكره الرضى بين النحاة في جواز استثناء شيئين بعد أداة استثناء واحدة ، لأن التحقيق أن ما هنا ليس استثناء أشياء بل استثناء شيء واحد وهم الذين أوتوه ، لكنه مقيد بقيدين هما من (بعد ما جاءتهم البيّنات) و (بغيا)

إذ المقصود أن الخلاف لم يكن بين أهل الدين وممانديه ، ولا كان بين أهل الدين قبل ظهور الدلائل الصارفة عن الخلاف ، ولا كان ذلك الخلاف عن مقصد حسن بل كان بين أهل الدين الواحد ، مع قيام الدلائل وبدافع البغى والحسد.

والآية تقتضي تحذير المسلمين من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة من الاختلاف في الدين أى في أصول الإسلام ، فالخلاف الحاصل بين علماء الإسلام ليس اختلافا في أصول الشريعة ، فإنها إجماعية ، وقد أجمعوا على أنهم يريدون تحقيقها ، ولذلك اتفقت أصولهم في البحث عن مراد الله تعالى وعن سنة رسوله للاستدلال عن مقصد الشارع وتصرفاته ، واتفقوا في أكثر الفروع ، وإنما اختلفوا في تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع ، وقد استبرءوا للدين فأعلنوا جميعا : أن الله تعالى حكما في كل مسألة ، وأنه حكم واحد ، وأنه كاف المجتهدين بإصابته وأن المصيب واحد ، وأن مخطئه أقل ثوابا من مصيبه ، وأن التقصير في طلبه إثم .

فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسع للأبصار .

أما لو جاء أتباعهم فانتصروا لآرائهم مع تحقق ضعف المدرك أو خطئه لقصد ترويج المذهب وإسقاط رأى الغير فذلك يشبه الاختلاف الذى شنع الله تعالى وحذرنا منه فكونوا من مثله على حذر ولا تكونوا كمثل قول المعري :

فجادل وصل الجدال وقد درى أن الحقيقة فيه ليس كما زعم
علم الفتى النظائر أن بصائر عميت فكم يخفى اليقين وكم يعم

وقوله « فهدى الله الذين آمنوا » هذا العطف يحتمل أن الفاء عاطفة على « اختلف فيه » الذى تضمنته جملة القصر ، قال ابن عرفة : عطف بالفاء إشارة إلى سرعة هدايته المؤمنين بعقب الاختلاف اه ، يريد أنه تعقيب بحسب ما يناسب سرعة مثله وإلا فهدى المسلمين وقع بعد أزمان مضت ، حتى تفاقم اختلاف اليهود واختلاف النصارى ، وفيه بعد لا يخفى ، فالظاهر عندي : أن الفاء فصيحة لما علم من أن المقصود من الكلام السابق التحذير من الوقوع في الاختلاف ضرورة أن القرآن إنما نزل لهدى المسلمين للحق في كل ما اختلف فيه أهل الكتب السالفة فكان السامع ترقب العلم بماقبة هذا الاختلاف فقليل : دام هذا الاختلاف إلى مجيء الإسلام فهدى الله الذين آمنوا الخ ، فقد أفصحت عن كلام مقدر وهو المعطوف عليه المحذوف كقوله تعالى « أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت » .

والمراد من الذين آمنوا المسلمون لا محالة ، والضمير في اختلفوا عائد للمختلفين كلهم ، سواء الذين اختلفوا في الحق قبل مجيء الرسل والذين اختلفوا في الشرائع بعد مجيء الرسل والبيانات ولذلك بينه بقوله « من الحق » وهو الحق الذي تقدم ذكره في قوله « وأنزل معهم الكتاب بالحق » فإن اختلاف الفريقين راجع إلى الاختلاف في تعيين الحق إما عن جهل أو عن حسد وبغى .

والإذن: الخطاب بإباحة فعل وأصله مشتق من فعل أذن إذا أصنى أذنه إلى كلام من يكلمه ، ثم أطلق على الخطاب بإباحة فعل على طريقة المجاز بمعلقة اللزوم لأن الإصغاء إلى كلام المتكلم يستلزم الإقبال عليه وإجابة مطلبه ، وشاع ذلك حتى صار الإذن أشيع في معنى الخطاب بإباحة الفعل ، وبذلك صار لفظ الإذن قابلاً لأن يستعمل مجازاً في معان من مشابهات الخطاب بالإباحة ، فأطلق في هذه الآية على التمكن من الاهتداء وتيسيره بما في الشرائع من بيان الهدى والإرشاد إلى وسائل الاهتداء على وجه الاستعارة ، لأن من ييسر لك شيئاً فكأنه أباح لك تناوله .

وفي هذا إيماء إلى أن الله بعث بالإسلام لإرجاع الناس إلى الحق وإلى التوحيد الذي كانوا عليه ، أو لإرجاعهم إلى الحق الذي جاءت الرسل لتحصيله ، فاختلف أتباعهم فيه بدلاً من أن يحققوا بأفهامهم مقاصد ما جاءت به رسلهم ، فحصل بما في الإسلام من بيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وضوح الحق والإرشاد إلى كيفية أخذه ، فحصل بمجىء الإسلام إتمام مراد الله مما أنزل من الشرائع السالفة .

وقوله « والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم » تذييل لبيان أن فضل الله يعطيه من يشاء ، وهذا إجمال ، وتفصيله أن حكمة الله اقتضت أن يتأخر تمام الهدى إلى وقت مجيء شريعة الإسلام لما تهيأ للبشر بمجىء الشرائع السابقة لقبول هذه الشريعة الجامعة ، فكانت الشرائع السابقة تمهيداً وتهيئة لقبول دين الإسلام ، ولذلك صدرت هذه الآية بقوله « كان الناس أمة واحدة » ، فكأن كان البشر في أول أمره أمة واحدة على هدى بسيط ثم عرضت له الضلالات عند تحرك الأفكار البشرية ، رجع البشر إلى دين واحد في حالة ارتقاء الأفكار ، وهذا اتحاد عجيب ، لأنه جاء بعد تشتت الآراء والمذاهب ، ولذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم » ،

وفي الحديث « مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجلٍ استأجر قوماً يعملون له عملاً يوماً إلى الليل على أجر معلوم فعملوا له إلى نصف النهار فقالوا لا حاجة لنا إلى أجرِكَ الذي شرطتَ لنا وما عملنا باطل فقال لهم لا تفعلوا أكلوا بقيةَ عملكم وخذوا أجركم كاملاً فأبوا وتركوا، واستأجر آخرين بعدهم فقال لهم: أكلوا بقية يومكم هذا ولكم الذي شرطتُ لهم من الأجر فعملوا حتى إذا كان حين صلاة العصر قالوا: لك ما عملنا باطل ولك الأجر الذي جعلتَ لنا فيه ، فقال لهم أكلوا بقية عملكم فإنما بقي من النهار شيء يسير فأبوا ، واستأجر قوماً أن يعملوا له بقية يومهم فعملوا بقية يومهم حتى غابت الشمس واستكملوا أجر الفريقين كليهما ، فذلك مثلهم ومثل ما قبلوا من هذا النور ، فقالت اليهود والنصارى ما لنا أكثرُ عملاً وأقلَّ عطاءً ، قال هل ظلمتكم من حقكم شيئاً ؟ قالوا : لا ، قال : فذلك فضلي أوتيه من أشاء . »

﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ ﴾ 214

إضراب انتقالى عن الكلام السابق فاحتاج إلى وجه مناسبة به ، فقال الطيبي أخذاً من كلام الكشاف : إن قوله تعالى « كان الناس أمةً واحدةً » كلامٌ ذُكرت فيه الأمم السالفة وذُكر من بعث إليهم من الأنبياء وما لقوا منهم من الشدائد ، ومُدْمِجٌ لتشجيع الرسول والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين كما قال « وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَثَبْتَ بِهِ فَؤَادَكَ » فمن هذا الوجه كان الرسول وأصحابه مُرادين من ذلك الكلام، يدل عليه قوله « فهدى الله الذين آمنوا » وهو المضرب عنه بيل التي تضمنتها أم أي دَعَ ذلك ، أَحْسِبُوا أَنْ يَدْخُلُوا الْجَنَّةَ اه . وبيانه أن القصد من ذكر الأمم السالفة حينما وقع في القرآن هو العبرة والموعظة والتحذير من الوقوع فيما وقعوا فيه بسوء عملهم والافتداء في المحامد ، فكان في قوله تعالى « كان الناس أمةً واحدةً » الآية إجمال لذلك وقد ختم بقوله « فهدى الله الذين آمنوا » لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه ، ولما كان هذا الختام منقبة

للمسلمين أَوْقِظُوا أَنْ لَا يُزْهَوُوا بِهَذَا الثَّناء فيحسبوا أنهم قَضَوْا حَقَّ شُكْرِ النِّعْمَةِ فَعَقِبَ
بأن عليهم أن يصبروا لما عسى أن يعترضهم في طريق إيمانهم من البأساء والضراء اقتداء
بصالحى الأمم السالفة ، فكما حذرهم الله من الوقوع فيما وقع فيه الضالون من أولئك الأمم
حرضهم هنا على الاقتداء بهدى المهتدين منهم على عادة القرآن في تعقيب البشارة بالندارة
وعكس ذلك ، فيكون قوله « أم حسبتم » إضرابا عن قوله « فهدى الله الذين آمنوا »
وليكون ذلك تصيرا لهم على ما نالهم يوم الحديبية من تطاول المشركين عليهم بمنعمهم
من العُمرة وما اشترطوا عليهم للعام القابل ، ويكون أيضا تمهيدا لقوله « كُتِبَ عَلَيْكُمُ
الْقِتَالُ » الآية ، وقد روى عن أكثر المفسرين الأولين أن هذه الآية نزلت في غزوة الخندق
حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والشدائد فتكون تلك الحادثة زيادة في المناسبة .
و (أم) في الإضراب كبل إلا أن أم تؤذن بالاستفهام وهو هنا تقرير بذلك وإنكاره
إن كان حاصل أى بل أحسبتم أن تدخلوا دون بلوى وهو حسابان باطل لا ينبغى اعتقاده .
وَحَسِبَ بِكسر السين فى الماضى : فعل من أفعال القلوب أخوات ظن ، وفى مضارعه
وجهان كسر السين وهو أجود وفتحها وهو أقيس وقد قرئ بهما فى المشهور ، ومصدره
الحسبان بكسر الحاء وأصله من الحساب بمعنى العد فاستعمل فى الظن تشبيها لجولان النفس
فى استخراج علم ما يقع بجولان اليد فى الأشياء لتمييز عددها ومثله فى ذلك فعل عَدَّ
بمعنى ظن .

والخطاب للمسلمين وهو إقبال عليهم بالخطاب بعد أن كان الكلام على غيرهم فليس
فيه التفتات ، وجعله صاحب الكشف التفاتا بناء على تقدم قوله « فهدى الله الذين آمنوا »
لما اختلفوا فيه « وأنه يقتضى أن يقال أم حسبوا أى الذين آمنوا ، والأظهر أنه لما وقع
الانتقال من غرض إلى غرض بالإضراب الانتقال الحاصل بأم ، صار الكلام افتتاحا
محضا وبذلك يُتَأَكَّد اعتبار الانتقال من أسلوب إلى أسلوب ، فالالتفات هنا غير منظور
إليه على التحقيق .

ودخول الجنة هنا دخولها بدون سبق عناء وبلوى ، وهو دخول الذين استوفوا كل
ما وجب عليهم ولم يقصروا فى شىء منه ، وإلا فإن دخول الجنة محسوب لكل مؤمن
ولو لم تأت البأساء والضراء أو أتته ولم يصبر عليها ، بمعنى أن الصبر على ذلك وعدم الضجر

منه موجب لغفران الذنوب ، أو المراد من ذلك أن تنالهم البأساء فيصبروا ولا يرددوا عن الدين ، لذلك فيكون دخول الجنة متوقفا على الصبر على البأساء والضراء بهذا المعنى ، وتطرق هاته الحالة سنة من سنن الله تعالى في أتباع الرسل في أول ظهور الدين وذلك من أسباب مزيد فضائل اتباع الرسل ، فلذلك هُيِّئَ المسلمون لتلقيه من قبل وقوعه لطفاً بهم ليكون حصوله أهون عليهم .

وقد لقي المسلمون في صدر الإسلام من أذى المشركين البأساء والضراء وأخرجوا من ديارهم وتحملوا مضض الغربة ، فلما وردوا المدينة لقوا من أذى اليهود في أنفسهم وأذى المشركين في قرابتهم وأموالهم بمكة ما كدر عليهم صفو حفاوة الأنصار بهم ، كما أن الأنصار لقوا من ذلك شدة المضايقة في ديارهم بل وفي أموالهم فقد كان الأنصار يعرضون على المهاجرين أن يتنازلوا لهم عن حظ من أموالهم .

و (لَمَّا) أخت لم في الدلالة على نفي الفعل ولكنها مركبة من كم وما النافية فأفادت تأكيد النفي ، لأنها ركبت من حرفي نفي ، ومن هذا كان النفي بها مشعرا بأن السامع كان يتربح حصول الفعل المنفي بها فيكون النفي بها نقياً لحصول قريب ، وهو يشعر بأن حصول المنفي بها يكون بعد مدة ، وهذا استعمال دل عليه الاستقراء واحتجوا له بقول النابغة :

أَزِفَ التَّرْحُلُ غَيْرَ أَنْ رَكَبْنَا لَمَّا تَزُلْ بِرَحَالِنَا وَكَأَنَّ قَدِ

فنفى بلما ثم قال وكأن قد أي وكأنه قد زالت .

والواو للحال أي أحسبتم دخول الجنة في حالة انتفاء ما يُترقب حصوله لكم من مس البأساء والضراء فإنكم لا تدخلون الجنة ذلك الدخول السالم من المحنة إلا إذا تحملتم ما هو من ذلك القبيل .

والإتيان مجاز في الحصول ، لأن الشيء الحاصل بعد العدم يجعل كأنه أتى من مكان

بمعنى .

والمثل : المشابهة في الهيئة والحالة كما تقدم في قوله تعالى « مثلهم كمثل الذي استوقد نارا » .

والذين خلّوا : هم الأمم الذين مضوا وانقرضوا وأصل خلّوا : خلا منهم المكان فبولغ في

إسناد الفعل فأسند إليهم ما هو من صفات مكانهم .

وَمَنْ قَبْلَكُمْ مَتَعَلِّقٌ بِمَخْلُوعٍ الْمَجْرَدِ الْبَيَانِ وَقَصْدِ إِظْهَارِ الْمَلَابَسَةِ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ .
والمس حقيقته : اتصال الجسم بجسم آخر وهو مجاز في إصابة الشيء وحلوله ، فمنه مس
الشیطان أى حلول ضرر الجنة بالعقل ، ومس سقر : ما يصيب من نارها ، ومس الفقر
والضرر : إذا حل به ، وأكثر ما يطلق في إصابة الشر قال تعالى « وإذا مس الإنسان ضرر
دعا ربه - وإذا مس الإنسان الضر دعانا - وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض - ولا تحسوها
بسوء » فالمعنى هنا : حلت بهم البأساء والضرراء .

وقد تقدم القول في البأساء والضرراء عند قوله تعالى « والصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ » .
وقوله « وزلزلوا » أى أزعجوا أو اضطربوا ، وإنما الذى اضطرب نظام معيشتهم قال تعالى
« هنالك ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا » ، والزلزلة تحرك الجسم من مكانه بشدة ،
ومنه زلزال الأرض ، فوزن زلزل فُعِلَ ، والتضعيف فيه دال على تكرار الفعل كما قال تعالى
« فكذبكوا فيها » وقالوا لَمَلَمَ بِالْمَكَانِ إِذَا نَزَلَ بِهِ نَزُولَ إِقَامَةٍ .

وحتى غاية للمس والزلال ، أى بلغ بهم الأمر إلى غاية يقول عندها الرسول والذين معه
متى نصر الله .

ولما كانت الآية مخبرة عن مس حل بمن تقدم من الأمم ومنذرة بحلول مثله بالمخاطبين
وقت نزول الآية ، جاز في فعل يَقُولُ أَنْ يَعْتَبَرَ قَوْلَ رَسُولِ أُمَّةٍ سَابِقَةٍ أَيْ زَلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ
رَسُولُ الْمَزْزَلِينَ ذ (أَل) للعهد ، أو حتى يقول كلُّ رَسُولٍ لَأُمَّةٍ سَبَقَتْ فَتَكُونُ (أَل)
للاستغراق ، فيكون الفعل محكمًا به تلك الحالة العجيبة فيرفع بعد حتى ؛ لأن الفعل المراد به
الحال يكون مرفوعًا ، ويرفع الفعل قرأ نافع وأبو جعفر ، وجاز فيه أَنْ يَعْتَبَرَ قَوْلَ رَسُولِ
الْمَخَاطَبِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ فِيهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْنَى : وَزَلْزَلُوا وَتَزَلْزَلُونَ مِثْلَهُمْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ
فَيَكُونُ الْفِعْلُ مَنْصُوبًا ؛ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَمَّا يَقَعُ وَقْتُهُ ، وَبِذَلِكَ قَرَأَ بَقِيَّةُ الْعَشْرَةِ ، فَقَرَاءَةُ الرِّفْعِ
أَنْسَبُ بِظَاهِرِ السِّيَاقِ وَقَرَاءَةُ النِّصْبِ أَنْسَبُ بِالْفَرْضِ الْمَسْئُوقِ لَهُ الْكَلَامُ ، وَبِكِلَاتِ الْقَرَاءَتَيْنِ
يَحْصُلُ كِلَا الْفَرْضَيْنِ .

ومتى استفهام مستعمل في استبطاء زمان النصر .
وقوله « ألا إن نصر الله قريب » كلام مستأنف بقرينة افتتاحه بآلا ، وهو بشارة
من الله تعالى للمسلمين بقرب النصر بعد أن حصل لهم من قوارع صدر الآية ما ملأ القلوب

رُعباً ، والقصد منه إكرام هذه الأمة بأنها لا يبلغ ما يحسبها مبلغ ما مس من قبلها . وإكراماً للرسول صلى الله عليه وسلم بالألا يحتاج إلى قول ما قالت الرسل قبله من استبطاء نصر الله بأن يجيء نصر الله لهاته الأمة قبل استبطائه ، وهذا يشير إلى فتح مكة .

﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينُ وَالْأَقْرَبِينَ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ٢١٥ ﴾

استئناف ابتدائي لا ابتداء جواب عن سؤال سأل به بعض المسلمين النبي صلى الله عليه وسلم روى الواحدى عن ابن عباس أن السائل عمرو بن الجموح الأنصارى ، وكان ذا مال فقال يارسول الله : بماذا يتصدق وعلى من يُنفق ، وقال ابن عطية ، السائلون هم المؤمنون يعنى أنه تكرر السؤال عن تفصيل الإنفاق الذى أمروا به غير مرة على الإجمال ، فطلبوا بيان من ينفق عليهم وموقع هذه الآية فى هذا الموضع إما لأن نزولها وقع عقب نزول التى قبلها وإما لأمر بوضعها فى هذا الموضع جمعا لطائفة من الأحكام المفتتحة بجملة « يسألونك » وهى ستة أحكام ، ثم قد قيل إنها نزلت بعد فرض الزكاة ، فالسؤال حينئذ عن الإنفاق المتطوع به وهى محكمة وقيل نزلت قبل فرض الزكاة فتكون بيانا لمصارف الزكاة ثم نسخت بآية « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » الآية فى سورة براءة ، فهو بتخصيص لإخراج الوالدين والأقربين واليتامى ، وإن كانوا من غير الأصناف الثمانية المذكورة فى آية براءة .

وماذا استفهام عن المنفق (بفتح الفاء) ومعنى الاستفهام عن المنفق السؤال عن أحواله التى يقع بها موقع القبول عند الله ، فإن الإنفاق حقيقة معروفة فى البشر وقد عرفها السائلون فى الجاهلية .

فكانوا فى الجاهلية ينفقون على الأهل وعلى الندامى وينفقون فى الميسر ، يقولون فلان يتمم أيساره أى يدفع عن أيساره أقساطهم من مال المقامرة ويتفخرون بإتلاف المال .

فسألوا فى الإسلام عن المعتد به من ذلك دون غيره ، فلذلك طابق الجواب السؤال إذ أجيب : قل ما أنفقتم من خير فلولو الدين والأقربين ، فجاء ببيان مصارف الإنفاق الحق وعرف هذا الجنس بمعرفة أفرادها ، فليس فى هذا الجواب ارتكاب الأسلوب الحكيم كما قيل ، إذ لا يعقل

أن يسألوا عن المال المنفق بمعنى السؤال عن النوع الذي ينفق من ذهب أم من ورق أم من طعام ، لأن هذا لا تتعلق بالسؤال عنه أغراض العقلاء ، إذ هم يعلمون أن المقصد من الإتفاق إيصال النفع للمنفق عليه ، فيتعين أن السؤال عن كيفية الإتفاق ومواقعه ، ولا يريكم في هذا أن السؤال هنا وقع بما وهي يسأل بها عن الجنس لا عن العوارض ، فإن ذلك اصطلاح منطقي لتقريب ما ترجموه من تقسيمات مبنية على اللغة اليونانية وأخذ به السكاكي ، لأنه يحفل باصطلاح أهل المنطق وذلك لا يشهد له الاستعمال العربي .

والخير : المال كما تقدم في قوله تعالى « إن ترك خيرا » في آية الوصية .

و« ما أنفقتم » شرط ، ففعل (أنفقتم) مراد به الاستقبال كما هو مقتضى الشرط ، وعبر بالماضي لإظهار الرغبة في حصول الشرط فينزل كالحاصل المقرر .

واللام في (لوالدين) للملك ، بمعنى الاستحقاق أى فالحقيق به الوالدان أى إن تنفقوا فأنفقوا للوالدين أو أعطوا للوالدين ، وقد تقدم بيانهم في قوله تعالى « وءاتى المال على حبه ذوى القربى » الآية .

والآية دالة على الأمر بالإتفاق على هؤلاء والترغيب فيه ، وهي في النفقة التي ليست من حق المال أعنى الزكاة ولا هي من حق الذات من حيث إنها ذات كالزوجة ، بل هذه النفقة التي هي من حق المسلمين بعضهم على بعض لكفاية الحاجة وللتوسعة وأولى المسلمين بأن يقوم بها أشدهم قرابة بالمعوزين منهم ، فمنها واجبة كنفقة الأبوين الفقيرين والأولاد الصغار الذين لا مال لهم إلى أن يقدروا على التكسب أو ينتقل حق الإتفاق إلى غير الأبوين ، وذلك كله بحسب عادة أمثالهم ، وفي تحديد القربى الموجبة للإتفاق خلاف بين الفقهاء .

فليست هاته الآية بمنسوخة بآية الزكاة ، إذ لا تعارض بينهما حتى يحتاج للنسخ وليس في لفظ هاته الآية ما يدل على الوجوب حتى يظن أنها نزلت في صدقة واجبة قبل فرض الزكاة ، وابن السبيل هو الغريب عن الحى المار في سفره ، ينفق عليه ما يحتاج إليه .

وقوله « وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم » تذييل والمقصود من قوله ، « فإن الله به عليم » الكناية عن الجزاء عليه ، لأن العليم القدير إذا امتثل أحد لأمره لا يحول بينه وبين جزائه عليه حائل .

وشمل عموم « وما تفعلوا من خير الأفعال الواجبة والمتطوع بها فيم النفقات وغيرها .

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا
وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ
لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 216

المناسبة أن القتال من البأساء التي في قوله « ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم
مستهم البأساء والضراء » فقد كلفت به الأمم قبلنا، فقد كلفت بنو إسرائيل بقتال الكنعانيين
مع موسى عليه السلام، وكلفوا بالقتال مع طالوت وهو شاول مع داود، وكلف ذو القرنين
بتعذيب الظالمين من القوم الذين كانوا في جهة المغرب من الأرض .

ولفظ كتب عليكم من صيغ الوجوب وقد تقدم في آية الوصية ، وأل في القتال للجنس ،
ولا يكون القتال إلا للأعداء فهو عام عموماً عرفياً ، أى كتب عليكم قتال عدو الدين .

والخطاب للمسلمين، وأعداؤهم يومئذ المشركون ، لأنهم خالفوهم في الدين وآذوا الرسول
والمؤمنين ، فالقتال المأمور به هو الجهاد لإعلاء كلمة الله ، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم
غير مأذون في القتال في أول ظهور الإسلام ، ثم أذن له في ذلك بقوله تعالى « أذن للذين
يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا » ، ثم نزلت آية قتال المبادئين بقتال المسلمين في قوله تعالى « وَقَاتِلُوا
فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ » كما تقدم آنفاً .

هذه الآية نزلت في واقعة سرية عبدالله بن جحش كما يأتى، وذلك في الشهر السابع عشر
من الهجرة، فالآية وردت في هذه السورة مع جملة التشريعات والنظم التي حوتها كقوله :
كتب عليكم الصيام ، كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت .
فعلى المختار يكون قوله : كتب عليكم القتال خبراً عن حكم سبق لزيادة تقريره ولينتقل
منه إلى قوله : « وهو كره لكم » الآية، أو إعادة لإنشاء وجوب القتال زيادة في تأكيد كيده ،
أو إنشاء أنفاً لوجوب القتال إن كانت هذه أول آية نزلت في هذا المعنى بناء على أن قوله
تعالى « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا » إذن في القتال وإعداد له وليست بموجبة له .

وقوله : وهو كره لكم ، حال لازمة وهى يجوز اقترانها بالواو ، ولك أن يجعلها جملة
ثانية معطوفة على جملة : كتب عليكم القتال ، إلا أن الخبر بهذا لما كان معلوماً للمخاطبين

تعين أن يكون المراد من الإخبار لازم الفائدة ، أعنى كتبناه عليكم ونحن عالمون أنه شاق عليكم ، وربما رجح هذا الوجه بقوله تعالى بعد هذا : والله يعلم وأنتم لا تعلمون .

والكره بضم الكاف : الكراهية ونفرة الطبع من الشيء ومثله الكره بالفتح على الأصح ، وقيل : الكره بالضم المشقة ونفرة الطبع ، وبالفتح هو الإكراه وما يأتى على الإنسان من جهة غيره من الجبر على فعل ما بأذى أو مشقة ، وحيث قرئ بالوجهين هنا وفى قوله تعالى « حملته أمه كرها ووضعته كرها » ولم يكن هنا ولا هنا لك معنى للإكراه تعين أن يكون بمعنى الكراهية وإبابة الطبع كما قال الحماسى العقيلي :

بُكره سراتنا يا آل عمرو نغادىكم بمُرَهْفَةِ النَّصَالِ

رووه بضم الكاف وبفتحتها .

على أن قوله تعالى بعد ذلك « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم » الوارد مورد التذييل : دليل على أن ما قبله مصدر بمعنى الكراهية ليكون جزئيا من جزئيات أن تكرهوا شيئا .

وقد تمحل صاحب الكشاف لمحل المفتوح فى هذه الآية والآية الأخرى على المجاز . وقرره الطيبي والتفتازانى بما فيه تكلف ، وإذ هو مصدر فالإخبار به مبالغة فى تمكين الوصف من المخبر عنه كقول الخنساء :

* فإنما هى إقبالٌ وإدبار *

أى تقبل وتُدبر ، وقيل : الكره اسم للشيء المكروه كالخبر . فالقتال كربه للنفوس ، لأنه يحول بين المقاتل وبين طمأنينته ولذاته ونومه وطعامه وأهله وبيته ، ويلجئ الإنسان إلى عداوة من كان صاحبه ويعرضه لخطر الهلاك أو ألم الجراح ، ولكن فيه دفع المذلة الحاصلة من غلبة الرجال واستضعافهم ، وفى الحديث (لا تَمْنُوا لِقَاءَ الْعَدُوِّ فَإِذَا لَقِيتُمْ فَاصْبِرُوا) ، وهو إشارة إلى أن القتال من الضرورات التى لا يحجبها الناس إلا إذا كان تركها يفضى إلى ضرر عظيم قال العقيلي :

وَنَبِيِّ حِينَ نَقَتُّكُمْ عَلَيْكُمْ وَنَقَتُّكُمْ كَأَنَّا لَا نُبَالِي

ومعلوم أن كراهية الطبع الفعل لا تنافي تلقى التكليف به برضا لأن أكثر التكليف لا يخلو عن مشقة .

ثم إن كانت الآية خبراً عن تشريع مضي ، يحتمل أن تكون جملة « وهو كره » حكاية لحالة مضت وتلك في أيام قلة المسلمين فكان إيجاب القتال ثقيلاً عليهم ، وقد كان من أحكامه أن يثبت الواحد منهم لعشرة من المشركين أعدائهم ، وذلك من موجبات كراهيتهم القتال ، وعليه فليس يلزم أن تكون تلك الكراهية باقية إلى وقت نزول هذه الآية ، فيحتمل أن يكون نزولها في شأن صلح الحديبية وقد كانوا كرهوا الصلح واستحبوا القتال ، لأنهم يومئذ جيش كثير فيكون تذكيراً لهم بأن الله أعلم بمصالحهم ، فقد أوجب عليهم القتال حين كانوا يكرهونه وأوجب عليهم الصلح في وقت أحبوا فيه القتال ، فحذف ذلك لقرينة المقام ، والمقصود الإفضاء إلى قوله « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم » لتطمئن أنفسهم بأن الصلح الذي كرهوه هو خير لهم ، كما تقدم في حوار عمر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر ، ويكون في الآية احتباك ، إذ الكلام على القتال ، فتقدير السياق كتب عليكم القتال وهو كره لكم ومنعمت منه وهو حب لكم ، وعسى أن تكرهوا القتال وهو خير لكم وعسى أن تحبوه وهو شر لكم ، وإن كانت الآية إنشاءً تشريعاً فالكراهية موجودة حين نزول الآية فلا تكون واردة في شأن صلح الحديبية ، وأول الوجهين أظهرهما عندى ليناسب قوله عقبه : يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه .

وقوله « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم » تذييل احتيج إليه لدفع الاستغراب الناشئ عن قوله : كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، لأنه إذا كان مكروهاً فكان شأن رحمة الله بخلقه ألا يكتبه عليهم فذيل بهذا لدفع ذلك .

وجملة « وعسى » : معطوفة على جملة « كتب عليكم القتال » ، وجملة « وهو خير لكم » : حالية من شيئاً على الصحيح من مجيء الحال من النكرة ، وهذا الكلام تلطف من الله تعالى لرسوله والمؤمنين ، وإن كان سبحانه غنياً عن البيان والتعليل ، لأنه يأمر فيطاع . ولكن في بيان الحكمة تخفيفاً من مشقة التكليف ، وفيه تعويد المسلمين بتلقى الشريعة معللة مدللة فأشار إلى أن حكمة التكليف تعتمد المصالح ودرء المفاسد ، ولا تعتمد ملائمة الطبع ومنافرته ، إذ يكره الطبع شيئاً وفيه نفعه وقد يحب شيئاً وفيه هلاكه ، وذلك باعتبار العواقب والغايات ،

فإن الشيء قد يكون لذيذا ملائماً ولكن ارتكابه يفضي إلى الهلاك ، وقد يكون كريهاً منافراً وفي ارتكابه صلاح .

وشأن جمهور الناس الغفلة عن العاقبة والغاية أو جهلها ، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تعرض الناس على الأفعال والتروك باعتبار الغايات والعواقب .

فإن قلت : ما الحكمة في جعل أشياء كثيرة نافعة مكروهة ، وأشياء كثيرة ضارة محبوبة ، وهلا جعل الله تعالى النافع كله محبوباً والضار كله مكروهاً فتساق النفوس للنافع باختيارها وتجتنب الضار كذلك فنكفي كلفة مسألة الصلاح والأصلح التي تناظر فيها الأشعرى مع شيخه الجبائي وفارق الأشعرى من أجلها نحلة الاعتزال ؟ قلت : إن حكمة الله تعالى بنت نظام العالم على وجود النافع والضار والطيب والخبيث من الذوات والصفات والأحداث ، وأوكل للإنسان سلطة هذا العالم بحكم خلقه الإنسان صالحاً للأمرين وأراه طريق الخير والشر كما قدمناه عند قوله تعالى « كان الناس أمةً واحدة » ، وقد اقتضت الحكمة أن يكون النافع أكثر من الضار ولعل وجود الأشياء الضارة كونه الله لتكون آلة للحمّل ناس على اتباع النافع كما قال تعالى « فيه بأسٌ شديد ومنافع للناس » ، وقد أقام نظام هذا العالم على وجود المتضادات ، وجعل الكمال الإنساني حاصلًا عند حصول جميع الصفات النافعة فيه ، بحيث إذا اختلفت بعض الصفات النافعة منه انتقصت بقية الصفات النافعة منه أو اضمحلت ، وجعل الله الكمال أقل من النقص لتظهر مراتب النفوس في هذا العالم ومبالغ العقول البشرية فيه ، فاكسب الناس وضيعوا وضرروا ونفعوا فكثرت الضار وقل النافع بما كسب الناس وفعلوا قال تعالى « قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » .

وكما صارت الذوات الكاملة الفاضلة أقل من ضدها صارت صفات الكمال عزيزة النال ، وأحيطت عزتها ونفاستها بصعوبة منالها على البشر وبما يحف بها من الخطر والمقاعب ، لأنها لو كانت مما تنساق لها النفوس بسهولة لاستوى فيها الناس فلم تظهر مراتب الكمال ولم يقع التنافس بين الناس في تحصيل الفضائل واقتحام المصاعب لتحصيلها قال أبو الطيب :
ولا فضل فيها للشجاعة والندى وصبر الفتى لولا لقاء شعوب

فهذا سبب صعوبة الكمالات على النفوس .

ثم إن الله تعالى جعل نظام الوجود في هذا العالم بتولد الشيء من بين شيئين وهو المعبر عنه بالازدواج ، غير أن هذا التولد يحصل في الذوات بطريقة التولد المعروفة قال تعالى « ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين » وأما حصوله في المعاني ، فإنما يكون بحصول الصفة من بين معني صفتين أخريين متضادتين تتعادلان في نفس فينشأ عن تعادلها صفة ثالثة .

والفضائل جعلت متولدة من النقائص ؛ فالشجاعة من التهور والجبن ، والكرم من السرف والشح ، ولا شك أن الشيء المتولد من شيئين يكون أقل مما تولد منه ، لأنه يكون أقل من الثلث ، إذ ليس كلما وجد الصفتان حصل منهما تولد صفة ثالثة ، بل حتى يحصل التعادل والتكافؤ بين تينك الصفتين المتضادتين وذلك عزيز الحصول ولاشك أن هاته النادرة قضت بقلّة اعتياد النفوس هاته الصفات ، فكانت صعبة عليها قلّة اعتيادها إياها .

ووراء ذلك فالله حدد للناس نظاما لاستعمال الأشياء النافعة والضارة فيما خلقت لأجله ، فالتبعة في صورة استعمالها على الإنسان وهذا النظام كله تهيئة لمراتب المخلوقات في العالم الأبدى عالم الخلود وهو الدار الآخرة كما يقال « الدنيا مزرعة الآخرة » وبهذا تكمل نظرية النقض الذي نقض به الشيخ الأشعري على شيخه الجبائي أصلهم في وجوب الصلاح والأصلح فيكون بحث الأشعري نقضا وكلامنا هذا سندنا وانقلابا إلى استدلال .

وجملة « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » تذييل للجميع ، ومفعولا (يعلم ولا تعلمون) محذوفان دل عليهما ما قبله أي والله يعلم الخير والشر وأنتم لا تعلمونهما ، لأن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه والناس يشتبه عليهم العلم فيظنون الملائم نافعا والمنافر ضارا .

والمقصود من هذا تعليم المسلمين تلقى أمر الله تعالى باعتقاد أنه الصلاح والخير ، وأن ما لم تتبين لنا صفته من الأفعال المكلف بها نوقن بأن فيه صفة مناسبة لحكم الشرع فيه فنطلبها بقدر الإمكان عسى أن ندرکها ، لنفرع عليها ونقيس ويدخل تحت هذا مسائل مسالك العلة ، لأن الله تعالى لا يجري أمره ونهيه إلا على وفق علمه .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ﴾

من أهم تفاصيل الأحوال في القتال الذي كتب على المسلمين في الآية قبل هذه ، أن يعلموا ما إذا صادف القتال بينهم وبين المشركين الأشهر الحرم إذ كان محجرا في العرب من عهد

قديم ، ولم يذكر الإسلام إبطال ذلك الحجر ؛ لأنه من المصالح قال تعالى « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام » فكان الحال يبعث على السؤال عن استمرار حرمة الشهر الحرام في نظر الإسلام .

روى الواحدى فى أسباب النزول عن الزهري مرسلًا وروى الطبري عن عمرو بن الزبير مرسلًا ومطويًا ، أن هذه الآية نزلت فى شأن سرية عبد الله بن جحش ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أرسله فى ثمانية من أصحابه يتلقى عيرا لقريش بطن نخلة فى جمادى الآخرة فى السنة الثانية من الهجرة ، فلقى المسلمون العير فيها تجارة من الطائف وعلى العير عمرو بن الحضرمي ، فقتل رجل من المسلمين عمروا وأسرا اثنين من أصحابه وهما عثمان بن عبد الله بن المغيرة والحكم بن كيسان وفر منهم نوفل بن عبد الله بن المغيرة وغنم المسلمون غنيمة ، وذلك أول يوم من رجب وهم يظنون من جمادى الآخرة ، فعظم ذلك على قريش وقالوا : استحل محمد الشهر الحرام وشنعوا ذلك فنزلت هذه الآية . فقيل : إن النبي صلى الله عليه وسلم رد عليهم الغنيمة والأسيرين ، وقيل : رد الأسيرين وأخذ الغنيمة .

فإذا صح ذلك كان نزول هذه الآية قبل نزول آية « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وآية « وقاتلوا فى سبيل الله الذى يُقاتلونكم » بمدة طويلة فلما نزلت الآيتان بعد هذه ، كان وضعهما فى التلاوة قبلها بتوقيف خاص لتكون هذه الآية إكمالًا لما اشتملت عليه الآيتان الأخريان ، وهذا له نظائر فى كثير من الآيات باعتبار النزول والتلاوة .

والأظهر عندي أن هذه الآية نزلت بعد الآية التى قبلها وأنها تكملتها وتأكيدها لآية « الشهر الحرام بالشهر الحرام » .

والسؤال المذكور هنا هو سؤال المشرىء عليه الصلاة والسلام يوم الحديبية ، هل يقاتل فى الشهر الحرام كما تقدم عند قوله تعالى « الشهر الحرام بالشهر الحرام » .

وهذا هو المناسب لقوله هنا « وصد عن سبيل الله إلخ » ، وقيل : سؤال المشرىء عن قتال سرية عبد الله بن جحش .

فالجملتان استئناف ابتدائي ، وردت على سؤال الناس عن القتال فى الشهر الحرام ومناسبة موقعها عقب آية كتب عليكم القتال ظاهرة .

والتعريف فى الشهر الحرام تعريف الجنس ، ولذلك أحسن إبدال النكرة منه فى قوله :

قتال فيه ، وهو بدل اشتغال فيجوز فيه إبدال النكرة من المعرفة ، بخلاف بدل البعض على أن وصف النكرة هنا بقوله فيه يجعلها في قوة المعرفة .

فالمراد ببيان حكم أي شهر كان من الأشهر الحرم وأي قتال ، فإن كان السؤال إنكاريا من المشركين فكون المراد جنس هذه الأشهر ظاهر ، وإن كان استفسارا من المسلمين فكذلك ، ومجرد كون الواقعة التي تسبب عليها السؤال وقعت في شهر معين لا يقتضي تخصيص السؤال بذلك الشهر ، إذ لا يخطر ببال السائل بل المقصود السؤال عن دوام هذا الحكم المقرر عندهم قبل الإسلام وهو لا يختص بشهر دون شهر .

وإنما اختير طريق الإبدال هنا - وكان مقتضى الظاهر أن يقال: يسألونك عن القتال في الشهر الحرام - لأجل الاهتمام بالشهر الحرام تنبيهها على أن السؤال لأجل الشهر أيقع فيه قتال ؟ لا لأجل القتال هل يقع في الشهر وهما متآيلان ، لكن التقديم لقضاء حق الاهتمام ، وهذه نكتة لإبدال عطف البيان تنفع في مواقع كثيرة ، على أن في طريق بدل الاشتغال تشويقا بارتكاب الإجمال ثم التفصيل ، وتكثير قتال مراد به العموم ، إذ ليس المسؤول عنه قتالا معيناً ولا في شهر معين ، بل المراد هذا الجنس في هذا الجنس .
و (فيه) ظرف صفة لقتال مخصصة له .

وقوله « قل قتال فيه كبير » إظهار لفظ القتال في مقام الإضمار ليكون الجواب صريحا حتى لا يتوهم أن الشهر الحرام هو الكبير ، وليكون الجواب على طبق السؤال في اللفظ ، وإنما لم يعرف لفظ القتال - ثانيا باللام مع تقدم ذكره في السؤال ، لأنه قد استغنى عن تعريفه باتحاد الوصفين في لفظ السؤال ولفظ الجواب وهو ظرف (فيه) ، إذ ليس المقصود من تعريف النكرة باللام إذا أعيد ذكرها إلا التنصيص على أن المراد بها تلك الأولى لا غيرها ، وقد حصل ذلك بالوصف المتحد ، قال التفقازاني : فالسؤال عنه هو المجاب عنه وليس غيره كما توهم بناء على أن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى ، لأن هذا ليس بضربة لازم يريد أن ذلك يتبع القرائن .

والجواب تشريع إن كان السؤال من المسلمين ، واعتراف وإبكات إن كان السؤال إنكارا من المشركين ، لأنهم توقعوا أن يجيبهم بإباحة القتال فيثوروا بذلك العرب ومن في قلبه مرض .

والكبير في الأصل هو عظيم الجثة من نوعه ، وهو مجاز في القوى والكثير والمسن والفاحش ، وهو استعارة مبنية على تشبيه المعقول بالحمسوس ، شبه القوى في نوعه بمعظم الجثة في الأفراد ، لأنه مألوف في أنه قوى ، وهو هنا بمعنى العظيم في المآثم بقرينة المقام ، مثل تسمية الذنب كبيرة ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم (وما يعذبان في كبير وإنه لكبير) الحديث .

والمعنى أن القتال في الأشهر الحرم إثم كبير ، فالنكرة هنا للعموم بقرينة المقام ، إذ لا خصوصية لقتال قوم دون آخرين ، ولا لقتل في شهر دون غيره ، لاسيما ومطابقة الجواب للسؤال قد أكدت العموم ، لأن المسؤول عنه حكم هذا الجنس وهو القتال في هذا الجنس وهو الشهر الحرام من غير تفصيل ، فإن أجدر أفراد القتال بأن يكون مباحا هو قتالنا المشركين ومع ذلك فهو المسؤول عنه وهو الذي وقع التحرج منه ، أما تقاتل المسلمين فلا يختص إثمه بوقوعه في الشهر الحرام ، وأما قتال الأمم الآخرين فلا يخطر بالبال حينئذ .

والآية دليل على تحريم القتال في الأشهر الحرم وتقرير لما لتلك الأشهر من الحرمة التي جعلها الله لها منذ زمن قديم ، لعله من عهد إبراهيم عليه السلام فإن حرمة الزمان تقتضي ترك الإثم في مدته .

وهذه الأشهر هي زمن للحج ومقدماته وخواتمه وللعمرة كذلك فلو لم يحرم القتال في خلالها لتعطل الحج والعمرة ، ولذلك أقرها الإسلام أيام كان في بلاد العرب مشركون لفائدة المسلمين وفائدة الحج ، قال تعالى: جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام الآية .

وتحريم القتال في الشهر الحرام قد خصص بعد هذه الآية ثم نسخ ، فأما تخصيصه فبقوله تعالى « ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه - إلى قوله - الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص » .

وأما نسخه فبقوله تعالى « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الأرض أربعة أشهر - إلى قوله - فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فإنها صرحت بإبطال العهد الذي عاهد المسلمون المشركين على الهدنة ، وهو العهد الواقع في صلح الحديبية ؛ لأنه لم يكن عهدا مؤقتا بمن معين ولا بالأبد ، ولأن المشركين نكثوا أيمانهم

كما في الآية الأخرى « أَلَا تُقَتِّلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ ». ثم إن الله تعالى أجَّلهم أجلاً وهو انقضاء الأشهر الحرم من ذلك العام وهو عام تسعة من الهجرة في حجة أبي بكر بالناس ، لأن تلك الآية نزلت في شهر شوال وقد خرج المشركون للحج فقال لهم « فسيحوا في الأرض أربعة أشهر » فأخراها آخر الحرم من عام عشرة من الهجرة ، ثم قال « فإذا انسَلَخَ الأشهر الحرم » أي تلك الأشهر الأربعة « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فأنسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم ، لأن المشركين جمع معرف بلام الجنس وهو من صيغ العموم وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأمكنة على التحقيق ، ولذلك قاتل النبي صلى الله عليه وسلم ثقيفاً في شهر ذي القعدة عقب فتح مكة كافي كتب الصحيح .

وأغزى أبا عامر إلى أوطاس في الشهر الحرام ، وقد أجمع المسلمون على مشروعية الغزو في جميع أشهر السنة يغزون أهل الكتاب وهم أولى بالحرمة في الأشهر الحرم من المشركين . فإن قلت : إذا نُسَخَ تحريم القتال في الأشهر الحرم فما معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع « إِنْ دِمَاءُكُمْ وَأَمْوَالُكُمْ وَأَعْرَاضُكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا » فإن التشبيه يقتضي تقرير حرمة الأشهر . قلت : إن تحريم القتال فيها تبَعُ لتعظيمها وحرمتها وتنزيهها عن وقوع الجرائم والمظالم فيها فالجريمة فيها تعد أعظم منها لو كانت في غيرها .

والقتال الظلم محرم في كل وقت ، والقتال لأجل الحق عبادة فأنسخ تحريم القتال فيها لذلك وبقيت حرمة الأشهر بالنسبة لبقية الجرائم .

وأحسن من هذا أن الآية قررت حرمة القتال في الأشهر الحرم لحكمة تأمين سبل الحج والعمرة ، إذ العمرة أكثرها رجب ولذلك قال « قتال فيه كبير » واستمر ذلك إلى أن أبطل النبي صلى الله عليه وسلم الحج على المشركين في عام حجة أبي بكر بالناس ؛ إذ قد صارت مكة بيد المسلمين ودخل في الإسلام قريش ومعظم قبائل العرب والبقية منعوا من زيارة مكة ، وأن ذلك كان يقتضي إبطال تحريم القتال في الأشهر الحرم ؛ لأن تحريمه فيها لأجل تأمين سبيل الحج والعمرة .

وقد تعطل ذلك بالنسبة للمشركين ولم يبق الحج إلا للمسلمين وهم لا قتال بينهم ، إذ قتال الظلم محرم في كل زمان وقتال الحق يقع في كل وقت ما لم يشغل عنه شاغل مثل الحج ، فتسميته

نسخا تسامح، وإنما هو انتهاء مورد الحكم، ومثل هذا التسامح في الأسماء معروف في كلام المتقدمين، ثم أسلم جميع المشركين قبل حجة الوداع وذكر النبي صلى الله عليه وسلم حرمة الأشهر الحرم في خطبته، وقد تعطل حينئذ العمل بحرمة القتال في الأشهر الحرم، إذ لم يبق مشرك يقصد الحج.

فمعنى نسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم أن الحاجة إليه قد انقضت كما انتهى مصرف المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة بالإجماع لا تقراضهم.

﴿وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾

إنحاء على الشركين وإظهار لظلمهم بعد أن بكتهم بتقرير حرمة الأشهر الحرم الدال على أن ما وقع من أهل السرية من قتل رجل فيه كان عن خطأ في الشهر أو ظن سقوط الحرمة بالنسبة لقتال العدو، فإن الشركين استمظموا فعلا واستنكروه وهم يأتون ما هو أفضح منه، ذلك أن تحريم القتال في الشهر الحرام ليس لذات الأشهر، لأن الزمان لا حرمة له في ذاته وإنما حرمة تحصل بجعل الله إياه ذا حرمة، فحرمة تبع لحوادث تحصل فيه، وحرمة الأشهر الحرم لمراعاة تأمين سبيل الحج والعمرة ومقدمتهما ولو احقهما فيها، فلا جرم أن الذين استمظموا حصول القتال في الشهر الحرام واستباحوا حرمة ذاتية بصد المسلمين، وكفروا بالله الذي جعل السكبة حراما وحرم لأجل حجها الأشهر الحرم، وأخرجوا أهل الحرم منه، وآذوهم، لأخرباء بالتحقيق والمذمة، لأن هاته الأشياء المذكورة كلها محرمة لذاتها لا تبعا لغيرها.

وقد قال الحسن البصري لرجل من أهل العراق جاء يسأله عن دم البعوض إذا أصاب الثوب هل ينجسه، وكان ذلك عقب مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما «عجبا لكم يا أهل العراق تستحلون دم الحسين وتسالون عن دم البعوض».

ويحق التمثل هنا بقول الفرزدق:

أَنْفَضَبُ إِنْ أَذْنَا قُتَيْبَةَ حُرَّتَا جِهَارَا وَلَمْ تَغْضَبْ لِقَتْلِ ابْنِ خَازِمٍ

والمعنى أن الصد وما عطف عليه من أفعال المشركين أكبر إنما عند الله من إثم القتال في الشهر الحرام .

والعندية في قوله عند الله: عندية مجازية وهي عندية العلم والحكم .
والتفضيل في قوله أكبر: تفضيل في الإثم أى كل واحد من تلك المذكورات أعظم إنما.
والمراد بالصد عن سبيل الله : منع من يريد الإسلام منه ونظيره قوله تعالى « تُوعَدُونَ
وتصدون عن سبيل الله مَنْ ءَامَنَ بِهِ » .

والكفر بالله : الإشراف به بالنسبة للمشركين وهم أكثر العرب ، وكذلك إنكار وجوده
بالنسبة للدهريين منهم ، وتقدم الكلام عن الكفر وضابطه عند قوله تعالى « إِنْ الَّذِينَ
كَفَرُوا سِوَاكَ عَلَيْهِمْ » إلخ .

وقوله « بِهِ » الباء فيه لتعندية (كُفِّرَ) وليست للظرفية والضمير المجرور بالباء عائِد
إلى اسم الجلالة .

و (كُفِّرَ) معطوف على (صد) أى صد عن سبيل الله وكفر بالله أكبر من قتال
الشهر الحرام وإن كان القتال كبيرا .

و (المسجد الحرام) معطوف على (سبيل الله) فهو متعلق بـ (صد) تبعا لتعلق متبوعه به .
واعلم أن مقتضى ظاهر ترتيب نظم الكلام أن يقال : وصدَّ عن سبيل الله وكفر به
وصد عن المسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله ، فحذف مقتضى هذا النظم إلى
الصورة التي جاءت الآية عليها ، بأن قُدِّم قوله (وكفر به) فجعل معطوفا على (صد) قبل
أن يستوفى (صد) ما تعلق به وهو (والمسجد الحرام) فإنه معطوف على (سبيل الله)
المتعلق بـ (صد) إذ المعطوف على المتعلق متعلق فهو أولى بالتقديم من المعطوف على الاسم
المتعلق به ، لأن المعطوف على المتعلق به أجنبى عن المعطوف عليه ، وأما المعطوف على المتعلق
فهو من صلة المعطوف عليه ، والداعى إلى هذا الترتيب هو أن يكون نظم الكلام على أسلوب
أدق من مقتضى الظاهر وهو الاهتمام بتقديم ما هو أفظع من جرائمهم ، فإن الكفر بالله
أفظع من الصد عن المسجد الحرام ، فكان ترتيب النظم على تقديم الأهم فالأهم ، فإن الصد
عن سبيل الإسلام يجمع مظالم كثيرة ؛ لأنه اعتداء على الناس فى ما يختارونه لأنفسهم ،
وجحد لرسالة رسول الله ، والباعث عليه انتصارهم لأصنامهم « أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا

إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ مُّجَابٍ « فليس الكفر بالله إلا ركننا من أركان الصد عن الإسلام فلذلك قدم الصد عن سبيل الله ثم ثنى بالكفر بالله ليفاد بدلالة المطابقة بعد أن دلّ عليه الصد عن سبيل الله بدلالة التضمن ، ثم عد عليهم الصد عن المسجد الحرام ثم إخراج أهله منه . ولا يصح أن يكون « والمسجد الحرام » عطفًا على الضمير في قوله (به) لأنه لا معنى للكفر بالمسجد الحرام فإن الكفر يتعدى إلى ما يُعبد وما هو دين وما يتضمن دينًا ، على أنهم يعظمون المسجد الحرام ولا يعتقدون فيه ما يسوغ أن يتكلف بإطلاق لفظ الكفر عليه على وجه المجاز .

وقوله « وإخراج أهله منه » أى إخراج المسلمين من مكة ؛ فإنهم كانوا حول المسجد الحرام ؛ لأن في إخراجهم مظالم كثيرة فقد مرض المهاجرون في خروجهم إلى المدينة ومنهم كثير من أصابته الحمى حتى رفعت من المدينة بركة دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم ، على أن التفضيل إنما تعلق بوقوع القتال في الأشهر الحرم لا بنفس القتل فإن له حكمًا يخصه . والأهل : الفريق الذين لهم مزيد اختصاص بما يضاف إليه اللفظ ، فنه أهل الرجل عشيرته ، وأهل البلد المستوطنون به ، وأهل الكرم المتصفون به ، وأراد به هنا المستوطنين بمكة وهم المسلمون ، وفيه إيماء إلى أنهم أحق بالمسجد الحرام ، لأنهم الذين اتبعوا ملة من بنى المسجد الحرام قال تعالى « وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون » .

وقوله « والفتنة أكبر من القتل » تذييل مسوق مساق التعليل ، لقوله « وإخراج أهله منه » ؛ وإذ قد كان إخراج أهل الحرم منه أكبر من القتل ؛ كان ما ذكر قبله من الصد عن الدين والكفر بالله والصد عن المسجد الحرام أكبر بدلالة الفحوى ، لأن تلك أعظم جرما من جريمة إخراج المسلمين من مكة .

والفتنة : التشغيب والإيقاع في الخيرة واضطراب العيش فهي اسم شامل لما يعظم من الأذى الداخل على أحد أو جماعة من غيرهم ، وأريد بها هنا ما لقيه المسلمون من المشركين من المصائب في الدين بالتعرض لهم بالأذى بالقول والفعل ، ومنعهم من إظهار عبادتهم ، وقطيعتهم في المعاملة ، والسخرية بهم والضرب المدي والتمالؤ على قتل الرسول صلى الله عليه وسلم والإخراج من مكة ومنع من أموالهم ونسائهم وصدّهم عن البيت ، ولا يخفى أن مجموع ذلك أكبر من قتل المسلمين واحدا من رجال المشركين وهو عمرو الحضرمي وأسيرهم رحيل من منهم .

وأكبر أى أشد كبراً أى قوة فى المحارم ، أى أكبر من القتل الذى هو فى الشهر الحرام كبير .

﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَ نَفْسَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا﴾

جملة معترضة دعا إلى الاعتراض بها مناسبة قوله « والفتنة أكبر من القتل » لما تضمنته من صدور الفتنة من المشركين على المسلمين وما تتضمنه الفتنة من المقاتلة التى تداولها المسلمون والمشركون

إذ القتال يشتمل على أنواع الأذى وليس القتل إلا بعض أحوال القتال ألا ترى إلى قوله تعالى « أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلُمًا » فسمى فعل الكفار مع المسلمين مقاتلة وسمى المسلمين مقاتلين بفتح التاء ، وفيه إعلام بأن المشركين مضمرون غزو المسلمين ومستعدون له وإنما تأخروا عنه بعد الهجرة ، لأنهم كانوا يقاسون آثار سنى جذب فقوله - لا يزالون - وإن أشعر أن قتالهم موجود فالمراد به أسباب القتال ، وهو الأذى وإضمار القتال كذلك ، وأتهم إن شرعوا فيه لا ينقطعون عنه ، على أن صريح لا يزال الدلالة على أن هذا يدوم فى المستقبل ، و (حتى) لل غاية وهى هنا غاية تعمليلية . والمعنى : أن فتنتهم وقاتلهم يدوم إلى أن يحصل غرضهم وهو أن يردوكم عن دينكم .

وقوله « إن استطعوا » تعريض بأنهم لا يستطيعون رد المسلمين عن دينهم ، فوقع هذا الشرط موقع الاحتراس مما قد توهّمه الغاية فى قوله « حتى يردوكم عن دينكم » ولهذا جاء الشرط بحرف (إن) المشعر بأن شرطه مرجو عدم وقوعه .

والرد : الصرف عن شئ والإرجاع إلى ما كان قبل ذلك ، فهو يتعدى إلى المفعول بنفسه وإلى ما زاد على المفعول بإلى وعن ، وقد حذف هنا أحد المتعلقين وهو المتعلق بواسطة إلى لظهور أنهم يقاتلونهم ليردوهم عن الإسلام إلى الشرك الذى كانوا عليه ، لأن أهل كل دين إذا اعتقدوا صحة دينهم حرصوا على إدخال الناس فيه قال تعالى « وَلَن تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ » ، وقال « وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا » .

وتعليق الشرط بأن للدلالة على أن استطاعتهم ذلك ولو فى آحاد المسلمين أمر مستبعد الحصول لقوة إيمان المسلمين فتكون محاولة المشركين ردّ واحد من المسلمين عناء باطلا .

﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ
أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ 217

اعتراض ثان ، أو عطف على الاعتراض الذى قبله ، والمقصود منه التحذير ، لأنه لما ذكر حرص المشركين على رد المسلمين عن الإسلام وعقبه باستبعاد أن يصدر ذلك من المسلمين ، أعقبه بالتحذير منه ، وجيء بصيغة يرتدد وهى صيغة مطاوعة إشارة إلى أن رجوعهم عن الإسلام إن قدر حصوله لا يكون إلا عن محاولة من المشركين فإن من ذاق حلاوة الإيمان لا يسهل عليه رجوعه عنه ومن عرف الحق لا يرجع عنه إلا بعناء ، ولم يلاحظ المفعول الثانى هنا ؛ إذ لا اعتبار بالدين المرجوع إليه وإنما نيط الحكم بالارتداد عن الإسلام إلى أى دين ومن يؤمئذ صار اسم الردة لقباً شرعياً على الخروج من دين الإسلام وإن لم يكن فى هذا الخروج رجوع إلى دين كان عليه هذا الخارج .

وقوله (فَيَمُتْ) معطوف على الشرط فهو كشرط ثان .

وفعل حَبِطَ من باب سَمِعَ ويتمدى بالهمزة ، قال اللغويون أصله من الحبط بفتح الباء وهو انتفاخ فى بطون الإبل من كثرة الأكل فتموت من ذلك ، فأطلقه على إبطال الأعمال تمثيل ؛ لأن الإبل تأكل الخضر شهوة للشبع فيئول عليها بالموت ، فشبّه حال من عمل الأعمال الصالحة لنفعها فى الآخرة فلم يجد لها أثراً بالماشية التى ! كالت حتى أصابها الحبط ، ولذلك لم تقيد الأعمال بالصالحات لظهور ذلك التمثيل .

وحَبِطُ الأعمال: زوال آثارها المجدولة مرتبة عليها شرعاً ، فيشمل آثارها فى الدنيا والآثواب فى الآخرة وهو سر قوله « فى الدنيا والآخرة » .

فالآثار التى فى الدنيا هى ما يترتب على الإسلام من خصائص المسلمين وأولها آثار كلمة الشهادة من حرمة الأنفس والأموال والأعراض والصلاة عليه بعد الموت والدفن فى مقابر المسلمين . وآثار العبادات وفضائل المسلمين بالهجرة والأخوة التى بين المهاجرين والأنصار وولاء الإسلام وآثار الحقوق مثل حق المسلم فى بيت المال والعطاء وحقوق التوارث والترويح فالولايات والعدالة وما ضمنه الله للمسلمين مثل قوله « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنخينّه حياة طيبة » .

وأما الآثار في الآخرة فهي النجاة من النار بسبب الإسلام وما يترتب على الأعمال الصالحات من الثواب والنعيم

والمراد بالأعمال : الأعمال التي يتقربون بها إلى الله تعالى ويرجون ثوابها بقرينة أصل المادة ومقام التحذير ؛ لأنه لو بطلت الأعمال المذمومة لصار الكلام تحريضا ، وما ذكرت الأعمال في القرآن مع حبطت إلا غير مقيدة بالصالحات اكتفاء بالقرينة .

وقوله « وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » عطف على جملة الجزاء على الكفر ، إذ الأمور بخواتمها ، فقد ترتب على الكفر أمران : بطلان فضل الأعمال السالفة ، والعقوبة بالخلود في النار ، ولكون الخلود عقوبة أخرى أعيد اسم الإشارة في قوله « وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ».

وفي الإتيان باسم الإشارة في الموضعين التنبيه على أنهم أحرى بما ذكر بعد اسم الإشارة من أجل ما ذكر قبل اسم الإشارة .

هذا وقد رتب حبط الأعمال على مجموع أمرين الارتداد والموت على الكفر ، ولم يقيد الارتداد بالموت عليه في قوله تعالى « وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ » وقوله تعالى « لَنْ أَشْرَكَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ » وقوله « وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ » وقد اختلف العلماء في المرتد عن الإسلام إذا تاب من رده ورجع إلى الإسلام ، فعند مالك وأبي حنيفة أن من ارتد من المسلمين ثم عاد إلى الإسلام وتاب لم ترجع إليه أعماله التي عملها قبل الارتداد فإن كان عليه نذور أو أيمان لم يكن عليه شيء منها بعد عودته إلى الإسلام ، وإن كان حج قبل أن يرتد ثم عاد إلى الإسلام استأنف الحج ولا يؤخذ بما كان عليه زمن الارتداد إلا ما لو فعله في الكفر أخذ به .

وقال الشافعي إذا عاد المرتد إلى الإسلام عادت إليه أعماله كلها ماله وما عليه .

فأما حجة مالك فقال ابن العربي قال علماؤنا إنما ذكر الله الموافاة^(١) شرطا ههنا ، لأنه علّق الخلود في النار عليها فمن أوفى على الكفر خلده الله في النار بهذه الآية : ومن أشرك

(١) الموافاة لقب عند قدماء المتكلمين أول من عبر به الشيخ الأشعري ومعناها الحالة التي ينتهي بها

عمر الإنسان من إيمان أو كفر ، فالكافر عند الأشعري من علم الله أنه يموت كافرا والمؤمن بالعكس وهي مأخوذة من إطلاق الموافاة على القدوم إلى الله تعالى أي رجوع روحه إلى عالم الأرواح .

حبط عمله بالآية الأخرى فهما آيتان مفيدتان لمعنيين وحكمين متغايرين اه يريد أن بين الشرطين والجوابين هنا توزيعاً فقوله : « فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة » جواب لقوله : ومن يرتدد منكم عن دينه .

وقوله : « وأولئك أصحَب النار هم فيها خَالِدُونَ » جواب لقوله : فيمت وهو كافر ، ولعل في إعادة « وأولئك » إيذاناً بأنه جواب ثان ، وفي إطلاق الآي الأخرى عن التقييد بالموت على الكفر قرينة على قصد هذا المعنى من هذا القيد في هذه الآية .

وفي هذا الاستدلال إلغاء لقاعدة حمل المطلق على المقيّد ، ولعل نظر مالك في إلغاء ذلك أن هذه أحكام ترجع إلى أصول الدين ولا يكتفى فيها بالأدلة الظنية ، فإذا كان الدليل المطلق يحمل على المقيّد في فروع الشريعة فلاّنه دليل ظني ، وغالب أدلة الفروع ظنية ، فأما في أصول الاعتقاد فأخذ من كل آية صريح حكمها ، وللنظر في هذا مجال ، لأن بعض ما ذكر من الأعمال راجع إلى شرائع الإسلام وفروعه كاللحج .

والحجة للشافعي أعمال حمل المطلق على المقيّد كما ذكره الفخر وصوبه ابن الفرس من المالكية .

فإن قلت فالعمل الصالح في الجاهلية يقرره الإسلام فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام « أسلمت على ما أسلمت عليه من خير » ، فهل يكون المرتد عن الإسلام أقلّ حالاً من أهل الجاهلية .

فالجواب أن حالة الجاهلية قبل مجيء الإسلام حالة خلّو عن الشريعة فكان من فضائل الإسلام تقريرها . وقد بنى على هذا خلاف في بقاء حكم الصحبة للذين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثم رجعوا إلى الإسلام مثل قرة ابن هبيرة العامري ، وعلقمة بن علاثة ، والأشعث بن قيس ، وعيينة بن حصن ، وعمرو بن معد يكرب ، وفي شرح القاضي زكريا على ألفية العراقي : وفي دخول من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلماً ثم ارتدّ ثم أسلم بعد وفاة الرسول في الصحابة نظر كبير اه قال خلّو في شرح جمع الجوامع ولو ارتد الصحابي في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإيمان بعد وفاته جرى ذلك على الخلاف في الردة ، هل تحبط العمل بنفس وقوعها أو إنمّا تحبطه بشرط الوفاة عليها ، لأن صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم فضيلة عظيمة ، أما قبول روايته بعد عودته إلى الإسلام ففيها نظر ،

أما من ارتد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإسلام في حياته وصحبه ففضل الصحبة حاصل له مثل عبد الله بن سعد بن أبي سرح .

فإن قلت : ما السر في اقتران هذين الشرطين في هذه الآية مع خلو بقية نظائرها عن ثاني الشرطين ، قلت : تلك الآي الآخر جاءت لتسهيل أمر الشرك على فرض وقوعه من غير معين كما في آية ومن يكفر بالإيمان أو وقوعه ممن يستحيل وقوعه منه كما في آية « ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » وآية « لئن أشركت ليحبطن عملك » فاقتصر فيها على ما ينشأ عن الشرك بعد الإيمان من حبط الأعمال ، ومن الخسارة بإجمال ، أما هذه الآية فقد وردت عقب ذكر محاولة المشركين ومعالجتهم ارتداد المسلمين المخاطبين بالآية ، فكان فرض وقوع الشرك والارتداد منهم أقرب ، لمحاولة المشركين ذلك بقتال المسلمين ، فذكر فيها زيادة تهويل وهو الخلود في النار .

وكانت هذه الآية من دلائل النبوة ، إذ وقع في عام الردة ، أن من بقي في قلبهم أثر الشرك حاولوا من المسلمين الارتداد وقاتلوه على ذلك فارتد فريق عظيم وقام لها الصديق رضى الله عنه بعزمه ويقينه فقاتلهم فرجع منهم من بقي حياً ، فلولا هذه الآية لآيسوا من فائدة الرجوع إلى الإسلام وهي فائدة عدم الخلود في النار .

وقد أشار العطف في قوله « فيمت » بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية ، فتسكون الآية بها دليلاً على وجوب قتل المرتد ، وقد اختلف في ذلك علماء الأمة فقال الجمهور يستتاب المرتد ثلاثة أيام ويسجن لذلك فإن تاب قبلت توبته وإن لم يتب قتل كافراً وهذا قول عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وبه قال مالك وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه سواء كان رجلاً أو امرأة ، وقال أبو حنيفة في الرجل مثل قولهم ، ولم ير قتل المرتدة بل قال تسترق ، وقال أصحابه تحبس حتى تسلم ، وقال أبو موسى الأشعري ومعاذ بن جبل وطاووس وعبيد الله بن عمرو وعبد العزيز بن الماجشون والشافعي يقتل المرتد ولا يستتاب ، وقيل يستتاب شهراً وخجة الجميع حديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وفعل الصحابة فقد قاتل أبو بكر المرتدين وأحرق على السبائية الذين ادَّعوا ألوهية علي ، وأجمعوا على أن المراد بالحديث من بدل دينه الذي هو الإسلام ، واتفق الجمهور على أن من

شاملة للذكر والأنثى إلا من شذ منهم وهو أبو حنيفة وابن شبرمة واثوري وعطاء والحسن القائلون لا تقتل المرأة المرتدة واحتجوا بنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء فخصوا به عموم من بدل دينه ، وهو احتجاج عجيب ، لأن هذا النهي وارد في أحكام الجهاد ، والمرأة من شأنها ألا تقاتل ، فإنه نهى أيضا عن قتل الرهبان والأخبار أفيقول هؤلاء : إن من ارتد من الرهبان والأخبار بعد إسلامه لا يقتل .

وقد شدد مالك وأبو حنيفة في المرتد بالزندقة أى إظهار الإسلام وإبطان الكفر فقالا : يقتل ولا تقبل توبته إذا أخذ قبل أن يأتى تأثبا .

ومن سب النبي صلى الله عليه وسلم قُتِلَ ولا تقبل توبته .

هذا ، وأعلم أن الردة في الأصل هي الخروج من عقيدة الإسلام عند جمهور المسلمين ؛ والخروج من العقيدة وترك أعمال الإسلام عند الخوارج وبعض المعتزلة القائلين بكفر مرتكب الكبيرة ، ويدل على خروج المسلم من الإسلام تصريحه به بإقراره نصا أو ضمنا فالنص ظاهر ، والضمن أن يأتى أحد بلفظ أو فعل يتضمن ذلك لا يحتمل غيره بحيث يكون قد نص الله ورسوله أو أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا عن كافر مثل السجود للصنم ، والتردد إلى الكنائس بحالة أصحاب دينها .

والحقوا بذلك إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به ، أى ما كان العلم به ضروريا قال ابن راشد في الفائق «في التكفير بإنكار المعلوم ضرورة خلاف» - وفي ضبط حقيقته أنظار للفقهاء محلها كتب الفقه والخلاف .

وحكمة تشريع قتل المرتد - مع أن الكافر بالأصالة لا يقتل - أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادى على أنه لما خالط هذا الدين وجدّه غير صالح ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصحّ فهذا تعريض بالدين واستخفاف به ، وفيه أيضا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين وذلك يفضى إلى انحلال الجامعة ، فلو لم يجعل لذلك زاجر ما انزجر الناس ولا نجد شيئا زاجرا مثل توقع الموت ، فلذلك جعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلا على بصيرة ، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه ، وليس هذا من الإكراه في الدين المتفق بقوله تعالى

« لا إكراه في الدين » على القول بأنها غير منسوخة ، لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام .
 ﴿ إِنَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٢١٨ ﴾

قال الفخر : في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان ، أحدهما : أن عبد الله بن جحش قال : يا رسول الله هب أنه لا عقاب علينا فيما فعلنا ، فهل نطمع منه أجرا أو ثوابا ؟ فنزلت هذه الآية ؛ لأن عبد الله كان مؤمنا ومهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا (يعني فتحقت فيه الأوصاف الثلاثة) .

الثاني : أنه تعالى لما أوجب الجهاد بقوله « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ » أتبع ذلك بذكر من يقوم به اه ، والذي يظهر لي أن تعقيب ما قبلها بها من باب تعقيب الإنذار بالبشارة وتنزيه للمؤمنين من احتمال ارتدادهم فإن المهاجرين لم يرد منهم أحد . وهذه الجملة معترضة بين آيات التشريع .

و (الذين هاجروا) هم الذين خرجوا من مكة إلى المدينة فرارا بدينهم ، مشتق من الهجر وهو الفراق ، وإنما اشتق منه وزن المفاعلة للدلالة على أنه هجر نشأ عن عداوة من الجانبين فكل من المنتقل والمنتقل عنه قد هجر الآخر وطلب بُعده ، أو المفاعلة للمبالغة كقولهم : عافاك الله فيدل على أنه هجر قوما هجرا شديدا ، قال عبدة بن الطيب :

إِنَّ الَّتِي ضَرَبْتُ بَيْتًا مُّهَاجِرَةً بِكَوْفَةِ الْجَنْدِ غَالَتْ وَدَّهَا غُولُ

والمجاهدة مفاعلة مشتقة من الجُهد وهو المشقة وهي القتال لما فيه من بذل الجُهد كالمفاعلة للمبالغة ، وقيل : لأنه يضم جُهده إلى جُهد آخر في نصر الدين مثل المساعدة وهي ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر للإغاثة والقوة ، فالمفاعلة بمعنى الضم والتكرير ، وقيل : لأن المجاهد يبذل جهده في قتال من يبذل جهده كذلك لقتاله فهي مفاعلة حقيقية .

و (في) بالتعليل .

و (سبيل الله) ما يوصل إلى رضاه وإقامة دينه ، والجهاد والمجاهدة من المصطلحات القرآنية الإسلامية ، وكرر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد كأنهما مستقلان في تحقيق الرجاء .

وجيء باسم الإشارة للدلالة على أن رجاءهم رحمة الله لأجل إيمانهم وهجرتهم وجهادهم ، فتأكد بذلك ما يدل عليه الموصول من الإيماء إلى وجه بناء الخبر ، وإنما احتيج لنا كيدة لأن الصلتين لما كانتا مما اشتهر بهما المسلمون وطائفة منهم صارتا كاللقب ؛ إذ يطلق على المسلمين يومئذ في لسان الشرع اسم الذين آمنوا كما يطلق على مسلمي قريش يومئذ اسم المهاجرين فأكد قصد الدلالة على وجه بناء الخبر من الموصول .

والرجاء: ترقب الخير مع تغليب ظن حصوله، فإن وعد الله وإن كان لا يخلف فضلا منه وصدقا ، ولكن الخواتم مجهولة ومصادفة العمل لمراد الله قد تفوت لموانع لا يدرىها المكلف ولئلا يتكلموا في الاعتماد على العمل .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴾

استئناف لإبطال عمليين غالبين على الناس في الجاهلية وهما شرب الخمر والميسر وهذا من عداد الأحكام التي بينها في هاتيه السورة مما يرجع إلى إصلاح الأحوال التي كان عليها الناس في الجاهلية، والمشروع في بيانها من قوله تعالى « يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ » إلى آخر السورة ، عدا ما تحلل ذلك من الآداب والزواجر والبشائر والمواعظ والأمثال والقصص ؛ على عادة القرآن في تفنن أساليبه تنشيطا للمخاطبين والسامعين والقارئ ومن بلغ ، وقد تناسقت في هذه الآية .

والسائلون هم المسلمون ؛ قال الواحدي : نزلت في عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل ونفر من الأنصار أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله أفقتنا في الخمر فإنها مذهبنا للمقل متلفة للمال ، فنزلت هذه الآية ، قال في الكشف: فلما نزلت هذه الآية ترك الخمر قوم وشربها آخرون ثم نزلت بعدها آية المائدة « يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ » الآية .

وشرب الخمر عمل متأصل في البشر قديما لم تحرمه شريعة من الشرائع لا القدر المسكر بله ما دونه ، وأما ما يذكره بعض علماء الإسلام: إن الإسكار حرام في الشرائع كلها فكلام لا شاهد لهم عليه بل الشواهد على ضده متوافرة ، وإنما جراًهم على هذا القول ما قدموه في

أصول الفقه من أن الكليات التشريعية وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض هي مما اتفقت عليه الشرائع ، وهذا القول وإن كنا نساعد عليه فإن معناه عندي أن الشرائع كلها نظرت إلى حفظ هاته الأمور في تشريعاتها ، وأما أن تكون مراعاة باطراد في غير شريعة الإسلام فلا أحسب ذلك يتم ، على أن في مراعاتها درجات ، ولا حاجة إلى البحث في هذا بيد أن كتب أهل الكتاب ليس فيها تحريم الخمر ولا التنزيه عن شربها ، وفي التوراة التي بيد اليهود أن نوحا شرب الخمر حتى سكر ، وأن لوطا شرب الخمر حتى سكر سكرًا أفضى بزعمهم إلى أمر شنيع ، والأخير من الأكاذيب ؛ لأن النبوة تستلزم العصمة ، والشرائع وإن اختلفت في إباحة أشياء فهناك ما يستحيل على الأنبياء مما يؤدي إلى نقصهم في أنظار العقلاء والذي يجب اعتقاده : أن شرب الخمر لا يأتيه الأنبياء ؛ لأنها لا يشربها شاربوها إلا للطرب واللهو والسكر وكل ذلك مما يتنزه عنه الأنبياء ، ولا يشربونها لقصد التقوى لقلة هذا القصد من شربها .

وفي سفر اللاويين من التوراة « وكلم الله هارون قائلا : خرا ومسكرا لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع لكي لا تموتوا . فرضا دهر يا في أجيالكم . وللتمييز بين المقدس والمحلل وبين النجس والطاهر » .

وشيوع شرب الخمر في الجاهلية معلوم لمن علم أدبهم وتاريخهم فقد كانت الخمر قوام أود حياتهم ، وقصارى لذاتهم ومسرة زمانهم وملهى أوقاتهم ، قال طرفة :

ولولا ثلاث هُنَّ من عيشة الفتى وجدك لم أحفل متى قام عُوْدِي
فمنهن سبِق العاذلات بشربة كُمَيْتٍ متى ما تُعْمَلُ بالماء تُزِيدُ

وعن أنس بن مالك : حرمت الخمر ولم يكن يومئذ للعرب عيش أعجب منها ، وما حرم عليهم شيء أشد عليهم من الخمر . « فلا جرّم أن جاء الإسلام في تحريمها بطريقة التدرج فأقر حقبة إباحة شربها وحسبكم في هذا الامتنان بذلك في قوله تعالى « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سَكْرًا ورزقا حسنا » على تفسير من فسر السَّكْرَ بالخمر ، وقيل السَّكْرُ : هو النبيذ غير المُسَكَّر ، والأظهر التفسير الأول .

وآية سورة النحل نزلت بمكة ، واتفق أهل الأثر على أن تحريم الخمر وقع في المدينة بعد غزوة الأحزاب بأيام ، أي في آخر سنة أربع أو سنة خمس على الخلاف في عام غزوة الأحزاب .

والصحيح الأول ، فقد امتن الله على الناس بأن اتخذوا سكران من الثمرات التي خلقها لهم ، ثم إن الله لم يهمل رحمته بالناس حتى في حملهم على مصالحهم فجاءهم في ذلك بالتدريج ، فقيل : إن آية سورة البقرة هذه هي أول آية أذنت بما في الخمر من علة التحريم ، وأن سبب نزولها ما تقدم ، فيسكون وصفها بما فيها من الإثم والمنفعة تنبيها لهم ، إذ كانوا لا يذكرون إلا محاسنها فيكون تهيئة لهم إلى ما سيرد من التحريم ، قال البغوي : إنه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تقدم في تحريم الخمر » أي ابتداءً يهيء تحريمها يقال : تقدمت إليك في كذا أي عرضت عليك ، وفي تفسير ابن كثير : أنها ممهدة لتحريم الخمر على البتات ولم تكن مصرحة بل معرضة أي معرضة بالكف عن شربها تنزهها .

وجهور المفسرين على أن هذه الآية نزلت قبل آية سورة النساء وقبل آية سورة المائدة ، وهذا رأى عمر بن الخطاب كما روى أبو داود ، وروى أيضا عن ابن عباس أنه رأى أن آية المائدة نسخت « يَأْمُرُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى » ونسخت آية « يسألونك عن الخمر والميسر » ، ونُسب لابن عمر والشعبي ومجاهد وقتادة والربيع بن أنس وعبد الرحمن بن زين بن أسلم .

وذهب بعض المفسرين إلى أن آية البقرة هذه ثبت بها تحريم الخمر فتكون هذه الآية عندهم نازلة بعد آية سورة النساء « يَأْمُرُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى » ، وإذا كانت سورة البقرة قد نزلت قبل سورة النساء وسورة المائدة ، فيجىء على قول هؤلاء أن هذه الآية نزلت بعد نزول سورة البقرة وأنها وضعت هنا إلحاقا بالقضايا التي حكي سؤالهم عنها .

وأن معنى « فيهما إثم كبير » في تعاطيها بشرب أحدهما واللعب بالآخر ذنب عظيم ، وهذا هو الأظهر من الآية ؛ إذ وُصف الإثم فيها بوصف كبير فلا تكون آية سورة العقود إلا مؤكدة للتحريم ونصا عليه ؛ لأن ما في آيتنا هذه من ذكر المنافع ما قد يتأوله المتأولون بالعذر في شربها ، وقد روى في بعض الآثار أن ناسا شربوا الخمر بعد نزول هذه الآية فصلى رجلان فجعل يهجران كلاماً لا يُدرى ما هو ، وشربها رجل من المسلمين فجعل ينوح على قتلى بدر من المشركين ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فجاءه فرعا ورفع شيئا كان

بيده ليضربه فقال الرجل : أعوذ بالله من غضب الله ورسوله وآلى : لا أطمعها أبداً ، فأنزل الله تحريمها بآية سورة المائدة .

والخمر اسم مشتق من مصدر خمر الشيء يخمره من باب نصر إذا ستره ، سمي به عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد فصار مسكراً ؛ لأنه يستر العقل عن تصرفه الخلق تسمية مجازية وهي إما تسمية بالمصدر ، أو هو اسم جاء على زينة المصدر وقيل : هو اسم لكل مشروب مسكر سواء كان عصير عنب أو عصير غيره أو ماء نبذ فيه زبيب أو تمر أو غيرها من الأنبذة وترك حتى يختمر ويؤبد ، واستظهره صاحب القاموس . والحق أن الخمر كل شراب مسكر إلا أنه غلب على عصير العنب المسكر ؛ لأنهم كانوا يتنافسون فيه ، وأن غيره يطلق عليه خمر ونبذ وفضيخ ، وقد وردت أخبار صحيحة تدل على أن معظم شراب العرب يوم تحريم الخمر من فضيخ التمر ، وأن أشربة أهل المدينة يومئذ خمسة غير عصير العنب ، وهي من التمر والزبيب والعسل والذرة والشعير وبعضها يسمى الفضيخ ، والنقيع ، والسكركة ، والبتع .

وما ورد في بعض الآثار عن ابن عمر : نزل تحريم الخمر وبالمدينة خمسة أشربة ما فيها شراب العنب ، معناه ليس معدوداً في الخمسة شراب العنب لقلة وجوده وليس المراد أن شراب العنب لا يوجد بالمدينة .

وقد كان شراب العنب يجلب إلى الحجاز ونجد من اليمن والطائف والشام قال عمرو ابن كلثوم :

* ولا تبقي خُمور الأندرين *

وأندرين بلد من بلاد الشام .

وقد انبنى على الخلاف في مسمى الخمر في كلام العرب خلاف في الأحكام ، فقد أجمع العلماء كلهم على أن خمر العنب حرام كثيرها إجماعاً وقليلها عند معظم العلماء ويحد شارب الكثير منها عند الجمهور وفي القليل خلاف كما سيأتي في سورة المائدة إن شاء الله تعالى ، ثم اختلفوا فيما عداها فقال الجمهور : كل شراب أسكر كثيره فقليله حرام وحكمه حكم الخمر في كل شيء أخذاً بمسمى الخمر عندهم ، وبالتقياس الجلي الواضح أن حكمة التحريم هي الإسكار وهو ثابت لجميعها وهذا هو الصواب ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وسفيان الثوري :

يختص شراب العنب بتلك الأحكام أما ما عداه فلا يحرم منه إلا القدر المسكر ، هكذا ينقل المخالفون عن أبي حنيفة ، وكان العلماء في القديم ينقلون ذلك مطلقاً حتى ربما أوهم نقلهم أنه لا يرى على من سكر بغير الخمر شيئاً ، ويزيد ذلك إيهاماً قاعدة أن المأذون فيه شرعاً لا يتقيد بالسلامة وربما عضدوا ذلك بمنقول قصص وحوادث كقول أبي نواس :

أباح العراقي النبيذ وشربه وقال: حرامان: المدامة والسَّكْرُ

ولكن الذي استقر عليه الحنفية هو أن الأشربة المسكرة قسماً ، أحدها محرم شربه وهو أربعة : (الخمر) وهو النبيء من عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد ، (والطلاء) بكسر الطاء وبالمد وهو عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب أقل من ثلثيه ثم ترك حتى صار مسكراً ، (والسَّكْر) بفتح السين والكاف وهو النبيء من ماء الرطب أى من الماء الحار المصبوب على الرطب ثم يصير مسكراً ، (والنقيع) وهو النبيء من نبيذ الزبيب ، وهذه الأربعة حرام قليلها وكثيرها ونجسة العين لكن الخمر يكفر مستحلها ويحد شارب القليل والكثير منها ، وأما الثلاثة الباقية فلا يكفر مستحلها ولا يحد شاربها إلا إذا سكر . القسم الثانى الأشربة الحلال شربها وهى نبيذ التمر والزبيب إذا طبخ ولو أدنى طبخة ، ونبيذ الخليطين منهما إذا طبخ أدنى طبخة ، ونبيذ العسل والتين والبر والشعير والذرة طَبُخَ أم لم يطبخ . والمثلث وهو ما طبخ من ماء العنب حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ، فهذه الأربعة محل شربها ؛ إذا لم يقصد به اللهو والطرب بل التقوى على العبادة (كذا) أو إصلاح هضم الطعام أو التداوى وإلا حرمت ولا يحد شاربها إلا إذا سكر .

وهذا التفصيل دليله القياس ، لأن هذه الأشربة لم يبق فيها الإسكار المعتاد ، وأما الحد

وهذا التفصيل دليله القياس ، لأن هذه الأشربة لم يبق فيها الإسكار المعتاد ، وأما الحد فلا وجه للتفصيل فيه لأنه إن كان على السكر فالجميع سواء فى الإسكار ، على أنه يلزم ألا يكون الحد إلا عند حصول السكر وليس فى الآثار ما يشهد لغير ذلك ، وإن كان الحد لسد الذريعة فلا أرى أن قاعدة سد الذريعة تبلغ إلى حد مرتكب الذريعة قبل حصول التذرع إليه . وتمسك الحنفية لهذا التفصيل بأن الأنبيذة شربها الصحابة هو تمسك أوهى مما قبله ، إذ الصحابة يحاشون عن شرب المسكرات وإنما شربوا الأنبيذة قبل اختارها ، واسم النبيذ يطلق على الحلو والمختمر فصار اللفظ غير منضبط ، وقد خالف محمد بن الحسن إمامه فى ذلك فوافق الجمهور .

وربما ذكر بعضهم في الاستدلال أن الخمر حقيقة في شراب العنب النبي * مجاز في غيره من الأنبذة والشراب المطبوخ ، وقد جاء في الآية لفظ الخمر فيحمل على حقيقة وإلحاق غيره به إثبات اللغة بالقياس ، وهذا باطل ، لأن الخلاف في كون الخمر حقيقة في شراب العنب أو في الأعم خلاف في التسمية اللغوية والإطلاق ، فبقطع النظر عنه كيف يظن المجتهد بأن الله تعالى يحرم خصوص شراب العنب ويترك غيره مما يساويه في سائر الصفات المؤثرة في الأحكام ، فإن قالوا : إن الصفة التي ذكرت في القرآن قد سوينا فيها جميع الأشربة وذلك بتحريم القدر المسكر وبقيت للخمر أحكام ثبتت بالسنة كتحريم القليل والحد عليه أو على السكر فتلك هي محل النظر ، قلنا : هذا مصادرة لأننا استدللنا عليهم بأنه لا يظن بالشارع أن يفرق في الأحكام بين أشياء متماثلة في الصفات ، على أنه قد ثبت في الصحيح ثبوتها لا يدع للشك في النفوس مجالا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن الخمر من العصير والزبيب والتمر والحنطة والشعير والذرة » رواه النعمان بن بشير وهو في سنن أبي داود وقال « الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب » رواه أبو هريرة وهو في سنن أبي داود ، وقال « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه ابن عمر في سنن الترمذي ، وقال أنس : لقد حرمت الخمر وما نجد شراب العنب إلا قليلا ، وعامة شرابنا فضيخ التمر . كما في سنن الترمذي .

وأما التوسع في الخمر بعد الطبخ ، فهو تشويه للفقهاء ولطخ ، وماذا يفيد الطبخ إن كان الإسكار لم يزل موجودا .

وصف الله الخمر بأن فيها إثما كبيرا ومنافع .

والإثم : معصية الله بفعل ما فيه فساد ولا يرضى الله ، وأشار الراغب إلى أن في اشتقاق الإثم معنى الإبطاء عن الخير ، وقال ابن العربي في تفسير سورة الأعراف : الإثم عبارة عن الذم الوارد في الفعل ، فكأنه يشير إلى أن الإثم ضد الثواب ، وظاهر اصطلاح الشريعة أن الإثم هو الفعل المذموم في الشرع ، فهو ضد القربة فيكون معنى فيهما إثم كبير أنهما يتسبب منهما ما هو إثم في حال العريضة وحال الرجح والخسارة من التشاجر .

وإطلاق الكبير على الإثم مجاز ، لأنه ليس من الأجسام ، فالمراد من الكبير : الشديد في نوعه كما تقدم آنفا .

وجيء في الدالة على الظرفية لإفادة شدة تعلق الإثم والمنفعة بهما ؛ لأن الظرفية

أشد أنواع التعلق ، وهي هنا ظرفية مجازية شائعة في كلام العرب ، وجعلت الظرفية متعلقة بذات الخمر والميسر للمبالغة ، والمراد في استعمالها المعتاد .

واختير التعبير بالإثم للدلالة على أنه يعود على متعاطي شربها بالعقوبة في الدنيا والآخرة .
وقرأ الجمهور «إثم كبير» بموحدة بعد الكاف وقرأ حمزة والكسائي كثير بالثاء المثثة ، وهو مجاز استعير وصف الكثير للشديد تشبيهاً لقوة الكيفية بوفرة العدد .

والمنافع : جمع منفعة ، وهي اسم على وزن مفعلة وأصله يحتمل أن يكون مصدراً ميميا قصد منه قوة النفع ، لأن المصدر الميمي أبلغ من جهة زيادة المبنى .

ويحتمل أن يكون اسم مكان دالا على كثرة ما فيه كقولهم مَسْبَعَةٌ وَمَقْبَرَةٌ أى يكثر فيهما النفع من قبيل قولهم مَصْلَحَةٌ وَمَفْسَدَةٌ ، فالنفع على كل حال أبلغ من النفع .

والإثم الذى فى الخمر نشأ عما يترتب على شربها تارة من الإفراط فيه والعريضة من تشاجر يجر إلى البغضاء والصد عن سبيل الله وعن الصلاة ، وفيها ذهاب العقل والتعرض للسخرية ، وفيها ذهاب المال فى شربها ، وفى الإتفاق على الندامى حتى كانوا ربحا رهنوا ثيابهم عند الخمارين قال عُمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي :

ولسنا بِشَرِبِ أُمَّ عمرو إِذَا انتَشَوْا ثِيَابُ النَّدَامَى عِنْدَهُمْ كَالْفَنَامِ
ولكننا يَا أُمَّ عمرو نَدِينَا بِمَنْزِلَةِ الرِّيَّانِ لَيْسَ بِعَامِ

وقال عنتره :

وَإِذَا سَكِرْتُ فَإِنِّى مُسْتَهْلِكٌ مَالِى ، وَعِرْضِى وَافِرٌ لَمْ يُكَلِّمْ

وكانوا يشترون الخمر بأثمان غالية ويمدون الماكسة فى ثمنها عيبا ، قال لبيد :

أُغْلِي السَّبَاءَ بِكُلِّ أَذْكَنَ عَاتِقٍ أَوْ جَوْنَةٍ قَدِحَتْ وَفُضَّ خِتَامُهَا

ومن آثامها ما قرره الأطباء المتأخرون أنها تورث المدمنين عليها أضرارا فى السكبد والرئتين والقلب وضعفا فى النسل ، وقد انقرد الإسلام عن جميع الشرائع بتحريمها ، ولأجل ما فيها من المضار فى المروءة حرمها بعض العرب على أنفسهم فى الجاهلية ، فمن حرمها على نفسه فى الجاهلية قَيْسُ بْنُ عَاصِمٍ الْمِنْقَرِيُّ بسبب أنه شرب يوما حتى سكر فحذب ابنته وتناول ثوبها ، ورأى القمر فتكلم معه كلاما ، فلما أخبر بذلك حين صحا إلى لا يذوق خمرا ما عاش وقال :

رَأَيْتُ الْخَمْرَ صَالِحَةً وَفِيهَا خِصَالُ تَفْسُدِ الرَّجُلَ الْحَلِيمَ
فَلَا وَاللَّهِ أَشْرَبُهَا صَاحِحًا وَلَا أَشْفَى بِهَا أَبَدًا سَقِيمًا
وَلَا أَعْطَى بِهَا نَمْنًا حَيَاتِي وَلَا أَدْعُو لَهَا أَبَدًا نَدِيمًا
فَإِنَّ الْخَمْرَ تَفْضَحُ شَارِبِيهَا وَتُجْنِيهِمْ بِهَا الْأَمْرَ الْعَظِيمَ

وفي أمالي القالي نسبة البيتين الأولين لصفوان بن أمية، ومنهم عامر بن الظرب العدواني،
ومنهم عفيف بن معديكرب الكندي عم الأشعث بن قيس، وصفوان بن أمية الكنانى،
وأسلوم البالى، وسويد بن عدى الطائى، (وأدرك الإسلام) وأسد بن كرز القسرى البجلي
الذى كان يلقب فى الجاهلية برب بجيلة، وعثمان بن عفان، وأبو بكر الصديق، وعباس بن
مرداس، وعثمان بن مظعون، وأمىة بن أبى الصلت، وعبد الله بن جُدعان .

وأما المنافع فمنها منافع بدنية وهى ما تكسبه من قوة بدن الضعيف فى بعض الأحوال
وما فيها من منافع التجارة فقد كانت تجارة الطائف واليمن من الخمر، وفيها منافع من اللذة
والطرب، قال طرفة :

ولولا ثلاث هُنَّ من عيشة الفتى وجدك لم أحفل متى قام عُودِي
فمن سَبَقِي العاذِلَاتِ بِشَرِّبَةٍ كَمِيتٍ متى ما تُعَلَّ بالماء تُزِيدُ

وذهب بعض علمائنا إلى أن المنافع مالية فقط فرارا من الاعتراف بمنافع بدنية للخمر وهو
جحد للموجود ومن العجيب أن بعضهم زعم أن فى الخمر منافع بدنية ولكنها بالتحريم
زالت .

وذكر فى هذه الآية اليسر عطفًا على الخمر ونخباعنهما بأخبار متحدة فما قيل فى مقتضى هذه
الآية من تحريم الخمر أو من التنزيه عن شربها يقال مثله فى اليسر، وقد بان أن اليسر قرين الخمر
فى التمكن من نفوس العرب يومئذ وهو أكبر لهو يلهون به، وكثيرا ما يأتونه وقت
الشراب إذا أعوزهم اللحم للشواء عند شرب الخمر، فهم يتوسلون لنحر الجزور ساعقئذ
بوسائل قد تبلغ بهم إلى الاعتداء على جزر الناس بالنحر كما فى قصة حمزة، إذ نحر شارفاً
لعل بن أبى طالب حين كان حمزة مع شرب فغنته قينته مغرية إياه بهذا الشارف :

ألا يا حمزَ للشُّرْفِ النَّوَاءِ وَهُنَّ مَعْقَلَاتُ الْفِنَاءِ

فقام إليها فشق بطنها وأخرج الكبد فشواء فى قصة شهيرة، وقال طرفة يذكر

اعتدائه على ناقة من إبل أبيه في حال سُكره :

فَمَرَّتْ كَهَاءَ ذَاتِ خَيْفٍ جُلَالَةٍ عَقِيلَةُ شَيْخٍ كَالْوَيْلِ يَلْنَدِدُ
يقول وقد ترَّ الوَظِيفَ وساقها أَلَسْتَ تَرَى أَنْ قَدْ أُتِيتَ بِمُؤَيِّدٍ
وقال ألا ماذا ترون بشارب شديد علينا بغيه متعمِّدٍ

فلا جرم أن كان الميسر أيسر عليهم لاقتناء اللحم للشرب ولذلك كثر في كلامهم قرنه بالشرب ، قال سبرة بن عمرو الفقعسي يذكر الإبل :

نُحَابِي بِهَا أَكْفَاءَنَا وَنُهَيْنُهَا وَنَشْرَبُ فِي أَمَانِهَا وَنُقَامِرُ
وذكر لبید الخمر ثم ذكر الميسر في معلقته فقال :

أَعْلَى السَّبَاءِ بِكُلِّ أَذْكَنٍ عَاتِقٍ أَوْ جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وَفُضَّ خِتَامُهَا
ثم قال :

وَجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِهَا بِمَغَالِقٍ مُتَشَابِهٍ أَجْسَامُهَا
وذكرها عنتره في بيت واحد فقال يذكر محاسن قرنه الذي صرعه في الحرب :

رَبِّدْ يَدَاهُ بِالْقِدَاحِ إِذَا شَتَا هَتَاكَ غَايَاتِ التَّجَارِ مُلَوَّمِ

فلأجل هذا قرن في هذه الآية ذكر الخمر بذكر الميسر ، ولأجله اقترنا في سؤال السائلين عنهما إن كان ثمة سؤال .

والميسر : اسم جنس على وزن مَفْعِلٍ مشتق من اليُسْر . وهو ضد العسر والشدة ، أو من اليسار وهو ضد الإعسار ، كأنهم صاغوه على هذا الوزن مراعاة لزنة اسم المكان من يَسِرُ يَيْسِرُ وهو مكان مجازي جعلوا ذلك التقاصر بمنزلة الظرف الذي فيه اليسار أو اليسر ، لأنه يفضي إلى رفاهة العيش وإزالة صعوبة زمن الحُلِّ وكَلَبِ الشَّتَاءِ ، وقال صاحب الكشف : هو مصدر كالْوَعْد ، وفيه أنه لو كان مصدرا لكان مفتوح السين ؛ إذ المصدر الذي على وزن المفعِل لا يكون إلا مفتوح العين ما عدا ما شذ ، ولم يذكروا الميسر في الشاذ ، إلا أن يجاب بأن العرب وضعوا هذا الاسم على وزن المصدر الشاذ ليعلم أنه الآن ليس بمصدر .

والميسر : قمار كان للعرب في الجاهلية ، وهو من القمار القديم المتوغل في القدم كان لعاد من قبل ، وأول من ورد ذكر لعب الميسر عنه في كلام العرب هو لقمان بن عَاد ويقال

لقمان العادي ، والظاهر أنه ولد عاد بن عوص بن ارم بن سام ، وهو غير لقمان الحكيم ،
والعرب تزعم أن لقمان كان أكثر الناس لعبا بالميسر حتى قالوا في المثل « أيسر من لقمان »
وزعموا أنه كان له ثمانية أيسار لا يفارقونه ^(١) هم من سادة عاد وأشرافهم ، ولذلك يشبهون
أهل الميسر إذا كانوا من أشراف القوم بأيسار لقمان قال طرفة بن العبد :
وَهُمْ أَيْسَارُ لُقْمَانَ إِذَا أَغْلَتِ الشَّتْوَةُ أَبْدَاءَ الْجَزُرِ
(أراد التشبيه البليغ) .

وصفة الميسر أنهم كانوا يجعلون عشرة قداح جمع قدح بكسر القاف وهو السهم الذي
هو أصغر من النبل ومن السهم فهو سهم صغير مثل السهام التي تلعب بها الصبيان وليس
في رأسه سنان وكانوا يسمونها الحطاء جمع حَطْوَة وهي السهم الصغير وكلها من قَصَب
النبع ، وهذه القداح هي : الفذ ، والتوأم ، والرقيب ، والحلس ، والنافس ، والمُسبل ،
والمُعلى ، والسفّيح ، والمنيح ، والوغد ، وقيل النافس ، هو الرابع والحلس خامس ،
فالسبعة الأول لها حظوظ من واحد إلى سبعة على ترتيبها ، والثلاثة الأخيرة لا حظوظ لها
وتسمى أغفالا جمع غُفْل بضم الغين وسكون الفاء وهو الذي أغفل من العلامة ، وهذه
العلامات خُطُوطٌ من واحد إلى سبعة (كأرقام الحساب الروماني إلى الأربعة) ، وقد
خطوا العلامات على القداح ذات العلامات بالشلط في القصبة أو بالحرق بالنار فتسمى
العلامة حينئذ قرمة ، وهذه العلامات توضع في أسافل القداح .

فإذا أرادوا التقامر اشتروا جزورا بثمن مؤجل إلى ما بعد التقامر وقسموه أبداء أي
أجزاء إلى ثمانية وعشرين جزءا أو إلى عشرة أجزاء على اختلاف بين الأصمى وأبي عبيدة ،
والظاهر أن للعرب في ذلك طريقتين فلذلك اختلف الأصمى وأبو عبيدة ، ثم يضعون تلك
القداح في خريطة من جلد تسمى الربابة بكسر الراء هي مثل كفانة النبال وهي واسعة لها
مخرج ضيق يضيق عن أن يخرج منه قدحان أو ثلاثة ، ووكلوا بهذه الربابة رجلا يدعى
عندهم الحرّضه والضريب والمجّيل ، وكانوا يُغشّون عينيّه بمغمضة ، ويجعلون على يديه
خِرقة بيضاء يسمونها المجوّل يمصبونها على يديه أو جلدة رقيقة يسمونها السلفة بضم
السين وسكون اللام ، يلتحف هذا الحرّضه بثوب يُخرج رأسه منه ثم يجثوا على ركبتيه
(١) هم : بيض ، وحمة ، وطفيل ، وذفافة ، ومالك ، وفرعة ، وثمّيل ، وعمار .

ويضع الرابطة بين يديه ، ويقوم وراءه رجل يسمى الرقيب أو الوكيل هو الأمين على الحرّضة وعلى الأيسار كي لا يحتمل أحد على أحد وهو الذي يأمر الحرّضة بابتداء الميسر ، يجلسون والأيسار حول الحرّضة جُثيًا على رُكبتهم ، قال دريد بن الصمة :

دَفَعْتُ إِلَى الْمُجِيلِ وَقَدْ تَجَاثَوْا عَلَى الرَّكْبَاتِ مَطْلَعِ كُلِّ شَمْسٍ

ثم يقول الرقيب للحرّضة جَلِّجِلْ القِداح أى حرّكها فيخضعخضعها في الرابطة كي تختلط ثم يفيضها أى يدفعها إلى جهة يخرج القِداح من الرابطة دَفْعَةً واحدة على اسم واحد من الأيسار فيخرج قِدَح فيتقدم الوكيل فيأخذه وينظره فإن كان من ذوات الأنصباء دفعه إلى صاحبه وقال له قم فاعتزل فيقوم ويعتزل إلى جهة ثم تعاد الجلجلة ، وقد اغتفروا إذا خرج أول القداح غُفلاً ألا يحسب في غُرم ولا في غُنم بل يُرد إلى الرابطة وتعاد الإجلة وهكذا ومن خَرَجَتْ لهم القداح الأغفال يدفعون ثمن الجزور .

فأما على الوصف الذى وصف الأصمى أن الجزور يقسم إلى ثمانية وعشرين جزءاً فظاهر أن لجميع أهل القدح القامرة شيئاً من أبداء الجزور لأن مجموع ما على القداح الراجعة من العلامات ثمانية وعشرون ، وعلى أهل القداح الخاسرة غُرم ثمنه .

وأما على الوصف الذى وصف أبو عبيدة أن الجزور يقسم إلى عشرة أبداء فذلك يقتضى أن ليس كل المتقارمين برابح ، لأن الربح يكون بمقدار عشرة سهام مما رقت به القداح وحينئذ إذا نقدت الأجزاء انقطعت الإفاضة وغُرم أهل السهام الأغفال ثمن الجزور ولم يكن لمن خرجت له سهام ذات حظوظ بعد الذين استوفوا أبداء الجزور شيئاً إذ ليس فى الميسر أكثر من جزور واحد قال لبيد :

* وَجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِهَا * البيت

وإذا لا غُرم فى الميسر إلا من اللحم لا من الدراهم أو غيرها ، ولعل كلا من وصفى الأصمى وأبى عبيدة كان طريقة للعرب فى الميسر بحسب ما يصطلح عليه أهل الميسر ، وإذا لم يجمع العدد الكافى من المتياسرين أخذ بعض من حضر سهمين أو ثلاثة فكثير بذلك ربحه أو غُرمه وإنما يفعل هذا أهل الكرم واليسار لأنه معرض لخسارة عظيمة ، إذ لم يفز قدحه ، ويقال فى هذا الذى يأخذ أكثر من سهم مُتَمِّم الأيسار قال النابغة :

إِنِّى أَتَمِّمُ أَيْسَارِي وَأَمْنَحُهُمْ مِثْنَى الْيَادِي وَأَكْسُو الْجَفْنَةَ الْأُذْمَا

ويسمّون هذا الإتمام بمثنى الأيادي كما قال النابغة ، لأنه يقصد منه تكرير المعروف عند الربح فالأيادي بمعنى النعم ، وكانوا يعطون أجر الرقيب والحرضة والجزّار من لحم الجزور فأما أجر الرقيب فيعطاه من أول القسمة وأفضل اللحم ويسمونه بدءا ، وأما الحرضة فيعطى لحما دون ذلك وأما الجزار فيعطى مما يبقى بعد القسم من عظم أو نصف عظم ويسمونه الريم .
ومن يحضر الميسر من غير المتياسرين يسمون الأعران جمع عرن بوزن كتف وهم يحضرون طمعا في اللحم ، والذي لا يحب الميسر ولا يحضره لفقره سمي البرم بالتحريك .
وأصل المقصد من الميسر هو المقصد من القمار كله وهو الربح واللغو يدل لذلك تمدحهم وتفاخرهم بإعطاء ربح الميسر للفقراء ، لأنه لو كان هذا الإعطاء مطردا لكل من يلعب الميسر لما كان تمدح به قال الأعشى :

المُطْعِمُو الضيفِ إِذَا مَا شَتَوْا والجَاعِلُو القُوْتِ عَلَى الْيَاسِرِ

ثم إن كرامهم أرادوا أن يظهروا الترفع عن الطمع في مال القمار فصاروا يجعلون الربح للفقراء واليتامى ومن يُلم بساحتهم من أضيافهم وجيرتهم ، قال ليبيد :
أَدْعُوْهُنَّ لِمَاقِرٍ أَوْ مُطْفِلٍ بُذِلَتْ لِجِيرَانِ الْجَمِيعِ لِحَامُهَا
فَالضَّيْفُ وَالْجَارُ الْجَنِيبُ كَأَنَّمَا هَبَطَا تَبَالَةً مَخْصِبَا أَهْضَامُهَا
فصار الميسر عندهم من شعار أهل الجود كما تقدم في أبيات ليبيد ، وقال عنتره كما تقدم :
رَبِذَ يَدَاهُ بِالْقِدَاحِ إِذَا شَتَا هَتَاكَ غَايَاتِ التَّجَارِ مَلُوح
أي خفيف اليد في الميسر لكثرة ما لعب الميسر في الشتاء لنفع الفقراء ، وقال عُمر بن الجعد :

يَسِرُ إِذَا كَانَ الشِّتَاءُ وَمُطْعِمٍ لِللَّحْمِ غَيْرِ كُبْنَةٍ عَلْفُوفٍ

الكُبْنَةُ بضمين المنقبض القليل المعروف والعلفوف كمصفور الجافي .

فالنافع في الميسر خاصة وعامة وهي دنيوية كلها ، والإثم الذي فيه هو ما يوقعه من العداوة والبغضاء ومن إضاعة الوقت والاعتیاد بالكسل والبطالة واللغو والصدع عن ذكر الله وعن الصلاة وعن التفقه في الدين وعن التجارة ونحوها مما به قوام المدينة وتلك آثام لها آثارها الضارة في الآخرة ، ولهذا الاعتبار ألحق الفقهاء بالميسر كل لعب فيه قمار كاللرد ، وعن النبي صلى الله عليه وسلم « إِيَّاكُمْ وَهَاتَيْنِ الْكَعْبَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا مِنْ مَيْسَرِ الْعَجَمِ » يريد

النرد ، وعن علي النرد والشطرنج من الميسر ، وعلى هذا جمهور الفقهاء ومالك وأبو حنيفة وقال الشافعي ، إذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لأن الميسر ما يوجب دفع المال وأخذه وهذا ليس كذلك وهو وجيه والمسألة مبسوسة في الفقه .

والناس مراد به العموم لاختلاف المنافع ، ولأنه لما وقع الإخبار بواسطة (في) المفيدة الظرفية لم يكن في الكلام ما يقتضي أن كل فرد من أفراد الناس ينتفع بالخمير والميسر ، بل الكلام يقتضي أن هاته المنافع موجودة في الخمير والميسر لمن شاء أن ينتفع كقوله تعالى « فيه شفاء للناس » .

وليس المراد بالناس طائفة لعدم صلوحية آل هنا للعهد ولو أريد طائفة لما صح إلا أن يقال ومنافع الشاربين والياسرين كما قال « وأنهار من خمر لذة للشاربين » فإن قلت: ما الوجه في ذكر منافع الخمير والميسر مع أن سياق التحريم والتمهيد إليه يقتضي تناسي المنافع ، قلت إن كانت الآية نازلة لتحريم الخمير والميسر فالفائدة في ذكر المنافع هي بيان حكمة التشريع ليعتاد المسلمون مراعاة علل الأشياء ، لأن الله جعل هذا الدين دينا دائما وأودعه أمة أراد أن يكون منها مشرّعون لمختلف ومتجدد الحوادث ، فلذلك أشار لعلل الأحكام في غير موضع كقوله تعالى « أوجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا » ونحو ذلك ، وتخصيص التنصيص على العلل ببعض الأحكام في بعض الآيات إنما هو في مواضع خفاء العلل ، فإن الخمير قد اشتهر بينهم نفعها ، والميسر قد أخذوه ذريعة لنفع الفقراء فوجب بيان ما فيهما من المفساد إنباء بحكمة التحريم ، وفائدة أخرى وهي تأنييس المكلفين عند فطامهم عن أكبر لذائذهم تذكرياً لهم بأن ربهم لا يريد إلا صلاحهم دون نكايتهم كقوله « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وقوله « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » .

وهناك أيضا فائدة أخرى وهي عذرهم عما سلف منهم حتى لا يستكينوا لهذا التحريم والتنديد على المفساد كقوله « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم » .

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ
لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾²¹⁹

كان سؤالهم عن الخمر والميسر حاصلًا مع سؤالهم ماذا ينفقون ، فعطفت الآية التي فيها جواب سؤالهم ما ذا ينفقون على آية الجواب عن سؤال الخمر والميسر ، ولذلك خولف الأسلوب الذي سلف في الآيات المختلفة بجمل « يسألونك » بدون عطف فجاء بهذه معطوفة بالواو على التي قبلها .

ومناسبة التركيب أن النهي عن الخمر والميسر يتوقع منه تعطيل إتفاق عظيم كان ينتفع به المحاييج ، فبينت لهم الآية وجه الإتفاق الحق ، روى ابن أبي حاتم أن السائل عن هذا معاذ ابن جبل وثعلبة بن غنمة ، وقيل هو رجوع إلى الجواب عن سؤال عمرو بن الجموح الذي قيل إنه الجاب عنه بقوله تعالى « يسألونك ما ذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فلولو الدين » إلخ ، وعليه فالجواب عن سؤاله موزع على الموضعين ليقع الجواب في كل مكان بما يناسبه .

ولإظهار ما يدفع توقعهم تعطيل تقع المحاييج وصلت هذه الآية بالتي قبلها بواو العطف .

والعفو: مصدر عفاً يعفو إذا زاد ونمى قال تعالى « ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوًا » ، وهو هنا ما زاد على حاجة المرء من المال أى فضل بعد نفقته ونفقة عياله بمعتاد أمثاله ، فالعنى أن المرء ليس مطالبًا بارتكاب المآثم لينفق على المحاييج ، وإنما ينفق عليهم مما استفضله من ماله وهذا أمر بإتفاق لا يشق عليهم وهذا أفضل الإتفاق ، لأن مقصد الشريعة من الإتفاق إقامة مصالح ضعفاء المسلمين ولا يحصل منه مقدار له بال إلا بتعميمه ودوامه لتستمر منه مقادير متماثلة في سائر الأوقات وإنما يحصل التعميم والدوام بالإتفاق من الفاضل عن حاجات المنفقين فينبذ لا يشق عليهم فلا يتركه واحد منهم ولا يخلون به في وقت من أوقاتهم ، وهذه حكمة بالغة وأصل اقتصادى عمرانى ، وفي الحديث « خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول » فإن البداءة بمن يعول ضرب من الإتفاق ، لأنه إن تركهم في خصاصة احتاجوا إلى الأخذ من أموال الفقراء ، وفي الحديث « إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتسكفون الناس » أى يمدون أكفهم للسؤال ،

فتبين أن المنفق بإتفاقه على من ينفق عليه يخفف عن الفقراء بتقليل عدد الداخلين فيهم ، ولذلك جاء في الحديث « وإنك لا تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى اللقمة تجعلها في في امرأتك » .

ولهذا أمر في هذه الآية بإتفاق العفو، لأنها لعموم المنفقين ، فلا تنافي أن ينفق أحد من ماله المحتاج هو إليه أو جميع ماله إذا صبر على ذلك ولم يكن له من تجب عليه هو نفقته .

و (أ ل) في العفو للجنس المعروف للسامعين ، والعفو مقول عليه بالتشكيك ؛ لأنه يتبع تعيين ما يحتاجه المنفق والناس في ذلك متفاوتون ، وجعل الله العفو كله منقفا ترغيبا في الإتفاق وهذا دليل على أن المراد من الإتفاق هنا الإتفاق المتطوع به ، إذ قد تضافرت أدلة الشريعة وانعقد إجماع العلماء على أنه لا يجب على المسلم إتفاق إلا النفقات الواجبة وإلا الزكوات وهي قد تكون من بعض ما يفضل من أموال أهل الثروة إلا ما شذ به أبو ذر ، إذ كان يرى كنز المال حراما وينادى به في الشام فشكاه معاوية لعثمان فأمر عثمان بإرجاعه من الشام إلى المدينة ثم إسكانه بالربذة بطلب منه ، وقد اجتهد عثمان ليسد باب فتنة ، وعن قيس بن سعد أن هذه الآية في الزكاة المفروضة ، وعلى قوله يكون (أ ل) في العفو للعهد الخارجي وهو نماء المال المقدر بالنصاب ، وقرأ الجمهور قل العفو بنصب العفو على تقدير كونه مفعولا لفعل دل عليه ما ذا ينفقون ، وهذه القراءة مبنية على اعتبار ذا بعد ما الاستفهامية ملغاة فتكون ما الاستفهامية مفعولا مقدما لينفقون فتناسب أن يحىء مفسر ما في جواب السؤال منصوبا كفسره .

وقرأ ابن كثير في إحدى روايتين عنه وأبو عمرو ويعقوب بالرفع على أنه خبر مبتدأ تقديره هو العفو . وهذه القراءة مبنية على جعل ذابعد ما موصولة أي « يسألونك » عن الذي ينفقونه ، لأنها إذا كانت موصولة كانت مبتدأ إذ لا تعمل فيها صلتها وكانت ما الاستفهامية خبرا عن ما الموصولة ، وكان مفسرها في الجواب وهو العفو فتناسب أن يجاء به مرفوعا كفسره ليطابق الجواب السؤال في الاعتبارين وكلا الوجهين اعتبار عربي فصيح .

وقوله : كذلك يبين الله لكم الآيات ، أي كذلك البيان يبين الله لكم الآيات ، فالكاف

للتشبيه واقعة موقع المفعول المطلق المبين لنوع يبين ، وقد تقدم القول في وجوه هذه الإشارة في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

أو الإشارة راجعة إلى البيان الواقع في قوله تعالى « قل فيهما إثم كبير » إلى قوله العفو ، وقرن اسم الإشارة بعلامة البعد تعظيما لشأن المشار إليه لكمال في البيان ، إذ هو بيان للحكم مع بيان علمته حتى تتلقاه الأمة بطيب نفس ، وحتى يلحقوا به نظائره ، وبيان لقاعدة الاتفاق بما لا يشذ عن أحد من المنفقين ، ولكون الكاف لم يقصد بها الخطاب بل مجرد البعد الاعتباري للتعظيم لم يؤت بها على مقتضى الظاهر من خطاب الجماعة فلم يقل كذلككم على نحو قوله : يبين الله لكم .

واللام في لكم للتعميل والأجل وهو امتنان وتشريف بهذه الفضيلة لإشعاره بأن البيان على هذا الأسلوب مما اختصت به هاته الأمة ليمتلقوا التكليف على بصيرة بمنزلة الموعظة التي تلقى إلى كامل العقل موضحة بالعواقب ، لأن الله أراد لهاته الأمة أن يكون علماءها مشرعين . وبين فائدة هذا البيان على هذا الأسلوب بقوله « لعلمكم تفكرون في الدنيا والآخرة » أي ليحصل للأمة تفكر وعلم في أمور الدنيا وأمور الآخرة ، لأن التفكير مظروف في الدنيا والآخرة ، فتقدير المضاف لازم بقرينة قوله والآخرة إذ لا معنى لوقوع التفكير يوم القيامة فلو اقتصر على بيان الحظر والوجوب والثواب والعقاب لكان بيانا للتفكير في أمور الآخرة خاصة ولو اقتصر على بيان المنافع والمضار بأن قيل : قل فيهما تقع ضرر لكان بيانا للتفكير في أمور الدنيا خاصة ، ولكن ذكر المصالح والمفاسد والثواب والعقاب تذكير بمصلحة الدارين ، وفي هذا تنويه بشأن إصلاح أمور الأمة في الدنيا ، ووقع في كلام لعل بن أبي طالب وقد ذم رجل الدنيا عنده فقال له « الدنيا دار صدق لمن صدقها ودار نجاة لمن فهم عنها ودار غنى لمن تزود منها ومهبط وحى الله ومصلى ملائكته ومسجد أنبيائه فمن ذا الذي يذمها وقد آذنت بيئها الخ » .

ولا يخفى أن الذي يصلح للتفكير هو الحكم المنوط بالعلمة وهو حكم الخمر والميسر ثم ما نشأ عنه قوله لا ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو .

ويجوز أن تكون الإشارة بقوله وكذلك يكون الاتفاق من العفو وهو ضعيف ، لأن ذلك البيان لا يظهر فيه كمال الامتنان حتى يجعل نموذجا لجليل البيانات الإلهية وحتى يكون

محل كمال الامتنان وحتى تكون غايته التفكير في الدنيا والآخرة ، ولا يعجبكم كونه أقرب لاسم الإشارة ، لأن التعلق بمثل هاته الأمور اللفظية في نكت الإعجاز إضاعة للأبواب وتعلق بالقشور .

وقوله « لعلكم تتفكرون » غاية هذا البيان وحكمته ، والقول في لعل تقدم . وقوله في الدنيا والآخرة يتعلق بتفكرون لا يبين ، لأن البيان واقع في الدنيا فقط . والمعنى ليحصل لكم فكر أى علم في شئون الدنيا والآخرة ، وما سوى هذا تكلف .

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَحْ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَغْنَتْكُمُ إِنَّا اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ 220

عطف تبين معاملة اليتامى على تبين الإنفاق لتعلق الأمرين بحكم تحريم اليسر أو التنزيه عنه فإن اليسر كان باباً واسماً للإِنفاق على المحاييج وعلى اليتامى ، وقد ذكر لبيد إطعام اليتامى بعد ذكر إطعام لحوم جزور اليسر فقال :

وَيُكَلِّلُونَ إِذَا الرِّيحُ تَنَافَوْحَتْ خُلْجًا تَمُدُّ شَوَارِعَا أَيَّتَامُهَا

أى تمد أيديا كالرماح الشوارع في اليبس أى قلة اللحم على عظام الأيدي فكان تحريم اليسر مما يثير سؤالاً عن سد هذا الباب على اليتامى وفيه صلاح عظيم لهم وكان ذلك السؤال مناسبة حسنة للتخلص إلى الوصاية باليتامى وذكر مجمل أحوالهم في جملة إصلاح الأحوال التى كانوا عليها قبل الإسلام ، فكان هذا وجه عطف هذه الجملة على التى قبلها بواو العطف لاتصال بعض هذه الأسئلة ببعض كما تقدم في قوله « ويسألونك ما ذا ينفقون قل العفو » .

وقد روى أن السائل عن اليتامى عبد الله بن رواحة ، وأخرج أبو داود عن ابن عباس لما نزل قول الله عز وجل « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هى أحسن » - « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً » الآيات انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه ، فجعل يفضل من طعامه فيحبس له حتى يأكله أو يفسد فاشتد ذلك عليهم فذكر

ذلك لرسول الله فأنزل الله « ويسئلونك عن اليتامى » الآية مع أن سورة النساء نزلت بعد سورة البقرة، فلعل ذكر آية النساء وهم من الراوى وإنما أراد أنه لما نزلت الآيات المحذرة من مال اليتيم مثل آية سورة الإسراء « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » ففي تفسير الطبرى بسنده إلى ابن عباس : لما نزلت « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » عزلوا أموال اليتامى فذكروا ذلك لرسول الله فنزلت « وإن تخالطوهم » أو أن مراد الراوى لما سمع الناس آية سورة النساء تجنبوا النظر فى اليتامى فذكروا بآية البقرة إن كان السائل عن آية البقرة غير المتجنب حين نزول آية النساء وأياما كان فقد ثبت أن النظر فى مصالح الأيتام من أهم مقاصد الشريعة فى حفظ النظام فقد كان العرب فى الجاهلية كسائر الأمم فى حال البساطة يكون المال بيد كبير العائلة فكلما تجد لصغير مالا ، وكان جمهور أموالهم حاصلا من اكتسابهم لقلّة أهل الثروة فيهم ، فكان جمهور العرب إما زارعا أو غارسا أو مغيرا أو صائدا ، وكل هذه الأعمال تنقطع بموت مباشرها ، فإذا مات كبير العائلة وترك أبناء صغارا لم يستطيعوا أن يكتسبوا كما اكتسب آباؤهم . إلا أبناء أهل الثروة ، والثروة عندهم هى الأنعام والحوائط إذ لم يكن العرب أهل ذهب وفضة وأن الأنعام لا تصلح إلا بمن يرعاها فإنها عرض زائلة وأن الغروس كذلك ولم يكن فى ثروة العرب ملك الأرض إذ الأرض لم تكن مفيدة إلا للعامل فيها ، على أن من يتولى أمر اليتيم يستضعفه ويستحل ماله فينتفع به لنفسه ، وكرم العربى وسرفه وشربه وميسره لا تغادر له مالا وإن كثر .

وتغلب ذلك على ملاك شهوات أمحابه فلا يستطيعون تركه يدفعهم إلى تطلب إرضاء نهمتهم بكل وسيلة فلا جرم أن يصبح اليتيم بينهم فقيرا مدحورا ، وزد إلى ذلك أن أهل الجاهلية قد تأصل فيهم الكبر على الضعيف وتوقير القوى فلما عدم اليتيم ناصره ومن يذب عنه كان بحيث يعرض للمهانة والإضاعة ويتخذ كالعبد لوليه ، من أجل ذلك كله صار وصف اليتيم عندهم ملازما لمعنى الخصاص والإهمال والذل ، وبه يظهر معنى امتنان الله تعالى على نبيه أن حفظه فى حال اليتيم مما ينال اليتامى فى قوله « ألم يجدك يتيما فآوى » .

فلما جاء الإسلام أمرهم بإصلاح حال اليتامى فى أموالهم وسائر أحوالهم حتى قيل إن أولياء اليتامى تركوا التصرف فى أموالهم واعتزلوا اليتامى ومخالطتهم فنزلت هذه الآية . والإصلاح جعل الشئ صالحا أى ذا صلاح والصلاح ضد الفساد ، وهو كون شئ بحيث يحصل به منتهى ما يطلب لأجله ، فصلاح الرجل صدور الأفعال والأقوال الحسنة منه ،

وصلاح الثمرة كونها بحيث ينتفع بأكلها دون ضرر ، وصلاح المال نماؤه المقصود منه ، وصلاح الحال كونها بحيث تترتب عليها الآثار الحسنة .

وإصلاح لهم مبتدأ ووصفه ، واللام للتعليل أو الاختصاص .

ووصف الإصلاح بـ (لهم) دون الإضافة إذ لم يقل إصلاحهم لثلاثتهم قصره على إصلاح ذواتهم لأن أصل إضافة المصدر أن تكون لذات الفاعل أو ذات المفعول فلا تكون على معنى الحرف ، ولأن الإضافة لما كانت من طرق التعريف كانت ظاهرة في عهد المضاف فعدل عنها لثلاثتهم أن المراد إصلاح معين كما عدل عنها في قوله «إيتوني بأخ لكم من أبيكم» ولم يقل بأخيكم ليوهمهم أنه لم يرد أخا معهودا عنده ، والمقصود هنا جميع الإصلاح لا خصوص إصلاح ذواتهم فيشمل إصلاح ذواتهم وهو في الدرجة الأولى ويتضمن ذلك إصلاح عقائدهم وأخلاقهم بالتعليم الصحيح والآداب الإسلامية ومعرفة أحوال العالم ، ويتضمن إصلاح أمرجتهم بالمحافظة عليهم من المهلكات والأخطار والأمراض وبعداواتهم ، ودفع الأضرار عنهم بكفاية مؤنهم من الطعام واللباس والسكن بحسب معتاد أمثالهم دون تقتير ولاسرف ، ويشمل إصلاح أموالهم بتنميتها وتعهدها وحفظها .

ولقد أبدع هذا التعبير ، فإنه لو قيل إصلاحهم لتوهم قصره على ذواتهم فيحتاج في دلالة الآية على إصلاح الأموال إلى القياس ولو قيل قل تديرهم خير لتبادر إلى تدير المال فاحتيج في دلالتها على إصلاح ذواتهم إلى خوى الخطاب .

(و خير) في الآية يحتمل أن يكون أفعل تفضيل إن كان خطابا للذين حملهم الخوف من أكل أموال اليتامى على اعتزال أمورهم وترك التصرف في أموالهم بعلّة الخوف من سوء التصرف فيها كما يقال :

إن السلامة من سلمى وجارتها أن لا تحمل على حالٍ بواديها

فاللغنى إصلاح أمورهم خير من إهمالهم أي أفضل ثوابا وأبعد عن العقاب ، أي خير في حصول غرضكم المقصود من إهمالهم فإنه ينجر منه إثم الإضاعة ولا يحصل فيه ثواب السعى والنصيحة ، ويحتمل أن يكون صفة مقابل الشر إن كان خطابا لتغيير الأحوال التي كانوا عليها قبل الإسلام ، فاللغنى إصلاحهم في أموالهم وأبدانهم وترك إضاعتهم في الأمور كما تقدم خير ، وهو تعريض بأن ما كانوا عليه في معاملتهم ليس بخير بل هو شر ، فيكون مراداً من الآية

على هذا : التشريع والتعريض إذ التعريض يجامع المعنى الأصلي ، لأنه من باب الكناية والكناية تقع مع إرادة المعنى الأصلي .

وجملة « وإن تخالطوهم فأخوانكم » عطف على جملة « إصلاح لهم خير » والمخالطة مفاعلة من الخلط وهو جمع الأشياء جمعا يتعذر معه تمييز بعضها عن بعض فيما تراد له ، فمنه خلط الماء بالماء والقمح بالشعير وخلط الناس ومنه اختلط الحابل بالنابل ، وهو هنا مجاز في شدة الملازمة والمصاحبة والمراد بذلك ما زاد على إصلاح المال والتربية عن بعد فيشمل المصاحبة والمشاركة والكفالة والمصاهرة إذ الكل من أنواع المخالطة .

وقوله « فأخوانكم » جواب الشرط ولذلك قرن بالفاء لأن الجملة الاسمية غير صالحة لمباشرة أداة الشرط ولذلك فـ (إخوانكم) خبر مبتدأ محذوف تقديره فهم إخوانكم ، وهو على معنى التشبيه البليغ ، والمراد بالأخوة أخوة الإسلام التي تقتضى المساورة والرفق والنصح . ونقل الفخر عن الفراء « لو نصبته كان صوابا بتقدير فأخوانكم تخالطون » وهو تقدير سمج ، ووجود الفاء في الجواب ينادى على أن الجواب جملة اسمية محضة ، وبعد فحمل كلام الفراء على إرادة جواز تركيب مثله في الكلام العربي ، لا على أن يقرأ به ، ولعل الفراء كان جريئا على إساعة قراءة القرآن بما يسوغ في الكلام العربي دون اشتراط صحة الرواية .

والمقصود من هذه الجملة الحث على مخالطتهم لأنه لما جعلهم إخوانا كان من المتأكد مخالطتهم والوصاية بهم في هاته المخالطة ، لأنهم لما كانوا إخوانا وجب بذل النصح لهم كما يبذل للأخ وفي الحديث حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، ويتضمن ذلك التعريض بإبطال ما كانوا عليه من احتقار اليتامى والترفع عن مخالطتهم ومصاهرتهم . قال تعالى وترغبون أن تنكحوهن أى عن أن تنكحوهن لأن الأخوة تتضمن معنى المساواة فيبطل الترفع .

وقوله والله يعلم المفسد من المصلح وعد ووعيد ، لأن المقصود من الإخبار بعلم الله الإخبار بترتب آثار العلم عليه ، وفي هذا إشارة إلى أن ما فعله بعض المسلمين من تجنب التصرف في أموال اليتامى تنزهه لا طائل تحته لأن الله يعلم المتصرف بصلاح والمتصرف بغير صلاح وفيه أيضا ترضية لولادة الأيتام فيما ينالهم من كراهية بعض محاجيرهم وضربهم على أيديهم في التصرف المالى وما يلاقون في ذلك من الخصاصة ، فإن المقصد الأعظم هو إرضاء الله تعالى لا إرضاء المخلوقات ، وكان المسلمون يومئذ لا يهتمون إلا برضاة الله تعالى وكانوا يحاسبون أنفسهم على

مقاصدهم ، وفي هذه إشارة إلى أنه ليس من المصلحة أن يمرض الناس عن النظر في أموال اليتامى اتقاء لألسنة السوء ، وتهمة الظن بالإثم فلو تمالأ الناس على ذلك وقاية لأعراضهم لضاعت اليتامى ، وليس هذامن شأن المسلمين فإن على الصلاح والفساد دلائل ووراء المتصرفين عدالة القضاة وولاية الأمور يجازون المصلح بالثناء والحمد العلن ويجازون المفسد بالبعد بينه وبين اليتامى وبالتغريم لما أفاته بدون نظر .

و (من) في قوله من المصلح تفيد معنى الفصل والتمييز وهو معنى أثبتته لها ابن مالك في التسهيل قائلا « وللفصل » وقال في الشرح « وأشرت بذكر الفصل إلى دخولها على ثانی المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح - وحتى يميز الخبيث من الطيب » اه وهو معنى رشيق لا غنى عن إثباته وقد أشار إليه في الكشف عند قوله تعالى « أتأتون الذکران من العالمين » في سورة الشعراء وجعله وجهاً ثانياً فقال « أو أتأتون أنتم من بين من عداكم من العالمين الذکران یعنی أنکم یا قوم لوط وحدثکم مختصون بهذه الفاحشة » اه فجعل معنى (من) معنى من بين ، وهو لا يتقوم إلا على إثبات معنى الفصل ، وهو معنى متوسط بين معنى من الابتلاء ومعنى البدلية حين لا يصلح متعلق المجرور لمعنى الابتدائية المحض ولا لمعنى البدلية المحض فحدث معنى وسط ، وبحث فيه ابن هشام في معنى اللبيب أن الفصل حاصل من فعل يميز ومن فعل يعلم واستظهر أن من للابتداء أو بمعنى (عن) .

وقوله « ولو شاء الله لأعنتكم » تذييل لما دل عليه قوله : قل إصلاح لهم خير على ما تقدم والعنت : المشقة والصعوبة الشديدة أى ولو شاء الله لكلفكم ما فيه العنت وهو أن يحرم عليكم مخالطة اليتامى فتجدوا ذلك شاقاً عليكم وعنتاً ، لأن تجنب المرء مخالطة أقاربه من إخوة وأبناء عم ورؤيته إياهم مضيعة أمورهم لا يحفل بهم أحد يشق على الناس في الجملة وهم وإن فعلوا ذلك حذراً ونزهاً فليس كل ما يبتدىء المرء فعله يستطيع الدوام عليه .

وحذف مفعول المشيئة لإغناء ما بعده عنه ، وهذا حذف شائع في مفعول المشيئة فلا يكادون يذكرونه وقد مضى القول فيه عند قوله تعالى « ولو شاء الله لذهب بسمعهم » .

وقوله « إن الله عزيز حكيم » تذييل لما اقتضاه شرط (لو) من الإمكان وامتناع الوقوع أى إن الله عزيز غالب قادر فلو شاء لكلفكم العنت ، لكنه حكيم يضع الأشياء مواضعها فلذا لم يكلفكموه .

وفي جمع الصفتين إشارة إلى أن تصرفات الله تعالى تجرى على ما تقتضيه صفاته كلها وبذلك تندفع إشكالات عظيمة فيما يعبر عنه بالقضاء والقدر .

﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُوْمِنَ وَلَآئِمَةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ
وَلَوْ أَغْنَيْتِكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ
مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ
يَاذُنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾

كان المسلمون أيام نزول هذه السورة مازلوا مختلطين مع المشركين بالمدينة وما هم ببعيد عن أقربائهم من أهل مكة فربما رغب بعضهم في تزوج المشركات أو رغب بعض المشركين في تزوج نساء مسلمات فبين الله الحكم في هذه الأحوال ، وقد أوقع هذا البيان بحكمته في أرشق موقعه وأسعده به وهو موقع تعقيب حكم مخالطة اليتامى ، فإن للمسلمين يومئذ أقارب وموالى لم يزالوا مشركين ومنهم يتامى فقدوا آباءهم في يوم بدر وما بعده فلما ذكر الله بيان مخالطة اليتامى ، وكانت المصاهرة من أعظم أحوال المخالطة تطلعت النفوس إلى حكم هاته المصاهرة بالنسبة للمشركات والمشركين ، فعطف حكم ذلك على حكم اليتامى لهاته المناسبة ، روى الواحدى وغيره من المفسرين أن سبب نزول هذه الآية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا مرثد الغنوى ويقال مرثدا بن أبى مرثد واسمه كنان بن حصين وكان حليفا لبني هاشم فبعثه إلى مكة سرا ليخرج رجلا من المسلمين فسمعت بقدمه امرأة يقال لها عناق وكانت خلية له في الجاهلية فأنته فقالت : ويحك يا مرثدا ألا تخلو؟ فقال : إن الإسلام حرم ما كان في الجاهلية فقالت : فتزوجنى قال : حتى أستاذن رسول الله فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنه فنهأ عن التزوج بها ، لأنها مشركة فنزلت هذه الآية بسببه .

والنكاح في كلام العرب حقيقة في العقد على المرأة ، ولذلك يقولون نكح فلان فلانة ويقولون نكحت فلانة فلانا فهو حقيقة في العقد ، لأن الكثرة من أمارات الحقيقة وأما استعماله في الوطاء فكناية ، وقيل هو حقيقة في الوطاء مجاز في العقد .

واختاره فقهاء الشافعية وهو قول ضعيف في اللغة ، وقيل حقيقة فيهما فهو مشترك وهو

أضعف. قالوا ولم يرد في القرآن إلا بمعنى العقد فقيل إلا في قوله تعالى «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره»، لأنه لا يكفي العقد في تحليل البتوة حتى يبنى بها زوجها كما في حديث زوجة رفاعه ولكن الأصوب أن تلك الآية بمعنى العقد وإنما بينت السنة أنه لا بد مع العقد من الوطاء وهذا هو الظاهر، والمنع في هذه الآية متعلق بالعقد بالاتفاق.

والمشرك في لسان الشرع من يدين بتعدد آلهة مع الله سبحانه، والمراد به في مواضعه من القرآن مشركو العرب الذين عبدوا آلهة أخرى مع الله تعالى ويقابلهم في تقسيم الكفار أهل الكتاب وهم الذين آمنوا بالله ورسوله وكتبه ولكنهم أنكروا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم.

ونص هذه الآية تحريم تزوج المسلم المرأة المشركة وتحريم تزويج المسلمة الرجل المشرك فهي صريحة في ذلك، وأما تزوج المسلم المرأة الكتابية وتزويج المسلمة الرجل الكتابي فالآية ساكتة عنه، لأن لفظ المشرك لقب لا مفهوم له إلا إذا جرى على موصوف كما سنبينه عند قوله تعالى «خير من مشرك»، وقد أذن القرآن بجواز تزوج المسلم الكتابية في قوله «والمحصنت من الذين أوتوا الكتب من قبلكم» في سورة العقود فلذلك قال جمهور العلماء بجواز تزوج المسلم الكتابية دون المشركة والمجوسية وعلى هذا الأئمة الأربعة والأوزاعي والثوري، فبقى تزويج المسلمة من الكتابي لانص عليه ومنعه جميع المسلمين إما استنادا منهم إلى الاختصار في مقام بيان التشريع وإما إلى أدلة من السنة ومن القياس وسنشير إليه أو من الإجماع وهو أظهر، وذهبت طوائف من أهل العلم إلى الاستدلال لفقه هذه المسألة بطريقة أخرى فقالوا أهل الكتاب صاروا مشركين لقول اليهود عزير ابن الله ولقول النصارى المسيح ابن الله وأبوة الإله تقتضى ألوهية الابن، وإلى هذا المعنى جنح عبد الله بن عمر في الموطأ عنه «لا أعلم شركا أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى» ولكن هذا مسلك ضعيف جدا، لأن إدخال أهل الكتاب في معنى المشركين بعيد عن الاصطلاح الشرعي، ونزلت هذه الآية وأمثالها وهو معلوم فاش، ولأنه إذا تم في النصارى باطراد فهو لا يتم في اليهود، لأن الذين قالوا عزير ابن الله إنما هم طائفة قليلة من اليهود وهم أتباع (فنجاص) كما حكاه الفخر فإذا كانت هذه الآية تمنع أن يتزوج المسلم امرأة يهودية أو نصرانية وأن يزوج أحد من اليهود والنصارى مسلمة فإن آية سورة العقود خصصت عموم المنع بصريح قوله «والمحصنت من

الذين أوتوا الكتب من قبلكم » ، وقد علم الله قولهم المسيح ابن الله وقول الآخرين عزيز ابن الله فبقى تزويج المسلمة إياهم مشمولاً لمعوم آية البقرة ، وهذا مسلك سلكه بعض الشافعية ، ومن علماء الإسلام من كره تزويج الكتابية وهو قول مالك في رواية ابن حبيب وهو رواية عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى حذيفة بن اليمان وقد بلغه أنه تزويج يهودية أو نصرانية أن خل سبيلها ، فكتب إليه حذيفة أترعم أنها حرام؟ فقال عمر: لا ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن .

وقال شذوذ من العلماء بمنع تزويج المسلم الكتابية ، وزعموا أن آية سورة العقود نسختها آية سورة البقرة ، ونقل ذلك عن ابن عمرو بن عباس وفي رواية ضعيفة عن عمر بن الخطاب: أنه فرق بين طاحنة بن عبيد الله ويهودية تزويجها وبين حذيفة بن اليمان ونصرانية تزويجها ، فقالا له نطلق يا أمير المؤمنين ولا تغضب فقال: لو جاز طلاقكما لجاز نكاحكما ، ولكن أفرق بينكما صغرة وقراءة ، قال ابن عطية وهذا لا يسند جيداً والأثر الآخر عن عمر أسند منه ، وقال الطبري هو مخالف لما أجمعت عليه الأمة وقد روى عن عمر بن الخطاب من القول بخلاف ذلك ما هو أصح منه وإنما كره عمر لهما تزويجهما حذراً من أن يقتدى بهما الناس فيزهدوا في المسلمات .

و (حتى يؤمن) غاية للنهي فإذا آمن زال النهي ولذلك إذا أسلم الشرك ولم تسلم زوجته تبين منه إلا إذا أسلمت عقب إسلامه بدون تأخير .

وقوله « ولأمة مؤمنة خير من مشركة » تنبيه على دناءة المشركات وتحذير من تزويجهن ومن الاغترار بما يكون للمشركة من حسب أو جمال أو مال وهذه طرائق الإعجاب في المرأة البالغ عليه بقوله « ولو أعجبتكم » وإن من لم يستطع تزويج حرة مؤمنة فليتزويج أمة مؤمنة خير له من أن يتزوج حرة مشركة ، فالأمة هنا هي المملوكة ، والمشركة الحرة بقرينة المقابلة بقوله « ولأمة مؤمنة » فالكلام وارد مورد التنافي في تفضيل أقل أفراد هذا الصنف على أتم أفراد الصنف الآخر ، فإذا كانت الأمة المؤمنة خيراً من كل مشركة فالحرة المؤمنة خير من المشركة بدلالة فخوى الخطاب التي يقتضيها السياق ، ولظهور أنه لا معنى لتفضيل الأمة المؤمنة على الأمة المشركة فإنه حاصل بدلالة فخوى الخطاب لا يشك فيه المخاطبون المؤمنون ولقوله « ولو أعجبتكم » فإن الإعجاب بالحرائر دون الإماء .

والمقصود من التفضيل في قوله « خير » التفضيل في المنافع الحاصلة من الرأتين؛ فإن في تزوج الأمة المؤمنة منافع دينية وفي الحرة المشركة منافع دنيوية ومعاني الدين خير من أعراض الدنيا المنافية للدين فالمقصود منه بيان حكمة التحريم استثناسا للمسلمين .

ووقع في الكشف حمل الأمة على مطلق المرأة ، لأن الناس كلهم إماء الله وعبيده وأصله منقول عن القاضي أبي الحسن الجرجاني كما في القرطبي وهذا باطل من جهة المعنى ومن جهة اللفظ، أما المعنى فلا أنه يصير تكراراً مع قوله « ولا تنكحوا المشركت » إذ قد علم الناس أن المشركة دون المؤمنة، وبفيت المقصود من التنبيه على شرف أقل أفراد أحد الصنفين على أشرف أفراد الصنف الآخر ، وأما من جهة اللفظ فلا أنه لم يرد في كلام العرب إطلاق الأمة على مطلق المرأة ، ولا إطلاق العبد على الرجل إلا مقيدين بالإضافة إلى اسم الجلالة في قولهم يا عبد الله ويا أمة الله ، وكون الناس إماء الله وعبيده إنما هو نظر للحقائق لا للاستعمال ، فكيف يخرج القرآن عليه .

وضمير « ولو أعجبكم » يعود إلى المشركة ، ولو وصلية للتنبيه على أقصى الأحوال التي هي مظنة تفضيل المشركة ، فالأمة المؤمنة أفضل منها حتى في تلك الحالة وقد مضى القول في موقع لو الوصلية والواو التي قبلها والجملة التي بعدها عند قوله تعالى « أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » .

وقوله « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » تحريم لتزويج المسلمة من المشرك ، فإن كان المشرك محمولا على ظاهره في لسان الشرع فالآية لم تتعرض لحكم تزويج المسلمة من الكافر الكتابي فيكون دليل تحريم ذلك الإجماع وهو إما مستند إلى دليل تلقاه الصحابة من النبي صلى الله عليه وسلم وتواتر بينهم ، وإما مستند إلى تضافر الأدلة الشرعية كقوله تعالى « فلا ترجعوهن إلى الكفار لهنّ حلّ لهم ولا هم يحلون لهنّ » فعلق النهي بالكفر وهو أعم من الشرك وإن كان المراد حينئذ المشركين ، وكقوله تعالى هنا « أولسبك يدعون إلى النار » كما سنبينه .

وقوله « حتى يؤمنوا » غاية للنهي ، وأخذ منه أن الكافر إذا أسلمت زوجته يفسخ النكاح بينهما ثم إذا أسلم هو كان أحق بها ما دامت في العدة .

وقوله « ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم » هو كقوله « ولأمة مؤمنة خير

من مشركة» وأن المراد به المملوك وليس المراد الحر المشرك وقد تقدم ذلك .
 وقوله « أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ » الإشارة إلى المشركات والمشركين ، إذ لا وجه لتخصيصه بالمشركين خاصة لصالحيته للعود إلى الجميع ، والواو في يدعون واو جماعة الرجال ووزنه يفعون ، وغُلِبَ فيه المذكر على المؤنث كما هو الشائع ، والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لتعليل النهي عن نكاح المشركات وإنكاح المشركين ، ومعنى الدعاء إلى النار الدعاء إلى أسبابها فإسناد الدعاء إليهم حقيقة عقلية ، ولفظ النار مجاز مرسل أطلق على أسباب الدخول إلى النار فإن ما هم عليه يجر إلى النار من غير علم ، ولما كانت رابطة النكاح رابطة اتصال ومعاشرة نهى عن وقوعها مع من يدعون إلى النار خشية أن تؤثر تلك الدعوة في النفس ، فإن بين الزوجين مودة وإلغا يبعثان على إرضاء أحدهما الآخر ولما كانت هذه الدعوة من المشركين شديدة لأنهم لا يوحدون الله ولا يؤمنون بالرسول ، كان البون بينهم وبين المسلمين في الدين بعيدا جدا لا يجمعهم شيء يتفقون عليه ، فلم يبح الله مخالطتهم بالتزوج من كلا الجانبين .

أما أهل الكتاب فيجمع بينهم وبين المسلمين اعتقاد وجود الله وانفراده بالخلق والإيمان بالأنبياء ويفرق بيننا وبين النصارى الاعتقاد ببنوة عيسى والإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ويفرق بيننا وبين اليهود الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتصديق عيسى ، فأباح الله تعالى للمسلم أن يتزوج الكتابية ولم يبح تزويج المسلمة من الكتابية اعتقادا بقوة تأثير الرجل على امرأته ، فالمسلم يؤمن بأنبياء الكتابية وبصححة دينها قبل النسخ فيوشك أن يكون ذلك جالبا إياها إلى الإسلام ، لأنها أضعف منه جانبا وأما الكافر فهو لا يؤمن بدين المسلمة ولا برسولها فيوشك أن يجرها إلى دينه ، لذلك السبب وهذا كان يجب به شيخنا الأستاذ سالم أبو حاجب عن وجه إباحة تزوج الكتابية ومنع تزوج الكتابية المسلمة .

وقوله « وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ » الآية أى إن الله يدعو بهذا الدين إلى الجنة فلذلك كانت دعوة المشركين مضادة لدعوة الله تعالى ، والمقصود من هذا تفضيع دعوتهم وأنها خلاف دعوة الله ، والدعاء إلى الجنة والمغفرة دعاء لأسبابهما كما تقدم في قوله « يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ » .
 والمغفرة هنا مغفرة ما كانوا عليه من الشرك .

وقوله « يَٰٰذَنَّهُ » الإذن فيه إما بمعنى الأمر كما هو الشائع فيكون يآذنه ظرفا مستقرا حالا من الجنة والمغفرة أى حاصلتين يآذنه أى إرادته وتقديره بما بين من طريقهما .

ومن المفسرين من حمل الإذن على التيسير والقضاء والباء على أنها ظرف لغو فرأى هذا القيد غير جزيل الفائدة فتأول قوله « والله يدعوا » بمعنى وأولياء الله يدعون وهم المؤمنون .
وجملة « ويبين » معطوفة على يدعو بمعنى يدعو إلى الخير مع بيانه وإيضاحه حتى تتلقاه النفوس بمزيد القبول وتتمام البصيرة فهذا كقوله « كذلك يبين الله لكم الآيات » فيها معنى التذليل وإن كانت واردة بغير صيغته .
ولعل مستعملة في مثله مجاز في الحصول القريب .

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ 222

عطف على جملة « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن »، بمناسبة أن تحريم نكاح المشركات يؤذن بالتنزه عن أحوال الشركين وكان المشركون لا يقربون نساءهم إذا كنَّ حِيضًا وكانوا يفرطون في الابتعاد منهم مدة الحيض فناسب تحديد ما يكثر وقوعه وهو من الأحوال التي يخالف فيها المشركون غيرهم، ويتساءل المسلمون عن أحق المناهج في شأنها، روى أن السائل عن هذا هو أبو الدحداح ثابت بن الدحداح الأنصارى، وروى أن السائل أسيد بن خضير، وروى أنه عباد بن بشر، فالسؤال حصل في مدة نزول هذه السورة فذكر فيها مع ما سيذكر من الأحكام .

والباعث على السؤال أن أهل يثرب قد امتزجوا باليهود واستنوا بسنتهم في كثير من الأشياء، وكان اليهود يتباعدون عن الحائض أشد التباعد بحكم التوراة ففي الإصحاح الخامس عشر من سفر اللاويين « إذا كانت امرأة لها سيل دما في لحمها فسبعة أيام تكون في طمئتها وكل من مسها يكون نجسا إلى المساء وكل ما تضطجع عليه يكون نجسا وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسا إلى المساء وإن اضطجع معها رجل فكان طمئتها عليه يكون نجسا سبعة أيام » . وذكر القرطبي أن النصارى لا يمتنعون من ذلك ولا أحسب ذلك صحيحا فليس في الإنجيل ما يدل عليه، وإن من قبائل العرب من كانت الحائض عندهم مبعوضة

فقد كان بنو سليح أهل بلد الحضّر ، وهم من قضاة نصارى إن حاضت المرأة أخرجوها من المدينة إلى الربض حتى تطهر وفعلوا ذلك بنصرة ابنة الضيزن ملك الحضّر ، فكانت الحال مظنة حيرة المسلمين في هذا الأمر تبعث على السؤال عنه .

والحيض وهو اسم للدم الذي يسيل من رحم المرأة في أوقات منتظمة والحيض اسم على زنة مفعّل منقول من أسماء المصادر شاذّا عن قياسها لأن قياس المصدر في مثله فتح العين قال الزجاج « يقال حاضت حيضاً ومحاضاً ومحيضاً والمصدر في - هذا الباب بابه المفعّل (بفتح العين) لكن المفعّل (بكسر العين) جيد » ووجه جودته مشابهته مضارعه لأن المضارع بكسر العين وهو مثل المجيء والبيت ، وعندى أنه لما صار الحيض اسماً للدم السائل من المرأة عدل به عن قياس أصله من المصدر إلى زنة اسم المكان وجيء به على زنة المكان للدلالة على أنه صار اسماً يخالفوا فيه أوزان الأحداث إشعاراً بالنقل فرقا بين المنقول منه والمنقول إليه ، ويُقال حيض وهو أصل المصدر : يقال حاضت المرأة إذا سال منها ؛ كما يقال حاض السيل إذا فاض ماؤه ومنه سمي الحوض حوضاً لأنه يسيل ، أبدلوا ياءه واوا وليس منقولاً من اسم المكان ؛ إذ لا مناسبة للنقل منه ، وإنما تكلفه من زعمه مدفوعاً بالمحافظة على قياس اسم المكان معرضاً عما في تصديره اسماً من التوسع في مخالطة قاعدة الاشتقاق .

والمراد من السؤال عن الحيض السؤال عن قربان النساء في الحيض بدلالة الاقتضاء ، وقد علم السائلون ما سألوا عنه والجواب أدل شيء عليه .

والأذى : الضر الذي ليس بفاحش ؛ كما دل عليه الاستثناء في قوله تعالى « لن يضرركم إلا أذى » ، ابتداء جوابهم عما يصنع الرجل بامرأته الحائض فبين لهم أن الحيض أذى ليكون ما يأتي من النهي عن قربان المرأة الحائض نهياً معطلاً فتتلقاه النفوس على بصيرة وتتهيأ به الأمة للتشريع في أمثاله ، وعبر عنه بأذى إشارة إلى إبطال ما كان من التغليب في شأنه وشأن المرأة الحائض في شريعة التوراة ، وقد أثبت أنه أذى منكّر ولم يبين جهته فتعين أن الأذى في مخالطة الرجل للحائض وهو أذى للرجل والمرأة وللولد ، فأما أذى الرجل فأوله القذارة وأيضاً فإن هذا الدم سائل من عضو التناسل للمرأة وهو يشتمل على بويضات دقيقة يكون منها مخلوق الأجنة بعد انتهاء الحيض وبعد أن تختلط تلك البويضات بماء الرجل فإذا انغمس في الدم عضو التناسل في الرجل يتسرب إلى قضيبه شيء من ذلك الدم بما فيه فربما احتبس منه جزء في

قناة الذكّر فاستحال إلى عفونة تحدث أمراضا ممضلة فتحدث بشورا وقروحا لأنه دم قد فسد ويرد أى فيه أجزاء حية تفسد في القضييب فسادا مثل موت الحى فتؤول إلى تعفن .

وأما أذى المرأة فلأن عضو التناسل منها حينئذ يصدد التهيؤ إلى إيجاد القوة التناسلية فإذا أزعج كان إزعاجا في وقت اشتغاله بعمل فدخل عليه بذلك مرض وضعف ، وأما الولد فإن النطفة إذا اختلطت بدم الحيض أخذت البييضات في التخلق قبل إبان صلاحيتها للتخلق النافع الذى وقته بعد الجفاف ، وهذا قد عرفه العرب بالتجربة قال أبو كبير الهذلى :

وَمُبَرِّإٍ مِنْ كُلِّ غُبْرٍ حَيْضَةٌ وفساد مُرْضعة وداء مُعْضِل

(غبر الحيضة جمع غُبرة ويجمع على غبر وهى آخر الشئ ، يريد لم تحمل به أمه في آخر مدة الحيض) .

والأطباء يقولون إن الجنين المتكون في وقت الحيض قد ينجى مجذوما أو يصاب بالجذام من بعد .

وقوله « فاعتزلوا النساء في الحيض » تفريع الحكم على العلة ، والاعتزال التبعاد بمعزل وهو هنا كناية عن ترك مجامعتهن ، والمجورور بى : وقت محذوف والتقدير : في زمن الحيض وقد كثرت إنابة المصدر عن ظرف الزمان كما يقولون آتيك طلوع النجم ومقدم الحاج . والنساء اسم جمع للمرأة لا واحده من لفظه ، والمراد به هنا الأزواج كما يقتضيه لفظ اعتزلوا المخاطب به الرجال ، وإنما يعتزل من كان يخالط .

وإطلاق النساء على الأزواج شائع بالإضافة كثيرا نحو : يانساء النبىء ، وبدون إضافة مع القرينة كما هنا ، فالمراد اعتزلوا نساء كم أى اعتزلوا ما هو أخص الأحوال بهن وهو المجامعة وقوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » جاء النهى عن قربانهن تأكيذا للأمر باعتزالهن وتبيينا للمراد من الاعتزال وإنه ليس التبعاد عن الأزواج بالأبدان كما كان عند اليهود بل هو عدم القربان ، فكان مقتضى الظاهر أن تكون جملة ولا تقربوهن مفصولة بدون عطف ، لأنها مؤكدة لمضمون جملة فاعتزلوا النساء في الحيض ومبينة للاعتزال وكلا الأمرين يقتضى الفصل ، ولكن خولف مقتضى الظاهر اهتماما بهذا الحكم ليكون النهى عن القربان مقصودا بالذات معطوفا على التشريعات ، ويكنى عن الجماع بالقربان بكسر القاف مصدر قرب بكسر الراء ولذلك جىء فيه بالمضارع المفتوح العين الذى هو مضارع قرب كسمع متعديا إلى المفعول ؛ فإن

الجماع لم يجيء إلا فيه دون قُرْب بالضم القاصر يقال قُرْب منه بمعنى دنا وقربه كذلك واستعماله في الجامعة ، لأن فيها قربا ولكنهم غلبوا قرب المكسور العين فيها دون قُرْب المضموم تفرقة في الاستعمال ، كما قالوا بُعد إذا تجافى مكانه وبعد بمعنى البعد المعنوي ولذلك يدعون بلا يَبْعَد .

وقوله « حتى يطهرن » غاية لاعتزلوا - ولا تقربوهن ، والطهر بضم الطاء مصدر معناه النقاء من الوسخ والقذر وفعله طَهَّر بضم الهاء ، وحقيقة الطهر نقاء الذات ، وأطلق في اصطلاح الشرع على النقاء المعنوي وهو طهر الحدث الذي يقدر حصوله للمسلم بسبب ، ويُقال تطهر إذا اكتسب الطهارة بفعله حقيقة نحو « يحبون أن يتطهروا » أو مجازا نحو « إنهم أناس يتطهرون » ، ويقال أطهر بتشديد الطاء وتشديد الهاء وهي صيغة تَطَهَّر وقع فيها إدغام التاء في الطاء قال تعالى « وإن كنتم جنبا فاطهروا » وصيغة التفعّل في هذه المادة لمجرد المبالغة في حصول معنى الفعل ولذلك كان إطلاق بعضها في موضع بعض استعمالا فصيحاً .

قرأ الجمهور « حتى يَطْهَرْنَ » بصيغة الفعل المجرد ، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم وخلفر يَطْهَرْنَ بتشديد الطاء والهاء مفتوحتين .

ولما ذكر أن الحيض أذى عِلْم السامع أن الطهر هنا هو النقاء من ذلك الأذى فإن وصف حائض يقابل بطاهر وقد سميت الأقراء أطهارا ، وقد يراد بالتطهر الغسل بالماء كقوله تعالى « فيه رجال يحبون أن يتطهروا » فإن تفسيره الاستنجاء في الخلاء بالماء فإن كان الأول أفاد منع القربان إلى حصول النقاء من دم الحيض بالجفوف وكان قوله تعالى فإذا تطهرن بعد ذلك شرطا ثانيا دالا على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالماء ، لأن صيغة تطهر تدل على طهارة مُعَمَّلة ، وإن كان الثاني كان قوله فإذا تطهرن تصريحاً بمفهوم الغاية ليبنى عليه قوله فاتوهن ، وعلى الاحتمال الثاني جاءت قراءة حتى يَطْهَرْنَ بتشديد الطاء والهاء فيكون المراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالغسل . ويتعين على هذه القراءة أن يكون مراداً منه مع معناه لازمه أيضا وهو النقاء من الدم ليقع الغسل موقعه بدليل قوله قبله فاعتزلوا النساء في الحيض وبذلك كان مآل القراءتين واحدا ، وقد رجح المبرد قراءة حتى يطهرن بالتشديد قال لأن الوجه أن تكون الكلمتان بمعنى واحد يراد بهما جميعا الغسل وهذا عجيب صدوره منه فإن اختلاف المعنيين إذا لم يحصل منه تضاد أولى لتكون الكلمة الثانية مفيدة شيئا جديدا .

ورجح الطبري قراءة التشديد قائلا « لإجماع الأمة على أنه حرام على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم عنها حتى تطهر » وهو مردود بأن لا حاجة إلى الاستدلال بدليل الإجماع ولا إلى ترجيح القراءة به ، لأن اللفظ كاف في إفادة المنع من قربان الرجل امرأته حتى تطهر بدليل مفهوم الشرط في قوله « فإذا تطهَّرن » .

وقد دلت الآية على أن غاية اعتزال النساء في الحيض هي حصول الطهر فإن حملنا الطهر على معناه اللغوي فهو النقاء من الدم ويتعين أن يحمل التطهر في قوله « فإذا تطهَّرن » على المعنى الشرعي ، فيحصل من الغاية والشرط اشتراط النقاء والغسل وإلى هذا المعنى ذهب علماء المالكية ونظروه بقوله تعالى « وابتلوا اليتيم حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم » ، وإن حمل الطهر في الموضعين على المعنى الشرعي لا سيما على قراءة « حتى يطهَّرن » حصل من مفهوم الغاية ومن الشرط المؤكِّد له اشتراط الغسل بالماء وهو يستلزم اشتراط النقاء عادة ، إذ لا فائدة في الغسل قبل ذلك ، وأما اشتراط طهارة الحدث فاختلف فقهاء الإسلام في مجمل الطهر الشرعي هنا فقال قوم هو غسل محل الأذى بالماء فذلك يحل قربانها وهذا الذي تدل عليه الآية ، لأن الطهر الشرعي يطلق على إزالة النجاسة وعلى رفع الحدث ، والحائض اتصفت بالأمرين ، والذي يمنع زوجها من قربانها هو الأذى ولا علاقة للقربان بالحدث فوجب أن يكون المراد غسل ذلك الأذى ، وإن كان الطهران متلازمين بالنسبة للمرأة المسلمة فهما غير متلازمين بالنسبة للكتابية ، وقال الجمهور منهم مالك والشافعي هو غسل الجنابة وكأنهم أخذوا بأكمل أفراد هذا الاسم احتياطا ، أو رجعوا فيه إلى عمل المسلمات والمظنون بالمسلمات يومئذ أنهن كن لا يترثن في الغسل الذي يبيح لهن الصلاة فلا دليل في فعلهن على عدم إجزاء ما دونه ، وذهب مجاهد وطاووس وعكرمة إلى أن الطهر هو وضوء كوضوء الصلاة أي مع الاستنجاء بالماء وهذا شاذ.

وذهب أبو حنيفة وصاحباؤه إلى التفصيل فقالوا : إن انقطع الدم لأقصى أمد الحيض وهو عشرة أيام عندهم جاز قربانها قبل الاغتسال أي مع غسل المحل خاصة ، وإن انقطع الدم لعادة المرأة دون أقصى الحيض لم يصح أن يقربها زوجها إلا إذا اغتسلت أو مضى عليها وقت صلاة ، وإن انقطع لأقل من عاداتها لم يحل قربانها ولكنها تغتسل وتصل احتياطا ولا يقربها زوجها

حتى تكمل مدة عادتها ، وعللوا ذلك بأن انقطاعه لأكثر أمدته انقطاع تام لا يخشى بعده رجوعه بخلاف انقطاعه لأقل من ذلك فلزم أن يتقصى أثره بالماء أو بمضى وقت صلاة ، ثم أرادوا أن يجعلوا من هذه الآية دليلاً لهذا التفصيل فقال عبد الحكيم السلكتي حتى يطهرن قرى بالتخفيف والتشديد فتزل القراءتان منزلة آيتين ، ولما كانت إحداها معارضة الأخرى من حيث اقتضاء قراءة التخفيف الطهر بمعنى النقاء واقتضاء الأخرى كونه بمعنى الغسل جمع بين القراءتين بإعمال كل في حالة مخصوصة اهـ ، وهذا مدرك ضعيف ، إذ لم يعهد عد القراءتين بمنزلة آيتين حتى يثبت التعارض ، سلمنا لكنهما وردتا في وقت واحد فيحمل مطلقهما على مقيدهما بأن تحمل الطهر بمعنى النقاء على أنه مشروط بالغسل ، سلمنا العدول عن هذا التقييد فما هو الدليل الذي خص كل قراءة بحالة من هاتين دون الأخرى أو دون حالات آخر ، فما هذا إلا صنع باليد ، فإن قلت لم بنوا دليلهم على تنزيل القراءتين منزلة الآيتين ولم يبينوه مثلنا على وجود يطهرن ويطهرن في موضعين من هذه الآية ، قلت كأن سببه أن الواقعين في الآية هما جزءا آية فلا يمكن اعتبار التعارض بين جزئي آية بل يحملان على أن أحدهما مفسر للآخر أو مقيد له .

وقوله « فأتوهن » الأمر هنا للإباحة لا محالة لوقوعه عقب النهي مثل « وإذا حلتم فاصطادوا » عبر بالإتيان هنا وهو شهير في التكني به عن الوطء لبيان أن المراد بالقربان المنهى عنه هو ذلك المعنى الكنائى فقد عبر بالاعتزال ثم قفى بالقربان ثم قفى بالإتيان ومع كل تعبير فائدة جديدة وحكم جديد وهذا من إبداع الإيجاز في الإطناب .

وقوله « من حيث أمركم الله » حيث اسم مكان مبهم مبني على الضم ملازم الإضافة إلى جملة تحده لزال إبهامها ، وقد أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن وما أرى سبب إشكاله إلا أن المعنى قد اعتاد العرب في التعبير عنه سلوك طريق الكناية والإغماض وكان فهمه موكولا إلى فطنهم ومعتاد تعبيرهم . فقال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع أى إلا من حيث أمركم الله بأن تعزلوهن منه مدة الحيض يعنى القبل قال القرطبي (من) بمعنى فى ونظره بقوله تعالى « أرونى ما ذا خلقوا من الأرض » وقوله « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة » ، وعن ابن عباس وأبي رزین مسعود بن مالك والسدى وقتادة

أن المعنى : من الصفة التي أمركم الله وهي الطهر ، فحيث مجاز في الحال أو السبب ومن لا ابتداء الأسباب فهي بمعنى التعليل .

والذي أراه أن قوله « من حيث أمركم الله » قد علم السامعون منه أنه أمر من الله كان قد حصل فيما قبل ، وأما (حيث) فظرف مكان وقد تستعمل مجازا في التعليل فيجوز أن المراد بأمر الله أمره الذي تضمنته الغاية بـ (حتى) في قوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » لأن غاية النهي تنتهي إلى الإباحة فالأمر هو الإذن ، و (من) للابتداء المجازي ، و (حيث) مستعملة في التعليل مجازا تخييليا أي لأن الله أمركم بأن تأتوهن عند انتهاء غاية النهي بالتطهر .

أو المراد بأمر الله أمره الذي به أباح التمتع بالنساء : وهو عقد النكاح ، فحرف (من) للتعليل والسببية ، و (حيث) مستعار للمكان المجازي وهو حالة الإباحة التي قبل النهي كأنهم كانوا محجوزين عن استعمال الإباحة أو حجب عليهم الانتفاع بها ثم أذن لهم باستعمالها فشبّهت حالتهم بحالة من حبس عند مكان ثم أطلق سراحه فهو يأتي منه إلى حيث يريد .

وعلى هذين المعنيين لا يكون في الآية ما يؤذن بقصد تحديد الإتيان بأن يكون في مكان النسل ، ويمضد هذين المعنيين تذييل الكلام بجملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » وهو ارتفاق بالمخاطبين بأن ذلك المنع كان لمنفعتهم ليكونوا متطهرين ، وأما ذكر التوابين فهو ادماج للتنويه بشأن التوبة عند ذكر ما يدل على امتثال ما أمرهم الله به من اعتزال النساء في الحيض أي إن التوبة أعظم شأنًا من التطهر أي أن نية الامتثال أعظم من تحقق مصلحة التطهر لكم ، لأن التوبة تطهر روحاني والتطهر جسماني .

ويجوز أن يكون قوله « من حيث أمركم الله » على حقيقة (من) في الابتداء وحقيقة (حيث) للمكان والمراد المكان الذي كان به أذى الحيض .

وقد قيل : إن جملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » معترضة بين جملة « فإذا تطهرن » وجملة « نساؤكم حرث لكم » .

﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾

هذه الجملة تذييل ثان لجملة « فأتوهن من حيث أمركم الله » قصد به الارتفاق بالمخاطبين والتأنس لهم لإشعارهم بأن منعهم من قربان النساء في مدة الحيض منع مؤقت لفائدتهم وأن الله

يعلم أن نساءهم محل تعهدهم وملابستهم ليس منعهم منهن في بعض الأحوال بأمر هين عليهم لولا إرادة حفظهم من الأذى ، كقول عمر بن الخطاب لما حذى الحذى « لولا المال الذى أحمل عليه فى سبيل الله ما حيت عليهم من بلادهم شبرا إنها لبلادهم » وتعتبر جملة « نساؤكم حرث » مقدمة لجملة « فأتوا حرثكم أنى شئتم » وفيها معنى التعليل للإذن بإتيانهم أنى شاءوا ، والعلة قد تجعل مقدمة فلو أوتر معنى التعليل لأخرت عن جملة « فأتوا حرثكم أنى شئتم » ولكن أوتر أن تكون مقدمة للتي بعدها لأنه أحكم نسيج نظم ولتأتى عقبه الفاء الفصيحة . والحرث مصدر حرث الأرض إذا شقها بألة تشق التراب ليزرع فى شقوقه زريعة أو تفرس أشجار .

وهو هنا مطلق على معنى اسم المفعول .

وإطلاق الحرث على المحروث وأنواعه إطلاق متعدد فيطلق على الأرض المعمولة للزراعة أو الفرس كما قال تعالى « وقالوا هذه أنعم وحرث حجر » أى أرض زرع محجورة على الناس أن يزرعوها .

وقال « والخليل المسومة والأنعم والحرث » أى الجنات والحوائط والحقول .

وقال « كمثل ريح فيها صرأ أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته » أى أهلكت زرعهم .

وقال « فتنادوا مصبحين أن اغدوا على حرثكم إن كنتم صارمين » يعنون به جنهم أى صارمين عراجين التمر .

والحرث فى هذه الآية مراد به المحروث بقرينة كونه مفعولا لفعل « فأتوا حرثكم » وليس المراد به المصدر لأن المقام ينبو عنه ، وتشبيه النساء بالحرث تشبيه لطيف كما شبه النسل بالزراعة فى قول أبى طالب فى خطبته خديجة للنبي صلى الله عليه وسلم « الحمد لله الذى جعلنا من ذرية إبراهيم وزرع إسماعيل » .

والفاء فى « فأتوا حرثكم أنى شئتم » فاء فصيحة لا ببناء ما بعدها على تقرر أن النساء حرث لهم ، لا سيما إذا كانوا قد سألوا عن ذلك بلسان المقال أو بلسان الحال .

وكلمة (أنى) اسم لمكان مبهم تبينه جملة مضاف هو إليها ، وقد كثر استعماله مجازا فى معنى كيف بتشبيه حال الشيء بمكانه ، لأن كيف اسم للحال المهمة يبينها عاملها نحو كيف

يشاء وقال في لسان العرب: إن (أنى) تكون بمعنى (متى) ، وقد أضيف (أنى) في هذه الآية إلى جملة (شئتم) والمشثات شتى فتأوله كثير من المفسرين على حمل (أنى) على المعنى المجازى وفسروه بكيف شئتم وهو تأويل الجمهور الذى عضدوه بما روه في سبب نزول الآية وفيها روايتان . إحداهما عن جابر بن عبد الله والأخرى عن ابن عباس وتأوله الضحاك على معنى متى شئتم وتأوله جمع على معناه الحقيقى من كونه اسم مكان مبهم ، فمنهم من جعلوه ظرفا لأنه الأصل فى أسماء المكان إذا لم يصرح فيها بما يصرف عن معنى الظرفية وفسروه بمعنى فى أى مكان من المرأة شئتم وهو المروى فى صحيح البخارى تفسيرا من ابن عمر ، ومنهم من جعلوه اسم مكان غير ظرف وقدروا أنه مجرور بـ (من) ففسروه من أى مكان أو جهة شئتم وهو يؤول إلى تفسيره بمعنى كيف ، ونسب القرطبي هذين التأويلين إلى سيبويه .

فالذى يتبادر من موقع الآية وتساعد عليه معانى ألفاظها أنها تذييل وارد بعد النهى عن قربان النساء فى حال الحيض .

فتحمل (أنى) على معنى متى ويكون المعنى فأتوا نساءكم متى شئتم إذا تطهرن فوزانها وزان قوله تعالى « وإذا حللتم فاصطادوا » بعد قوله « غير محلى الصيد وأنتم حرم » . ولا مناسبة تبعث لصرف الآية عن هذا المعنى إلا أن ما طار بين علماء السلف ومن بعدهم من الخوض فى محامل أخرى لهذه الآية ، وما روه من آثار فى أسباب النزول يضطرنا إلى استفصال البيان فى مختلف الأقوال والمحامل مقتنعين بذلك ، لما فيه من إشارة إلى اختلاف الفقهاء فى معانى الآية ، وإنها لمسألة جدية بالاهتمام ، على ثقل فى جريانها ، على الألسنة والأقلام .

روى البخارى ومسلم فى صحيحيهما عن جابر بن عبد الله : أن اليهود قالوا إذا أتى الرجل امرأته مجبية جاء الولد أحول ، فسأل المسلمون عن ذلك فنزلت « نساؤكم حرث لكم » الآية وأخرج أبو داود عن ابن عباس قال : كان هذا الحى من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحى من اليهود وهم أهل كتاب وكانوا يرون لهم فضلا عليهم فى العلم فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم ، وكان من أمر أهل الكتاب ألا يأتوا النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة ، فكان هذا الحى من الأنصار قد أخذوا بذلك ، وكان هذا الحى من قريش

يشرحون النساء شرحاً (أى يطأونهن وهن مستلقيات عن أفقيتهن) ومقبلات ومدبرات ومستلقيات، فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف فاصنع ذلك وإلا فاجتنبني حتى شرى أمرهما (أى تفاقم اللجاج) فبلغ ذلك النبي فأنزل الله «فأتوا حرثكم أنى شئتم» أى مقبلات كن أو مدبرات أو مستلقيات يعنى بذلك فى موضع الولد، وروى مثله عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فى الترمذى، وما أخرجه الترمذى عن ابن عباس قال: جاء عمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله هلكت قال، وما أهلكك؟ قال: حوَّلت رحلى الليلة (يريد أنه أتى امرأته وهى مستدبرة) فلم يردَّ عليه رسول الله شيئاً فأوحى الله إلى رسوله هذه الآية «نساؤكم حرث لكم» الآية.

وروى البخارى عن نافع قال: كان ابن عمر إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه فأخذت عليه المصحف يوماً فقرأ سورة البقرة حتى انتهى إلى «فأتوا حرثكم أنى شئتم» قال: تدرى فيم أنزلت؟ قلت: لا قال: أنزلت فى كذا وكذا وفى رواية عن نافع فى البخارى «يأتيها فى . . .» ولم يزد وهو يعنى فى كلتا الروايتين عنه إتيان النساء فى أدبارهن كما صرح بذلك فى رواية الطبرى وإسحاق بن راهويه: أنزلت إتيان النساء فى أدبارهن، وروى الدارقطنى فى غرائب مالك والطبرى عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رجلاً أتى امرأته فى دبرها فوجد فى نفسه من ذلك فأنزل الله «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» وقد روى أن ذلك الرجل هو عبد الله بن عمر، وعن عطاء بن يسار أن رجلاً أصاب امرأته فى دبرها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأُنكر الناس عليه وقالوا: أنفرها فأنزل الله تعالى «نساؤكم حرث لكم»، فعلى تأويل هؤلاء يكون قوله تعالى: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» تشبيهاً للمرأة بالحرث أى بأرض الحرث وأطلق «فأتوا حرثكم» على معنى: فاحرثوا فى أى مكان شئتم.

أقول: قد أجمل كلام الله تعالى هنا، وأبهم وبين المبهمات بمبهمات من جهة أخرى لاحتمال «أمركم الله» معانى ليس معنى الإيجاب والتشريع منها، إذ لم يعهد سبق تشريع من الله فى هذا كما قدمناه، ثم أتبع بقوله «يحب التَّوَّابِينَ» فربما أشعر بأن فعلاً فى هذا البيان كان يرتكب والله يدعو إلى الانكفاف عنه وأتبع بقوله «ويحب المتطهرين» فأشعر بأن فعلاً

في هذا الشأن قد يلتبس بغير التنزه والله يحب التنزه عنه ، مع احتمال المحبة عنه لمعنى التفضيل والتكرمة مثل « يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين » ، واحتمالها لمعنى : ويغض غير ذلك ، ثم جاء ما هو كالدليل وهو قوله « نساؤكم حرث لكم » فجعلن حرثاً على احتمال وجوه في الشبه ؛ فقد يقال : إنه وكل للمعروف ، وقد يقال : إنه جعل شائماً في المرأة ، فلذلك نيط الحكم بذات النساء كلها ، ثم قال « فأتوا حرثكم أنى شئتم » فجاء بأى المحتملة للكيفيات وللأمكنة وهي أصل في الأمكنة ووردت في الكيفيات ، وقد قيل : إنها ترد للأزمة فاحتمل كونها أمكنة الوصول من هذا الإتيان ، أو أمكنة الورد إلى مكان آخر مقصود فهي أمكنة ابتداء الإتيان أو أمكنة الاستقرار فأجل في هذا كله إجمال بديع وأنى ثناء حسن .

واختلاف محامل الآية في أنظار المفسرين والفقهاء طوع علم التأمل ، وفيها أقوال كثيرة ومذاهب مختلفة لفقهاء الأمصار مستقصاة في كتب أحكام القرآن ، وكتب السنة ، وفي دواوين الفقه ، وقد اقتصرنا على الآثار التي تمت إلى الآية بسبب نزول ، وتركنا ما عداه إلى أفهام العقول .

﴿ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُّسْلَمُونَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ 223

عطف على جملة « فأتوا حرثكم » ، أو على جملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » . عطف الإنشاء على الخبر ، على أن الجملة المعطوف عليها وإن كانت خبراً فالقصد منها الأمر بالتوبة والتطهر ؛ فكرر ذلك اهتماماً بالحرص على الأعمال الصالحة بعد الكلام على اللذائذ العاجلة . وحذف مفعول « قدموا » اختصاراً لظهوره ؛ لأن التقديم هنا إعداد الحسنات فإنها بمنزلة الثقل الذي يقدمه المسافر .

وقوله « لأنفسكم » متعلق بـ « قدموا » ، واللام للعلة أى لأجل أنفسكم أى لنفعها ، وقوله « واتقوا الله » تحريض على امتثال الشرع بتجنب المخالفة ، فيدخل تحته التخلي عن السيئات والتخلي بالواجبات والقربات ، فمضمونها أعم من مضمون جملة « وقدموا لأنفسكم » فلذلك كانت هذه تذييلاً .

وقوله « واعلموا أنكم ملاقوه » يجمع التحذير والترغيب ، أى فلاقوه بما يرضى به عنكم كقوله : ووجد الله عنده ، وهو عطف على قوله « واتقوا الله » .

والملاقاة : مفاعلة من اللقاء وهو الحضور لدى الغير بقصد أو مصادفة . وأصل مادة لقي تقتضى الوقوع بين شيئين فكانت مفيدة معنى المفاعلة بمجرد لها ، فلذلك كان لقي ولاقى بمعنى واحد ، وإنما أسره الله يعلم أنهم ملاقوه مع أن المسلمين يعلمون ذلك تنزيلا لعلمهم منزلة العدم فى هذا الشأن ، ليزاد من تعليمهم اهتماما بهذا المعلوم وتنافساً فيه على أننا رأينا أن فى افتتاح الجملة بكلمة : اعلموا اهتماما بالخبر واستنصاتا له وهى نقطة عظيمة سيأتى الكلام عليها عند قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » فى سورة الأنفال .

وقد رتبنا الجمل الثلاث الأول على عكس ترتيب حصول مضامينها فى الخارج ؛ فإن الظاهر أن يكون الإعلام بملاقاة الله هو الحاصل أولا ثم يعقبه الأمر بالتقوى ثم الأمر بأن يقدموا لأنفسهم ، فحولف الظاهر للمبادرة بالأمر بالاستعداد ليوم الجزاء ، وأعقب بالأمر بالتقوى إشعارا بأنها هى الاستعداد ثم ذكروا بأنهم ملاقوا الله فجاء ذلك بمنزلة التعليل .

وقوله (وبشر المؤمنين) تعقيب للتحذير بالبشارة ، والمراد : المؤمنون الكاملون وهم الذين يسرون بقاء الله كما جاء : من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، وذكر هذه البشارة عقب ما تقدم إشارة إلى أن امتثال الأحكام المتقدمة من كمال الإيمان ، وجملة : وبشر المؤمنين ، معطوفة على جملة : واعلموا أنكم ملاقوه ، على الأظهر من جعل جملة : نساؤكم حرث لكم ، استثناء غير معمولة لقل هو أذى ، وإذا جعلت جملة نساؤكم من معمول القول كانت جملة « وبشر » معطوفة على جملة « قل هو أذى » ؛ إذ لا يصح وقوعها مقولا للقول كما اختاره التفتازانى .

﴿ وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ

النَّاسِ وَاللَّهِ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 224

جملة معطوفة على جملة « نساؤكم حرث لكم » عطف تشريع على تشريع فالمناسبة بين الجملتين تعلق مضمونيهما بأحكام معاشرة الأزواج مع كون مضمون الجملة الأولى منعا من

قربان الأزواج في حالة الحيض ، وكون مضمون هذه الجملة تمهيدا لجملة « للذين يؤلون من نسائهم » ، فوق هذا التمهيد موقع الاعتراض بين جملة « نساؤكم حرث لكم » وجملة « للذين يؤلون من نسائهم » ، وسلك فيه طريق العطف لأنه نهى عطف على نهى في قوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » وقال التفتازاني : الأظهر أنه معطوف على مقدر أى امتثلوا ما أمرت به ولا تجعلوا الله عرضة اه . وفيه تكلف وخلو عن إبداء المناسبة ، وجوز التفتازاني : أن يكون معطوفا على الأوامر السابقة وهي (وقدموا) و (واتقوا) و (واعلموا أنكم مَلَكُوهُ) اه أى فالمناسبة أنه لما أمرهم باستحضار يوم لقائه بين لهم شيئا من التقوى دقيق المسلك شديد الخفاء وهو التقوى باحترام الاسم العظيم ؛ فإن التقوى من الأحداث التي إذا تعلق بالآسماء كان مفادها التعلق بمسمى الاسم لا بلفظه ، لأن الأحكام اللفظية إنما تجرى على المدلولات إلا إذا قام دليل على تعلقها بالآسماء مثل سميته محمدا ، فجاء بهذه الآية لبيان ما يترتب على تعظيم اسم الله واتقائه في حرمة أسمائه عند الحنث مع بيان ما رخص فيه من الحنث ، أو لبيان التحذير من تعريض اسمه تعالى للاستخفاف بكثرة الحلف حتى لا يضطر إلى الحنث على الوجهين الآتين ، وبعد هذا التوجيه كله فهو يمنع منه أن يحجىء قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أنكم مَلَكُوهُ » محجىء التذييل للأحكام السابقة مانع من اعتبار أن يعطف عليه حكم معتدبه ، لأنه يطول به التذييل وشأن التذييل الإيجاز ، وقال عبد الحكيم : معطوف على جملة قل بتقدير قل أى : قل لا تجعلوا الله عرضة أو على قوله : « وقدموا » إن جعل قوله « وقدموا » من جملة مقول قل ، وذکر جمع من المفسرين عن ابن جريج ، أنها نزلت حين حلف أبو بكر الصديق ألا ينفق على قريبه مسطح بن أثانة لشاركته الذين تكلموا بخبر الإفك عن عائشة رضي الله عنها ، وقال الواحدى عن الكلبي : نزلت في عبد الله بن رواحة : حلف ألا يكلم ختمته على أخته بشير ابن النعمان ولا يدخل بيته ولا يصلح بينه وبين امرأته ، وأياما كان فواو العطف لا بد أن تربط هذه الجملة بشيء من الكلام الذي قبلها .

وتعليق الجمل بالذات هنا هو على معنى التعليق بالاسم ، فالتقدير : ولا تجعلوا اسم الله ، وحذف الأكثر استعمال في مثله عند قيام القرينة لظهور عدم صحة تعلق الفعل بالمسمى كقول النابغة :
 حلفت فلم أترك لنفسك ريبةً وليس وراء الله للمرء مذهب

أى وليس بعد اسم الله للمرء مذهب للحلف .

والعُرْضَةُ اسم على وزن الفعلَة وهو وزن دال على المفعول كالتَّبْضَةِ والمُسْكَةِ والهَزْأَةِ ، وهو مشتق من عَرَضَهُ إذا وضعه على العُرْضِ أى الجانب ، ومعنى العَرْض هنا جعل الشيء حاجزا من قولهم عَرَضَ العود على الإناء فنشأ عن ذلك إطلاق العُرْضَةِ على الحاجز المتعرض ، وهو إطلاق شائع يساوى المعنى الحقيقى ، وأطلقت على ما يكثر جمع الناس حوله فكأنه يعترضهم عن الانصراف وأنشد فى الكشف .

* وَلَا تَجْمَلُونِى عُرْضَةً لِلَّوَائِمِ ^(١) *

والآية تحتمل المعنيين .

واللام فى قوله «لأيمانكم» لام التعدية تتعلق بعُرْضَةِ لما فيها من معنى الفعل : أى لا تجعلوا اسم الله معرّضا لأيمانكم فتحلفوا به على الامتناع من البر والتقوى والإصلاح ثم تقولوا سبقت منا يمين ، ويجوز أن تكون اللام للتعليل : أى لا تجعلوا الله عرضة لأجل أيمانكم الصادرة على ألا تبرّوا .

والأيمان جمع يمين وهو الحلف سمي الحلف يميناً أخذاً من اليمين التى هى إحدى اليدين وهى اليد التى يفعل بها الإنسان معظم أفعاله ، وهى اشتقت من اليمين : وهو البركة ، لأن اليد اليمنى يتيسر بها الفعل أحسن من اليد الأخرى ، وسمى الحلف يميناً لأن العرب كان من عادتهم إذا تحالفوا أن يمسك المتحالفان أحدهما باليد اليمنى من الآخر قال تعالى : « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم » فكانوا يقولون أعطى يمينه ، إذا أكد العهد . وشاع ذلك فى كلامهم قال كعب بن زهير :

حتى وضعت يمينى لا أنازعه فى كفى ذى سرات قيله القيل

ثم اختصروا ، فقالوا صدرت منه يمين ، أو حلف يميناً ، فتسمية الحلف يميناً من تسمية الشيء باسم مقارنه الملازم له ، أو من تسمية الشيء باسم مكانه ؛ كما سَمَّوْا الماء وادياً وإنما المحل فى هذه التسمية على هذا الوجه محل تخيلى .

ولما كان غالب أيمانهم فى اليهود والحلف ، وهو الذى يضع فيه المتعاهدون أيديهم

(١) قال الطبى والتفازانى أوله :

* دَعُونِى أَنْحُ وَجَدًّا لِنُوحِ الْحَمَائِمِ * ولم ينسباه

بعضها في بعض ، شاع إطلاق اليمين على كل حلف ، جريا على غالب الأحوال ؛ فأطلقت اليمين على قسم المرء في خاصة نفسه دون عهد ولا حلف .

والقصد من الحلف يرجع إلى قصد أن يشهد الإنسان الله تعالى على صدقه : في خبر أو وعد أو تعليق . ولذلك يقول : « بالله » أي أخبر متلبسا بإشهاد الله ، أو أعد أو أعلّق متلبسا بإشهاد الله على تحقيق ذلك ، فمن أجل ذلك تضمن اليمين معنى قويا في الصدق ، لأن من أشهد بالله على باطل فقد اجتراً عليه واستخف به ، ومما يدل على أن أصل اليمين إشهاد الله ، قوله تعالى : « ويشهد الله على ما في قلبه » كما تقدم ، وقول العرب يعلم الله في مقام الحلف المغلظ ، ولأجله كانت الباء هي أصل حروف القسم ، لدالتها على الملابسة في أصل معانيها ، وكانت الواو والتاء لاحقتين بها في القسم الإنشائي دون الاستعطافي .

ومعنى الآية إن كانت العرضة بمعنى الحاجز ، نهى المسلمين عن أن يجعلوا اسم الله حائلا معنويا دون فعل ما حلفوا على تركه من البر ، والتقوى ، والإصلاح بين الناس فاللّام للتعليل ، وهي متعلقة بتجعلوا ، (وأن تبروا) متعلق بعرضة على حذف اللام الجارة ، المطرد حذفها مع أن ، أي ولا تجعلوا الله لأجل أن حلفتم به عرضة حاجزا عن فعل البر ، والإصلاح ، والتقوى ، فالآية ، على هذا الوجه ، نهى عن المحافظة على اليمين إذا كانت المحافظة عليها تمنع من فعل خير شرعي ، وهو نهى تحريم أو تنزيه بحسب حكم الشيء المحلوف على تركه ، ومن لوازمه التحرز حين الحلف وعدم التسرع للأيمان ، إذ لا ينبغي التعرض لكثرة الترخص .

وقد كانت العرب في الجاهلية تغضب ، فتقسم بالله ، وبآلهتها ، وبآبائها ، على الامتناع من شيء ، ليسدوا باليمين باب المراجعة أو الندامة .

وفي الكشف « كان الرجل يحلف على ترك الخير : من صلة الرحم ، أو إصلاح ذات البين ، أو إحسان ، ثم يقول أخاف أن أحنث في يميني ، فيترك فعل البر » فتكون الآية واردة لإصلاح خلل من أحوالهم .

وقد قيل إن سبب نزولها حلف أبي بكر : ألا ينفق على ابن خالته . مسطح بن أثانة لأنه ممن خاضوا في الإفك . ولا تظهر لهذا القول مناسبة بموقع الآية .

وقيل : نزلت في حلف عبد الله بن رواحة : ألا يكلم ختنه بشير بن النعمان الأنصاري ،

وكان قد طلق أخت عبد الله ثم أراد الرجوع والصلح ، فحلف عبد الله ألا يصلح بينهما .
 وإما على تقدير أن تكون العرضة بمعنى الشيء المرعّض لفعل في غرض ، فالمعنى لا تجعلوا
 اسم الله معرضاً لأن تحلفوا به في الامتناع من البر ، والتقوى ، والإصلاح بين الناس ،
 فالإيمان على ظاهره ، وهي الأقسام واللام متعلقة بعرضة ، وأن تبروا مفعول الإيمان ، بتقدير
 (لا) محذوفة بعد (أن) والتقدير ألا تبروا ، نظير قوله تعالى « يبين الله لكم أن تضلوا »
 وهو كثير فتكون الآية نهياً عن الحلف بالله على ترك الطاعات ؛ لأن تعظيم الله لا ينبغي
 أن يكون سبباً في قطع ما أمر الله بفعله ، وهذا النهي يستلزم : إنه إن وقع الحلف على ترك
 البر والتقوى والإصلاح ، أنه لا حرج في ذلك ، وأنه يكفر عن يمينه ويفعل الخير .

أومعناه : لا تجعلوا اسم الله معرضاً للحلف ، كما قلنا ، ويكون قوله « أن تبروا »
 مفعولاً لأجله ، وهو علة للنهي ؛ أي إنما نهيتكم لتكونوا أبراراً ، أتقياء ، مصلحين ، وفي
 قريب من هذا ، قال مالك « بلغني أنه الحلف بالله في كل شيء » وعليه فتكون الآية نهياً
 عن الإسراع بالحلف ، لأن كثرة الحلف . تعرض الحالف للحنث . وكانت كثرة الإيمان
 من عادات الجاهلية ، في جملة العوائد الناشئة عن الغضب ونعر الحق ، فنهي الإسلام عن ذلك
 ولذلك تمدحوا بقلّة الإيمان قال كثير :

قليل الألباء حافظ ليمينه وإن سبقت منه الألية برّت

وفي معنى هذا أن يكون العرضة مستعماراً لما يكثر الحلول حوله ، أي لا تجعلوا اسم الله
 كالشيء المرعّض للقاصدين . وليس في الآية على هذه الوجوه ما يفهم الإذن في الحلف بغير الله ،
 لما تقرر من النهي عن الحلف بغير اسم الله وصفاته .

وقوله « والله سميع عليم » تذييل ، والمراد منه العلم بالأقوال والنيات ، والمقصود لازمه
 وهو الوعد على الامتنال ، على جميع التقادير ، والمذر في الحنث على التقدير الأول ، والتحذير
 من الحلف ، على التقدير الثاني .

وقد دلت الآية على معنى عظيم : وهو أن تعظيم الله لا ينبغي أن يجعل وسيلة لتعطيل
 ما يحبه الله من الخير ، فإن المحافظة على البر في اليمين ترجع إلى تعظيم اسم الله تعالى ، وتصديق
 الشهادة به على الفعل المحلوف عليه ، وهذا وإن كان مقصداً جليلاً يشكر عليه الحالف ،
 الطالب للبر ؛ لكن التوسل به لقطع الخيرات مما لا يرضى به الله تعالى ، فقد تعارض أمران

مرضيان لله تعالى إذا حصل أحدهما لم يحصل الآخر . والله يأمرنا أن تقدم أحد الأمرين المرضيين له ، وهو ما فيه تعظيمه بطلب إرضائه ، مع تفقه بالبر والتقوى والإصلاح ، دون الأمر الذي فيه إرضاءه بتعظيم اسمه فقط ، إذ قد علم الله تعالى : أن تعظيم اسمه قد حصل عند تحرج الحالف من الحنث ، فبر اليمين أدب مع اسم الله تعالى ، والإتيان بالأعمال الصالحة مرضاة لله ؛ فأمر الله بتقديم مرضاته على الأدب مع اسمه ، كما قيل : الامتثال مقدم على الأدب . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إني لا أحلف على يمين ، فأرى غيرها خيراً منها ، إلا كفرت عن يميني ، وفعلت الذي هو خير » ، ولأجل ذلك لما أقسم أيوب أن يضرب امرأته مائة جلدة ، أمره الله أن يأخذ ضغثاً من مائة عصا فيضربها به ، وقد علم الله أن هذا غير مقصد أيوب ؛ ولكن لما لم يرض الله من أيوب أن يضرب امرأته ، نهاه عن ذلك ، وأمره بالتحلل محافظة على حرص أيوب على البر في يمينه ، وكراهته أن يتخلف منه معتاده في تعظيم اسم ربه ، فهذا وجه من التحلة ، أفتى الله به نبيه . ولعل الكفارة لم تكن مشروعة . فهي من يسر الإسلام وسماحته . فقد كفانا الله ذلك إذ شرع لنا تحلة اليمين بالكفارة ؛ ولذلك صار لا يجزئ في الإسلام ، أن يفعل الحالف مثل ما فعل أيوب .

﴿ لَا يَأْخُذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ 225

استئناف بياني ، لأن الآية السابقة لما أفادت النهي عن التسرع بالحلف إفادة صريحة أو التزامية ، كانت نفوس السامعين بحيث يهيجس بها التفكير والتطلع إلى حكم اليمين التي تجري على الألسن . ومناسبتة لما قبله ظاهرة لاسيما إن جعلت قوله « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » نهياً عن الحلف .

والمواخذة مفاعلة من الأخذ بمعنى العد والحاسبة ، يقال أخذه بكذا أي عده عليه ليعاقبه ، أو يعاقبه ، قال كعب بن زهير :

لا تأخذني بأقوال الوشاة ولم أذب وإن كثرت في الأقاويل

فالمفاعلة هنا للمبالغة في الأخذ ؛ إذ ليس فيه حصول الفعل من الجانبين .

والمؤاخذه باليمين ، هي الإلزام بالوفاء بها ، وعدم الخنث ؛ ويترتب على ذلك أن ياثم إذا وقع الخنث ، إلا ما أذن الله في كفرته ، كما في آية سورة العقود .

واللغو مصدر لغا ، إذا قال كلاماً خاطئاً ، يقال : لغا يلغوا لغوا كدعا ، ولغا يلغى لغياً كسعى . ولغة القرآن بالواو . وفي اللسان : « أنه لا نظير له إلا قولهم أسوته أسوا وأسى أصلحته » وفي الكواشي : « ولغا يلغو لغواً قال باطلا » ، ويطلق اللغو أيضاً على الكلام الساقط ، الذي لا يعتد به ، وهو الخطأ ، وهو إطلاق شائع . وقد اقتصر عليه الرغشري في الأساس ، ولم يجعله مجازاً ؛ واقتصر على التفسير به في الكشف وتبعه متابعه .

و (في) للظرفية المجازية ، المراد بها الملابسة ، وهي ظرف مستقر ، صفة اللغو أو حال منه ، وكذلك قدره الكواشي فيكون المعنى ، على جعل اللغو بمعنى المصدر ، وهو الأظهر : لا يؤاخذكم الله بأن تلغوا لغوا ملابسا للأيمان ، أى لا يؤاخذكم بالأيمان الصادرة صدور اللغو ، أى غير المقصود من القول .

فإذا جعلت اللغو اسماً ، بمعنى الكلام الساقط الخاطئ ، لم تصح ظرفيته في الأيمان ، لأنه من الأيمان ، فالظرفية متعلقة بيؤاخذكم ، والمعنى لا يؤاخذكم الله في أيمانكم باللغو ، أى لا يؤاخذكم من بين أيمانكم باليمين اللغو ، والأيمان جمع يمين ، واليمين القسم والحلف ، وهو ذكر اسم الله تعالى ، أو بعض صفاته ، أو بعض شئونه العليا أو شعائره . فقد كانت العرب تحلف بالله ، وبرب الكعبة ، وبالهدي ، وبمناسك الحج . والقسم عندهم بحرف من حروف القسم الثلاثة : الواو والياء والتاء ، وربما ذكروا لفظ حلفت أو أقسمت ، وربما حلفوا بدماء البدن ، وربما قالوا والدماء ، وقد يدخلون لاماً على عَمَّر الله ، يقال : لَعَمْرُ الله ، ويقولون : عَمَّرَك الله ، ولم أر أنهم كانوا يحلفون بأسماء الأصنام . فهذا الحلف الذي يراد به التزام فعل ، أو براءة من حق . وقد يحلفون بأشياء عزيزة عندهم لقصد تأكيد الخبر أو الالتزام ، كقولهم وأبيك ولعمرك ولعمري ، ويحلفون بآبائهم ، ولما جاء الإسلام نهى عن الحلف بغير الله . ومن عادة العرب في القسم أن بعض القسم يقسمون به على التزام فعل يفعلهُ المقسم ليلجئ نفسه إلى عمله ولا يندم عنه ، وهو من قبيل قسم النذر ، فإذا أراد أحد أن يظهر عزمه على فعل لا محالة منه ، ولا مطمع لأحد في صرفه عنه ، أكد به القسم ، قال بلعاء بن قيس :

وفارس في غمار الموت منغمس إذا تآلى على مكرؤهة صدقا
(أى إذا حلف على أن يقاتل أو يقتل أو نحو ذلك من المصاعب والأضرار ومنه سميت الحرب كرية) فصار نطقهم باليمين مؤذنا بالعزم ، وكثر ذلك في ألسنتهم في أغراض التأكيذ ونحوه ، حتى صار يجري ذلك على اللسان كما تجرى الكلمات الدالة على المعاني من غير إرادة الحلف ، وصارت كثرته في الكلام لا تنحصر ، فكثير التخرج من ذلك في الإسلام قال كثير :

قليل الألابى حافظ ليمينه وإن سبقت منه الآية برت

فأشبهه جريان الحلف على اللسان اللغو من الكلام .

وقد اختلف العلماء في المراد من لغو اليمين في هذه الآية ، فذهب الجمهور إلى أن اللغو هو اليمين التي تجرى على اللسان ، لم يقصد المتكلم بها الحلف ، ولكنها جرت مجرى التأكيذ . أو التنبيه ، كقول العرب : لا والله ، وبلى والله ، وقول القائل : والله لقد سمعت من فلان كلاما عجبا ، وغير هذا ليس بلغو ، وهذا قول عائشة ، رواه عنها في الموطأ والصحاح ، وإليه ذهب الشعبي ، وأبو قلابة ، وعكرمة ، ومجاهد ، وأبو صالح ، وأخذ به الشافعي . والحجة له أن الله قد جعل اللغو قسما للتي كسبها القلب ، في هذه الآية ، وللتى عقد عليها الحالف اليمين في قوله : « ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » فما عقدتم الأيمان هو ما كسبته القلوب ؛ لأن ما كسبت قلوبكم مبين ، فيحمل عليه مجمل « ما عقدتم » ، فتعين أن تكون اللغو هي التي لا قصد فيها إلى الحلف ، وهي التي تجرى على اللسان دون قصد ، وعليه فعنى نفي المؤاخذة نفي المؤاخذة بالإثم وبالكفارة ؛ لأن نفي الفعل يعم ، فاليمين التي لا قصد فيها ، لا إثم ولا كفارة عليها ، وغيرها تلزم فيه الكفارة للخروج من الإثم بدليل آية المائدة ؛ إذ فسر المؤاخذة فيها بقوله « فكفارته إطعام عشرة مساكين » فيكون في الغموس ، وفي عين التعليق ، وفي اليمين على الظن ، ثم يتبين خلافه ، الكفارة في جميع ذلك .

وقال مالك : « لغو اليمين أن يحلف على شيء يظنه كذلك ثم يتبين خلاف ظنه » قال في الموطأ : « وهذا أحسن ما سمعت إلى في ذلك » وهو مروى ، في غير الموطأ ، عن أبي هريرة ومن قال به الحسن ، وإبراهيم ، وقتادة ، والسدى ، ومكحول ، وابن أبي نجيح . ووجهه من الآية : أن الله تعالى جعل المؤاخذة على كسب القلب في اليمين ، ولا تكون

المؤاخذه إلا على الحنث ، لا أصل القسم ؛ إذ لا مؤاخذه لأجل مجرد الحلف لا سيما مع البر ، فتعين أن يكون المراد من كسب القلب كسبه الحنث أى تعمده الحنث ، فهو الذى فيه المؤاخذه ، والمؤاخذه أجملت فى هاته الآية ، وبينت فى آية المائدة بالكفارة ، فالخالف على ظن يظهر بعد خلافه لا تعمده عند الحنث ، فهو اللغو ، فلا مؤاخذه فيه ، أى لا كفارة وأما قول الرجل : لا والله وبلى والله ، وهو كاذب ، فهو عند مالك قسم ليس بلغو ، لأن اللغوية تتعلق بالحنث بعد اعتقاد الصدق ، والقائل « لا والله » كاذبا ، لم يتبين حنثه له بعد اليمين ، بل هو غافل عن كونه حالفا ، فإذا اتبته للحلف ، وجبت عليه الكفارة ، لأنه حلفها حين حلفها وهو حانث . وإنما جعلنا تفسير ما كسبت قلوبكم كسب القلب للحنث ، لأن مساق الآية فى الحنث لأن قوله « لا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » ، إما إذن فى الحنث ، أو نهى عن الحلف خشية الحنث ، على الوجهين الماضيين ، وقوله « لا يؤاخذكم الله » بيان وتعليل لذلك ، وحكم البيان حكم اليمين ، لأنه عينه .

وقال جماعة : اللغو ما لم يقصد به الكذب ، فتشمل القسمين ، سواء كان بلا قصد كالتى تجرى على الألسن فى « لا والله وبلى والله » أم كان بقصد ، مع اعتقاد الصدق ، فتبين خلافه . وممن قال بهذا : ابن عباس ، والشعبي وقال به أبو حنيفة ، فقال : اللغو لا كفارة فيها ولا إثم . واحتج لذلك بأن الله تعالى جعل اللغو هنا ، مقابلا لما كسبته القلوب ، ونفى المؤاخذه عن اللغو ، وأثبتها لما كسبه القلب ، والمؤاخذه لا محالة على الحنث لا على أصل الحلف ، فاللغو هى التى لا حنث فيها ؛ ولم يرب بين آية البقرة وآية المائدة تعارضا حتى يحمل إحداها على الأخرى بل قال : إن آية البقرة جعلت اللغو مقابلا لما كسبه القلب ، وأثبت المؤاخذه لما كسبه القلب أى عزمت عليه النفس ، والمؤاخذه مطلقة تنصرف إلى أكل أفرادها ، وهى العقوبة الأخروية فيتعين أنه ما كسبته القلوب ، أريد به الغموس ؛ وجعل فى آية المائدة اللغو مقابلا للإيمان المعقودة ، والعقد فى الأصل : الربط ، وهو معناه لغة ، وقد أضافه إلى الإيمان ، فدل على أنها اليمين التى فيها تعليق ، وقد فسر المؤاخذه فيها بقوله : فكفارته إطعام الخ ، فظهر من الآيتين أن اللغو ما قابل الغموس ، والمنعقدة ، وهو نوعان لا محالة ، وظهر حكم الغموس ، وهى الحلف بتعمد الكذب ، فهو الإثم ، وحكم المنعقدة ، أنه الكفارة ، فوافق مالك فى الغموس وخالفه فى أحد نوعى اللغو ، وهذا تحقيق مذهبه .

وفي اللغو ، غير هذه المذاهب ، مذاهب أنهاها ابن عطية إلى عشرة ، لا نطيل بها .
 وقوله « والله غفور حلیم » تذييل لحكم نفي المؤاخذة ، ومناسبة اقتران وصف الغفور
 بالحلیم هنا ، دون الرحيم ، لأن هذه مغفرة لذنب هو من قبيل التقصير في الأدب مع الله
 تعالى ، فلذلك وصف الله نفسه بالحلیم ، لأن الحلیم هو الذي لا يستفز التقصير في جانبه ،
 ولا يفضب للفتلة ، ويقبل المذرة .

﴿ لِلَّذِينَ يُؤُولُونَ مِنْ نَسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
 رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 227

استئناف ابتدائي ، للانتقال إلى تشريع في عمل كان يغلب على الرجال أن يعملوه ،
 في الجاهلية ، والإسلام . كان من أشهر الأيمان الخائلة بين البر والتقوى والإصلاح ، أيمان
 الرجال على مهاجرة نساءهم ، فإنها تجمع الثلاثة ؛ لأن حسن المعاشرة من البر بين
 المتماشرين ، وقد أمر الله به في قوله : « وعاشروهن بالمعروف » فامتثاله من التقوى ،
 ولأن دوامه من دوام الإصلاح ، ويحدث بفقده الشقاق ، وهو مناف للتقوى . وقد كان
 الرجل في الجاهلية يولى من امرأته السنة والسنتين ، ولا تنحل يمينه إلا بعد مضي تلك
 المدة ، ولا كلام للمرأة في ذلك . وعن سعيد بن المسيب : « كان الرجل في الجاهلية لا يريد
 المرأة ، ولا يحب أن يطلقها ، لئلا يتزوجها غيره ، فكان يحلف ألا يقربها مضارة للمرأة »
 أى ويقسم على ذلك لكيلا يعود إليها إذا حصل له شيء من الندم . قال : « ثم كان أهل
 الإسلام يفعلون ذلك ، فأزال الله ذلك ، وأمهل للزوج مدة حتى يتروى » فكان هذا
 الحكم من أهم المقاصد في أحكام الأيمان ، التي مهد لها بقوله : ولا تجعلوا الله عرضة .
 والإيلاء : الحلف ، وظاهر كلام أهل اللغة أنه الحلف مطلقا : يقال آلى يولى إيلاء ،
 وتآلى يتآلى تآليا ، وائتملى يأتلى ائتلاء ، والاسم الألوة والألئية ، كلاهما بالتشديد ، وهو
 واوى فالألوة فعولة والألئية فعيلة .

وقال الراغب : (الإيلاء حلف يقتضى التقصير في المحلوف عليه مشتق من الألو وهو

التقصير قال تعالى « لا يأتونكم خبالاً ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة » وصار في الشرع الحلف المخصوص (فيؤخذ من كلام الراغب أن الإيلاء حلف على الامتناع والترك ؛ لأن التقصير لا يتحقق بغير معنى الترك ؛ وهو الذي يشهد به أصل الاشتقاق من الألو ، وتشهد به موارد الاستعمال ، لأننا نجدهم لا يذكرون حرف النفي بعد فعل آلى ونحوه كثيراً ، ويذكرونه كثيراً ، قال المتلمس :

* آلَيْتُ حَبَّ الْعِرَاقِ الدَّهْرَ أَطْعَمَهُ *

وقال تعالى « ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة أن يؤتوا » أى على أن يؤتوا وقال تعالى هنا « للذين يؤلون من نسائهم » فعدّاه بمن ، ولا حاجة إلى دعوى الحذف والتضمين . وأياً ما كان فالإيلاء ، بعد نزول هذه الآية ، صار حقيقة شرعية في هذا الحلف على الوصف المخصوص .

ومجىء اللام في « للذين يؤلون » لبيان أن التربص جعل توسعة عليهم ، فاللام للأجل مثل « هذا لك » ويعلم منه معنى التخيير فيه ، أى ليس التربص بواجب ، فللمولى أن يفيء في أقل من الأشهر الأربعة . وعدى فعل الإيلاء بمن ، مع أن حقه أن يعدى بعل ؛ لأنه ضمن هنا معنى - البعد ، فعدى بالحرف المناسب لفعل البعد ، كأنه قال : للذين يؤلون متباعدين من نسائهم ، فمن الابتداء المجازى .

والنساء : الزوجات كما تقدم في قوله « فاعتزلوا النساء في الحيض » وتعليق الإيلاء باسم النساء من باب إضافة التحليل والتحریم ونحوها إلى الأعيان ، مثل « حرمت عليكم أمهاتكم » وقد تقدم في قوله تعالى « إنما حرم عليكم الميتة » .

والتربص : انتظار حصول شيء لغير المنتظر ، وسيأتى الكلام عليه عند قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، وإضافة تربص إلى أربعة أشهر إضافة على معنى « في » كقوله تعالى : « بل مكبر الليل » .

وتقديم « للذين يؤلون » على المبتدأ المسند إليه ، وهو تربص ، للاهتمام بهذه التوسعة التي وسع الله على الأزواج ، وتشويق لذكر المسند إليه . و (فاءوا) رجعوا أى رجعوا إلى قربان النساء ، وحذف متعلق فاءوا بالظهور المقصود . والفئة تكون بالكسرة عن اليمين المذكورة في سورة العقود .

وقوله « فإن الله غفور رحيم » دليل الجواب ، أى فحشهم فى عین الإيلاء ، مغفور لهم ؛ لأن الله غفور رحيم . وفيه إيدان بأن الإيلاء حرام ، لأن شأن إيلائهم ، الوارد فيه القرآن ، قصد الإضرار بالمرأة . وقد يكون الإيلاء مباحا إذا لم يقصد به الإضرار ، ولم تطل مدته : كالدنى يكون لقصد التأديب ، أو لقصد آخر معتبر شرعا ، غير قصد الإضرار المذموم شرعا . وقد آلى النبي صلى الله عليه وسلم من نسائه شهرا ، قيل : لمرض كان برجله ، وقيل : لأجل تأديبهن ؛ لأنهن قد لقين من سعة حلمه ورفقه ما حدا ببعضهن إلى الإفراط فى الإدلال ، وحمل البقية على الاقتداء بالأخريات ، أو على استحسان ذلك . والله ورسوله أعلم ببواطن الأمور .

وأما جواز الإيلاء للمصلحة : كالخوف على الولد من الغيل ، وكالحماية من بعض الأمراض فى الرجل والمرأة ، فأباحته حاصلة من أدلة المصلحة ونفى المضرة ، وإنما يحصل ذلك بالحلْف عند بعض الناس ، لما فيهم من ضعف العزم ، واتهام أنفسهم بالفتنة فى الأمر ، إن لم يقيدوها بالحلْف .

وعزم الطلاق : التصميم عليه ، واستقرار الرأى فيه بعد التأمل وهو شىء لا يحصل لكل مؤولٍ من تلقاء نفسه ، وخاصة إذا كان غالب القصد من الإيلاء المغاضبة والمضارة ، فقولاه : « وإن عزموا الطلاق » دليل على شرط محذوف ، دل عليه قوله : « فإن فاءوا » فالتقدير : وإن لم يفيئوا فقد وجب عليهم الطلاق ، فهم بخير النظرين : بين أن يفيئوا ، أو يطلقوا ، فإن عزموا الطلاق فقد وقع طلاقهم .

وقوله « فإن الله سميع عليم » دليل الجواب ، أى فقد لزمهم وأمضى طلاقهم ، فقد حد الله للرجال فى الإيلاء أجلا محدودا ، لا يتجاوزونه ، فإما أن يعودوا إلى مضاجعة أزواجهم ، وإما أن يطلقوا ، ولا مندوحة لهم غير هذين .

وقد جعل الله للمؤلى أجلا وغاية : أما الأجل فاتفق عليه علماء الإسلام ، واختلفوا فى الحالف على أقل من أربعة أشهر ، فالأئمة الأربعة على أنه ليس بإيلاء ، وبعض العلماء : كإسحاق بن راهويه وحامد يقول : هو إيلاء ، ولا ثمرة لهذا الخلاف ، فيما يظهر ، إلا ما يترتب على الحلْف بقصد الضر من تأديب القاضى إياه إذا رفعت زوجته أمرها إلى القاضى ومن أمره إياه بالفيئة .

وأما الغاية ، فاختلّفوا أيضا في الحاصل بعد مضي الأجل ، فقال مالك والشافعي : إن رفعت امرأته بعد ذلك ، يوقف لدى الحاكم ، فإذا أن يقى ، أو يطلق بنفسه ، أو يطلق الحاكم عليه ، وروى ذلك عن اثني عشر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . وقال أبو حنيفة : إن مضت المدة ولم يقى فقد بأت منه ، واتفق الجميع على أن غير القادر يكفي أن يقى بالغرم ، والنّيّة ، وبالتصرّح لدى الحاكم ، كالمرّض والمسجون والمسافر . واحتج المالكية بأن الله تعالى قال « فإن الله سميع عليم » فدل على أن هنالك مسموعا ؛ لأن وصف الله بالسميع معناه العليم بالمسموعات ، على قول المحققين من المتكلمين ، لاسيما وقد قرن بعليم ، فلم يبق مجال لاحتمال قول القائلين من المتكلمين ، بأن « السميع » مرادف « للعليم » وليس المسموع إلا لفظ المولى ، أو لفظ الحاكم ، دون بينونة الاعتبارية . وقوله « عليم » يرجع للنية والقصد . وقال الحنفية « سميع » لإيلائه ، الذي صار طلاقا بمضى أجله ، كأنهم يريدون : أن صيغة الإيلاء ، جعلها الشرع سبب طلاق ، بشرط مضي الأمد « عليم » بنية العازم على ترك الفئنة . وقول المالكية أصح ؛ لأن قوله « فإن الله سميع عليم » جمل مفرع عن عزم الطلاق ؛ لا عن أصل الإيلاء ؛ ولأن تحديد الآجال ونهيتها موكول للحكام .

وقد خفي على الناس وجه التأجيل بأربعة أشهر ، وهو أجل حدده الله تعالى ، ولم نطلع على حكمته ، وتلك المدة ثلث العام ، فلعلها ترجع إلى أن مثلها يعقب زمنا طويلا ، فإن الثلث اعتبر معظم الشيء المقسوم ، مثل ثلث المال في الوصية ، وأشار به النبي عليه الصلاة والسلام على عبدالله بن عمرو بن العاص في صوم الدهر . وحاول بعض العلماء توجيهه بما وقع في قصة مأثورة عن عمر بن الخطاب ، وعزا ابن كثير في تفسيره روايتها لمالك في الموطأ عن عبد الله ابن دينار . ولا يوجد هذا في الروايات الموجودة لدينا : وهي رواية يحيى بن يحيى الليثي ، ولا رواية ابن القاسم والقعنبي وسويد بن سعيد ومحمد بن الحسن الشيباني ، ولا رواية يحيى بن يحيى ابن بكير التميمي التي يرويها المهدي بن تومرت ، فهذه الروايات التي لدينا فلعلها مذكورة في رواية أخرى لم تقف عليها . وقد ذكر هذه القصة أبو الوليد الباجي في شرحه على الموطأ المسمى بالمنتقى ، ولم يعزها إلى شيء من روايات الموطأ : أن عمر خرج ليلة يطوف بالمدينة يتعرف أحوال الناس فمر بدار سمع امرأة بها تنشد :

أَلَا طَالَ هَذَا اللَّيْلُ وَاسْوَدَّ جَانِبُهُ وَأَرْفَنِي أَنْ لَا خَلِيلَ إِلَّا عِبُهُ
فلولا حذار الله لا شيء غيره كزُزع من هذا السرير جوانبه

فاستدعاها ، من الغد ، فأخبرته أن زوجها أرسل في بعث العراق ، فاستدعى عمر نساء
فسألهن عن المدة التي تستطيع المرأة فيها الصبر على زوجها قلن « شهران ويقل صبرها في ثلاثة
أشهر ، وينفذ في أربعة أشهر » وقيل : إنه سأل ابنته حفصة . فأمر عمر قواد الأجناد
ألا يمسكوا الرجل في الغزو أكثر من أربعة أشهر ، فإذا مضت استرد الغازين ووجه قوما
آخرين .

﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ
مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوْلَتِهِنَّ
أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴾

عطف على الجملة قبلها ، لشدة المناسبة ، وللإتحاد في الحكم وهو التربص ، إذ كلاهما
انتظار لأجل المراجعة ، ولذلك لم يقدم قوله « الطَّلَاقُ مرتان » على قوله « والمطلقات يتربصن »
لأن هذه الآية جاءت متناسقة ، منتظمة على حسب مناسبات الانتقال على عادة القرآن
في إبداع الأحكام ، وإلقائها ، بأسلوب سهل لا تسأم له النفس ، ولا يجيء على صورة التعليم
والدرس .

وسياتى كلامنا على الطلاق عند قوله تعالى « الطَّلَاقُ مرتان » .

وجملة « والمطلقات يتربصن » خبرية مراد بها الأمر ، فالخبر مستعمل في الإنشاء
وهو مجاز فيجوز جعله مجازا مرسلًا مركبا ، باستعمال الخبر في لازم معناه ، وهو التقرر
والحصول . وهو الوجه الذي اختاره التفتازاني في قوله تعالى « أَفَنُحَقِّقُ عَلَيْهِ كَلِمَةَ الْعَذَابِ
أَفَأَنْتَ تَنْقُذُ مَنْ فِي النَّارِ » بأن يكون الخبر مستعملا في المعنى المركب الإنشائي ، بعلاقة اللزوم
بين الأمر ، مثلا كما هنا ، وبين الامتنال ، حتى يقدر المأمور فاعلا فيخبر عنه . ويجوز جعله
مجازا تمثيليا ، كما اختاره الزمخشري في هذه الآية إذ قال : « فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص
فهو يخبر عنه موجودا ونحوه قولهم في الدعاء : رحمه الله ثقة بالاستجابة » قال التفتازاني : فهو

تشبيه ما هو مطلوب الوقوع بما هو محقق الوقوع في الماضي كما في قول الناس : رحمه الله ، أو في المستقبل ، أو الحال ، كما في هذه الآية . قلت : وقد تقدم في قوله تعالى « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » وأنه أطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة .

والتعريف في المطلقات تعريف الجنس . وهو مفيد للاستيفراق ، إذ لا يصلح لغيره هنا . وهو عام في المطلقات ذوات القروء بقرينة قوله « يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء » ، إذ لا يتصور ذلك في غيرهن . فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء ، وليس هذا بعام مخصوص في هذه ، بمقتضى ولا بمنفصل ، ولا مراد به الخصوص ، بل هو عام في الجنس الموصوف بالصفة المقدرة التي هي من دلالة الاقتضاء . فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء . وهي مخصصة بالحرائر دون الإماء ، فأخرجت الإماء ، بما ثبت في السنة : أن عدة الأمة حيضتان ، رواه أبو داود والترمذي . فهي شاملة لجنس المطلقات ذوات القروء ، ولا علاقة لها بغيرهن من المطلقات ، مثل المطلقات اللاتي لسن من ذوات القروء ، وهن النساء اللاتي لم يبلغن سن الحيض ، والآيات من الحيض ، والحوامل ، وقد بين حكمهن في سورة الطلاق . إلا أنها يخرج عن دلالتها المطلقات قبل البناء من ذوات القروء ، فهن مخصصات من هذا العموم بقوله تعالى « يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا » فهي في ذلك عام مخصوص بمخصص منفصل . وقال المالكية والشافعية : إنها عام مخصوص منه الأصناف الأربعة ، بمخصصات منفصلة ، وفيه نظر فيما عدا المطلقة قبل البناء . وهي عند الحنفية عام أريد به الخصوص بقرينة ، أى بقرينة دلالة الأحكام الثابتة لتلك الأصناف . وإنما لجأوا إلى ذلك لأنهم يرون المخصص المنفصل ناسخا ، وشرط النسخ تقرر المنسوخ ، ولم يثبت وقوع الاعتداد في الإسلام بالأقراء لكل المطلقات .

والحق أن دعوى كون المخصص المنفصل ناسخا ، أصل غير جدير بالتأصيل ؛ لأن تخصيص العام هو ورودُه مُخْرَجًا منه بعض الأفراد بدليل ، فإن مجيء العمومات بعد المخصصات كثير ، ولا يمكن فيه القول بنسخ العام للخاص ، لظهور بطلانه ، ولا بنسخ الخاص للعام ، لظهور سبقه ، والناسخ لا يسبق ؛ وبعد ، فهما لم يقع عمل بالعموم ، فالتخصيص ليس بنسخ .

ويتربصن بأنفسهن أى يتلبثن وينتظرن مرور ثلاثة قروء ، وزيد (بأنفسهن) تعريضا
 بهن ، بإظهار حالهن فى مظهر المستعجلات ، الراميات بأنفسهن إلى التزوج ، فلذلك أمرن
 أن يتربصن بأنفسهن ، أى يمسكنهن ولا يرسلنهن إلى الرجال . قال فى الكشف : « فى
 ذكر الأنفس تهيج لهن على التربص وزيادة بعث ؛ لأن فيه ما يستنكفن منه فيحملن
 على أن يتربصن » وقد زعم بعض النحاة : أن بأنفسهن تأكيد لضمير المطلقات ، وأن الباء
 زائدة ، ومن هنالك قال بزيادة الباء فى التوكيد المعنوى . ذكره صاحب المغنى ، ورده ،
 من جهة اللفظ ، بأن : حق توكيد الضمير المتصل ، أن يكون بعد ذكر الضمير المنفصل
 أو بفصل آخر ، إلا أن يقال : اكتفى بحرف الجر ؛ ومن جهة المعنى ، بأن التوكيد
 لا داعى إليه ؛ إذ لا يذهب عقل السامع إلى أن المأمور غير المطلقات الذى هو المبتدأ ،
 الذى تضمن الضمير خبره .

وانتصب ثلاثة قروء ، على النيابة عن المفعول فيه ؛ لأن الكلام على تقدير مضاف ؛
 أى مدة ثلاثة قروء ، فلما حذف المضاف خلفه المضاف إليه فى الإعراب .

والقروء جمع قرء - بفتح القاف وضمها - وهو مشترك للحيض والطهر . وقال أبو عبيدة :
 إنه موضوع للانتقال من الطهر إلى الحيض ، أو من الحيض إلى الطهر ، فلذلك إذا أطلق
 على الطهر أو على الحيض كان إطلاقا على أحد طرفيه . وتبعه الراغب . ولعلهما أرادا بذلك
 وجه إطلاقه على الضدين . وأحسب أن أشهر معانى القروء ، عند العرب ، هو الطهر ،
 ولذلك ورد فى حديث عمر ، أن ابنه عبد الله ، لما طلق امرأته فى الحيض ، سأل عمر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم عن ذلك . وما سؤاله إلا من أجل أنهم كانوا لا يطلقون إلا فى حال الطهر
 ليكون الطهر الذى وقع فيه الطلاق مبدءا للاعتداد وكون الطهر الذى طلقت فيه هو مبدءا
 للاعتداد هو قول جميع الفقهاء ما عدا ابن شهاب فإنه قال : يلغى الطهر الذى وقع فيه الطلاق .

واختلف العلماء فى المراد من القروء ، فى هذه الآية ، والذى عليه فقهاء المدينة ، وجمهور
 أهل الأثر ، أن القروء : هو الطهر . وهذا قول عائشة ، وزيد بن ثابت ، وابن عمر ، وجماعة من
 الصحابة ، من فقهاء المدينة ، ومالك ، والشافعى ، فى أوضح كلاميه ، وابن حنبل . والمراد به
 الطهر الواقع بين دَمَيْن . وقال على ، وعمر ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة ، والثورى وابن أبى
 ليلى ، وجماعة : إنه الحيض . وعن الشافعى ، فى أحادقوليهِ ، أنه الطهر المنتقل منه إلى الحيض ،

وهو وفاق لما فسر به أبو عبيدة ، وليس هو بمخالف لقول الجمهور : إن القرء : الطهر ، فلا وجه لعمده قولاً ثالثاً .

ومرجع النظر عندي ، في هذا ، إلى الجمع بين مقصدي الشارع من العدة . وذلك أن العدة قصد منها تحقق براءة رحم المطلقة ، من حمل المطلق ، وانتظار الزوج لعله أن يرجع . فبراءة الرحم تحصل بحيضة أو طهر واحد ، وما زاد عليه تمديد في المدة انتظاراً للرجعة . فالحيضة الواحدة قد جعلت علامة على براءة الرحم ، في استبراء الأمة في انتقال الملك ، وفي السبايا ، وفي أحوال أخرى ، مختلفاً في بعضها بين الفقهاء ، فتمين أن ما زاد على حيض واحد ، ليس لتحقيق عدم الحمل ، بل لأن في تلك المدة رفقا بالمطلق ، ومشقة على المطلقة ، فتعارض المقصدان ، وقد رجح حق المطلق في انتظاره أمداً بعد حصول الحيضة الأولى وانتهائها ، وحصول الطهر بعدها . فالذين جعلوا القروء أطهاراً راعوا التخفيف عن المرأة ، مع حصول الإمهال للزوج ، واعتضدوا بالآثر .

والذين جعلوا القروء حيضات ، زادوا للمطلق إمهالاً ؛ لأن الطلاق لا يكون إلا في طهر عند الجميع ، كما ورد في حديث عمر بن الخطاب في الصحيح ، واتفقوا على أن الطهر الذي وقع الطلاق فيه معدود في الثلاثة القروء .

وقروء صيغة جمع الكثرة ، استعمل في الثلاثة ، وهي قلة توسعاً ، على عاداتهم في الجمع أنها تتناوب ، فأوثر في الآية الأخف مع أمن اللبس ، بوجود صريح العدد . وبانتهاء القروء الثلاثة تنقضي مدة العدة ، وتبين المطلقة الرجعية من مفارقتها ، وذلك حين ينقضي الطهر الثالث وتدخل في الحيضة الرابعة ، قال الجمهور : إذا رأت أول نقطة الحيضة الثالثة خرجت من العدة ، بعد تحقق أنه دم حيض .

ومن أغرب الاستدلال لكون القرء الطهر . الاستدلال بتأنيث اسم العدد في قوله تعالى « ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ » . قالوا : والطهر مذكر فلذلك ذكر . معه لفظ ثلاثة ، ولو كان القرء الحيضة والحيض مؤنث ، لقال ثلاث قروء ، حكاه ابن العربي في الأحكام ، عن علمائنا ، يعني المالكية ولم يعمقه وهو استدلال غير ناهض ؛ فإن المنظور إليه ، في التذكير والتأنيث ، إما المسمى إذا كان التذكير والتأنيث حقيقياً ، وإلا فهو حال الاسم من الاقتران بعلامة التأنيث اللفظي ، أو إجراء الاسم على اعتبار تأنيث مقدر مثل اسم البئر ، وأما هذا الاستدلال فقد لبس حكم اللفظ بحكم أحمراد فيه .

وقوله تعالى «ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن» إخبار عن انتفاء إباحة الكتمان ، وذلك مقتضى الإعلام بأن كتمانهن منهي عنه محرم . فهو خبر عن التشريع ، فهو إعلام لمن بذلك ، و ما خلق الله في أرحامهن هو الدم ومعناه كتم الخبر عنه لا كتمان ذاته ، كقول النابغة «كتمت لك ليلاً بالجمومين ساهراً» أي كتمت لك حال ليل .

و «ما خلق الله في أرحامهن» موصول ، فيجوز حمله على العهد : أي ما خلق من الحيض بقربنة السياق . ويجوز حمله على معنى العرف بلام الجنس فيعم الحيض والحمل ، وهو الظاهر وهو من العام الوارد على سبب خاص ؛ لأن اللفظ العام الوارد في القرآن عقب ذكر بعض أفراد ، قد أحقوه بالعام الوارد على سبب خاص ، فأما من يقصر لفظ العموم في مثله على خصوص ما ذكر قبله ، فيكون إلحاق الحوامل بطريق القياس ، لأن الحكم نيط بكتمان ما خلق الله في أرحامهن . وهذا يحمل اختلاف المفسرين ، فقال عكرمة ، والزهرى ، والنخعي : ما خلق الله في أرحامهن : الحيض ، وقال ابن عباس وعمر : الحمل ، وقال مجاهد : الحمل والحيض ، وهو أظهر ، وقال قتادة : كانت عادة نساء الجاهلية أن يكتمن الحمل ، ليلحق الولد بالزوج الجديد (أي لئلا يبقى بين المطلقة ومطلقاتها صلة ولا تنازع في الأولاد) وفي ذلك نزات ، وهذا يقتضى أن العدة لم تكن موجودة فيهم ، وأما مع مشروعية العدة ، فلا يتصور كتمان الحمل ؛ لأن الحمل لا يكون إلا مع انقطاع الحيض ، وإذ مضت مدة الأقراء تبين أن الحمل من الزوج الجديد .

وقوله «إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر» شرط أريد به التهديد دون التقييد ، فهو مستعمل في معنى غير معنى التقييد ، على طريقة المجاز المرسل التمثيلي ، كما يستعمل الخبر في التحسر ، والتهديد ، لأنه لا معنى لتقييد نفي الحمل بكونهن مؤمنات ، وإن كان كذلك في نفس الأمر ، لأن الكوافر لا يمتثلن لحكم الحلال والحرام الإسلامى ، وإنما المعنى أنهم إن كتمن ، فهن لا يؤمن بالله واليوم الآخر ؛ إذ ليس من شأن المؤمنات هذا الكتمان . وجيء في هذا الشرط بيان ، لأنها أصل أدوات الشرط ، ما لم يكن هنالك مقصد لتحقيق حصول الشرط فيؤتى بإذا ، فإذا كان الشرط مفروضاً ، فرضاً لا قصد لتحقيقه ولا لعدمه ، جيء بيان . وليس لأن هنا ، شيء من معنى الشك في حصول الشرط ، ولا تنزيل إيمانهم ، المحقق ، منزلة المشكوك ، لأنه لا يستقيم ، خلافا لما قرره عبد الحكيم .

والمراد بالإيمان بالله واليوم الآخر ، الإيمان الكامل ، وهو الإيمان بما جاء به دين الإسلام ، فليس إيمان أهل الكتاب ، بالله واليوم الآخر ، بمراد هنا ؛ إذ لا معنى لربط نفي الحمل في الإسلام بثبوت إيمان أهل الكتاب .

وليس في الآية دليل على تصديق النساء ، في دعوى الحمل والحيض ، كما يجري على السنة كثير من الفقهاء ، فلا بد من مراعاة أن يكون قولهن مشبها ، ومَتَى ارتيب في صدقهن ، وجب المصير إلى ما هو المحقق ، وإلى قول الأطباء والعارفين . ولذلك قال مالك : « لو ادعت ذات القروء انقضاء عدتها ، في مدة شهر من يوم الطلاق ، لم تصدق ، ولا تصدق في أقل من خمسة وأربعين يوما ، مع يمينها » وقال عبد الملك : خمسون يوما ، وقال ابن العربي : لا تصدق في أقل من ثلاثة أشهر ، لأنه الغالب في المدة التي تحصل فيها ثلاثة قروء ، وجرى به عمل تونس ، كما نقله ابن ناجي ، وعمل فاس ، كما نقله السَّجْلَمَاسِي . وفي الآية دلالة على أن المطلقة الكتابية لا تصدق في قولها : إنها انقضت عدتها .

وقوله « وبعلوثهنَّ » . البعولة جمع بعل ، والبعل اسم زوج المرأة . وأصل البعل في كلامهم ، السيد . وهو كلمة سامية قديمة ، فقد سَمَّى السكنعانيون (الفنيقيون) معبودهم بَعْلًا قال تعالى « أتدعون بَعْلًا وتذرون أحسن الخالقين » وسمى به الزوج لأنه ملك أمر عصمة زوجه ، ولأن الزوج كان يعتبر مالكا للمرأة ، وسيدا لها ، فكان حقيقا بهذا الاسم ، ثم لما ارتقى نظام العائلة من عهد إبراهيم عليه السلام ، فما بعده من الشرائع ، أخذ معنى الملك في الزوجية يضعف ، فأطلق العرب لفظ الزوج على كلٍّ من الرجل والمرأة ، اللذين بينهما عصمة نكاح ، وهو إطلاق عادل ؛ لأن الزوج هو الذي يثنى الفرد ، فصارا سواء في الاسم ، وقد عبر القرآن بهذا الاسم ، في أغلب المواضع ، غير التي حكى فيها أحوال الأمم الماضية كقوله « وهذا بعل شيعا » ، وغير المواضع التي أشار فيها إلى التذكير بما للزوج من سيادة ، نحو قوله تعالى « وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا » وهاته الآية كذلك ، لأنه لما جعل حق الرجعة للرجل جبرا على المرأة ، ذكَّر المرأة بأنه بعلها قديما ، وقيل : البعل : الذكر ، وتسمية المعبود بَعْلًا لأنه رمز إلى قوة الذكورة ، ولذلك سَمَّى الشجر الذي لا يسقى بَعْلًا ، وجاء جمعه على وزن فعولة ، وأصله فُعُول المطرْد في جمع فَعْل ، لكنه زيدت فيه الهاء لتوهم معنى الجماعة فيه ، ونظيره قولهم : فُحُولَة وذُكُورَة وكُعُوبَة وسُهُولَة ، جمع السَّهْل ،

ضد الجبل ، وزيادة الهاء في مثله سماعي ؛ لأنها لا تؤذن بمعنى ، غير تأكيد معنى الجمعية بالدلالة على الجماعة .

وضمير (بعولتهن) ، عائد إلى المطلقات قبله ، وهن المطلقات الرجعيات ، كما تقدم ، فقد سماهن الله تعالى مطلقات لأن أزواجهن أنشأوا طلاقهن ، وأطلق اسم البعولة على المطلقين ، فاقترض ظاهره أنهم أزواج للمطلقات ، إلا أن صدور الطلاق منهم إنشاء لفك العصمة التي كانت بينهم ، وإنما جعل الله مدة العدة توسعة على المطلقين ، عسى أن تحدث لهم ندامة ورغبة في مراجعة أزواجهم ؛ لقوله تعالى « لا تدري لعل الله يُحدثُ بعد ذلك أمراً » ، أى أمر المراجعة ، وذلك شبيه بما أجرته الشريعة في الإيلاء ، فللمطلقين ، بحسب هذه الحالة ، حالة وسط بين حالة الأزواج وحالة الأجانب ، وعلى اعتبار هذه الحالة الوسط أوقع عليهم اسم البعولة هنا ، وهو مجاز قرينته واضحة ، وعلاقته اعتبار ما كان ، مثل إطلاق اليتامى في قوله تعالى « وءاتوا اليتامى أموالهم » .

وقد حمله الجمهور على المجاز ؛ فإنهم اعتبروا المطلقة طلاقاً رجعياً امرأة أجنبية عن المطلق ، بحسب الطلاق ، ولكن لما كان للمطلق حق المراجعة ، ما دامت المرأة في العدة ، ولو بدون رضاها ، وجب إعمال مقتضى الحالتين ، وهذا قول مالك والشافعي . قال مالك « لا يجوز للمطلق أن يستمتع بمطلقة الرجعية ، ولا أن يدخل عليها بدون إذن ، ولو وطئها بدون قصد مراجعة أثم ، ولكن لا حد عليه للشبهة ، ووجب استبرأؤها من الماء الفاسد ، ولو كانت رابعة لم يكن له تزوج امرأة أخرى ، ما دامت تلك في العدة » .

وإنما وجبت لها النفقة لأنها محبوسة لانتظار مراجعته ، ويشكل على قولهم أن عثمان قضى لها بالميراث إذا مات مطلقاً وهي في العدة ؛ قضى بذلك في امرأة عبد الرحمن بن عوف ، بموافقة عليّ ، رواه في الموطأ ، فيُدفع الإشكال بأن انقضاء العدة شرط في إنفاذ الطلاق ، وإنفاذ الطلاق مانع من الميراث ، فما لم تنقض العدة ، فالطلاق متردد بين الإعمال والإلغاء ، فصار ذلك شكاً في مانع الإرث ، والشك في المانع يبطل إعماله .

وحمل أبو حنيفة ، والليث بن سعد ، البعولة على الحقيقة ، فقالا « الزوجية مستمرة بين المطلق الرجعي ومطلقاته ؛ لأن الله سماهم بعولة » وسوغا دخول المطلق عليها ، ولو وطئها فذلك ارتجاع عند أبي حنيفة . وقال به الأوزاعي ، والثوري ، وابن أبي ليلى ، ونسب إلى

سميع بن المسيب ، والحسن ، والزهرى ، وابن سيرين ، وعطاء ، وبعض أصحاب مالك .
وأحسب أن هؤلاء قائلون ببقاء الزوجية بين المطلق ومطلقاته الرجعية .

و (أحق) قيل : هو بمعنى اسم الفاعل مسلوب المفاضلة ، أتى به لإفادة قوة حقهم ، وذلك مما يستعمل فيه صيغة أفعل ، كقوله تعالى : « ولذكر الله أكبر » لا سيما إن لم يذكر بعدها مفضل عليه بحرف من ، وقيل : هو تفضيل على بابه ، والمفضل عليه محذوف ، أشار إليه في الكشف ، وقرره التفتازانى بما تحصيله وتبينه : أن التفضيل بين صنفى حق مختلفين باختلاف المتعلق : هما حق الزوج في الرجعة إن رغب فيها ، وحق المرأة في الامتناع من المراجعة إن أبتهما ، فصار المعنى : وبمولتهن أحق برد المطلقات ، من حق المطلقات بالامتناع وقد نسج التركيب على طريقة الإيجاز .

وقوله « في ذلك » الإشارة بقوله « ذلك » إلى التبرص ، بمعنى مدته ، أى للبعولة حق الإرجاع في مدة القروء الثلاثة ، أى لا بعد ذلك . كما هو مفهوم القيد . هذا تقرير معنى الآية ، على أنها جاءت لتشريع حكم المراجعة في الطلاق ما دامت العدة ، وعندى أن هذا ليس مجرد تشريع للمراجعة ، بل الآية جامعة لأمرين : حكم المراجعة ، وتحضيض المطلقين على مراجعة المطلقات ، وذلك أن المتفارقين . لا بد أن يكون لأحدهما ، أو لكليهما ، رغبة في الرجوع ، فأنه يعلم الرجال بأنهم أولى بأن يرغبوا في مراجعة النساء ، وأن يصفحوا عن الأسباب التى أوجبت الطلاق لأن الرجل هو مظنة البصيرة والاحتمال ، والمرأة أهل الغضب والإباء .

والرد تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى « حتى يردوكم عن دينكم » والمراد به هنا الرجوع إلى المعاشرة ، وهو المراجعة ، وتسمية المراجعة ردا يرجح أن الطلاق قد اعتبر في الشرع قطعاً لعصمة النكاح ، فهو إطلاق حقيق على قول مالك ، وأما أبو حنيفة ومن وافقوه فتأولوا التعبير بالرد : بأن العصمة في مدة العدة سائرة في سبيل الزوال عند انقضاء العدة ، فسميت المراجعة ردا عن هذا السبيل الذى أخذت في سلوكه وهو رد مجازى .

وقوله « إن أرادوا إصلاحاً » ، شرط قصد به الحث على إرادة الإصلاح ، وليس هو

للتقعيد .

﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ

حَكِيمٌ ﴾ 228

لا يجوز أن يكون ضمير لهن عائداً إلى أقرب مذكور ، وهو المطلقات ، على نسق الضمائر قبله ؛ لأن المطلقات لم تبق بينهن وبين الرجال علة ، حتى يكون لهن حقوق ، وعليهن حقوق ، فتعين أن يكون ضمير لهن ضمير الأزواج النساء اللاتي اقتضاهن قوله « بردهن » بقرينة مقابله بقوله « وللرجال عليهن درجة » .

فالمراد بالرجال في قوله « وللرجال » الأزواج ، كانه قيل : ولرجالهن عليهن درجة . والرجل إذا أضيف إلى المرأة ، فقيل : رجل فلانة ، كان بمعنى الزوج ، كما يقال للزوجة : امرأة فلان ، قال تعالى « وامراته قائمة - إلا امرأتك » .

ويجوز أن يعود الضمير إلى النساء في قوله تعالى « للذين يؤلون من نسائهم » بمناسبة أن الإيلاء من النساء هضم لحقوقهن ، إذا لم يكن له سبب ، فجاء هذا الحكم الكلي على ذلك السبب الخاص لمناسبة ؛ فإن الكلام تدرج من ذكر النساء اللاتي في العصمة ، حين ذكر طلاقهن بقوله « وإن عزموا الطلاق » ، إلى ذكر المطلقات بتلك المناسبة ، ولما اختتم حكم الطلاق بقوله « وبمولتهن أحق بردهن في ذلك » صار أولئك النساء المطلقات زوجات ، فعاد الضمير إليهن باعتبار هذا الوصف الجديد ، الذي هو الوصف المبتدأ به في الحكم ، فكان في الآية ضرب من رد العجز على الصدر ، فعادت إلى أحكام الزوجات ، بأسلوب عجيب : والمناسبة أن في الإيلاء من النساء تطاولا عليهن ، وتظاهرا بما جعل الله للزوج من حق التصرف في العصمة ، فناسب أن يذكر أن النساء من الحق مثل ما للرجال .

وفي الآية احتباك ، فالتقدير : ولهن على الرجال مثل الذي للرجال عليهن ، فحذف من الأول لدلالة الآخر ، وبالعكس . وكان الاعتناء بذكر ما للنساء من الحقوق على الرجال ، وتشبيهه بما للرجال على النساء ؛ لأن حقوق الرجال على النساء مشهورة ، مسالة من أقدم عصور البشر ، فأما حقوق النساء فلم تكن مما يلتفت إليه أو كانت متهاوناً بها ، وموكولة إلى مقدار حظوة المرأة عند زوجها ، حتى جاء الإسلام فأقامها . وأعظم ما أسست به هو ما جمعه هذه الآية .

وتقديم الظرف للاهتمام بالخبر ؛ لأنه من الأخبار التي لا يتوقعها السامعون ، فقدم ليصفي السامعون إلى المسند إليه ، بخلاف ما لو أخر فقيل : « ومثل الذي عليهن لهن بالمعروف » وفي هذا إعلان لحقوق النساء ، وإصداع بها وإشادة بذكرها ، ومثل ذلك من شأنه أن يُتلقى بالاستغراب ، فلذلك كان محل الاهتمام .

ذلك أن حال المرأة إزاء الرجل في الجاهلية ، كانت زوجة أم غيرها ، هي حالة كانت مختلطة بين مظهر كرامة ، وتنافس عند الرغبة ، ومظهر استخفاف ، وقلة إنصاف ، عند الغضب ، فأما الأول فنأشئ عما جبل عليه العربي من الميل إلى المرأة ، وصدق المحبة ، فكانت المرأة مطمح نظر الرجل ، وعمل تنافسه ، رغبة في الحصول عليها بوجه من وجوه المعاشرة المعروفة عندهم ، وكانت الزوجة مرموقة من الزوج بعين الاعتبار والكرامة قال شاعرهم وهو مُرَّةُ بن مُحَكَّانَ السَّمْدِيُّ :

يا رَبَّةَ الْبَيْتِ قَوِي ، غَيْرَ صَاغِرَةٍ ضُمِّيْ إِلَيْكَ رِحَالِ الْقَوْمِ وَالْقِرْبَا

فسمها « ربة البيت » وخطبها خطاب المتلطف حين أمرها فأعقب الأمر بقوله « غير صاغرة » ، وأما الثاني فالرجل ، مع ذلك ، يرى الزوجة بمجولة لخدمته فكان إذا غاضبها أو ناشزته ، ربما اشتد معها في خشونة المعاملة ، وإذا تخالف رأياها أرغمها على متابعتها ، بحق أو بدونه ، وكان شأن العرب في هذين المظهرين متفاوتا بحسب تفاوتهم في الحضارة والبداءة ، وتفاوت أفرادهم في الكياسة والجلالة ، وتفاوت حال نسائهم في الاستسلام والإباء والشرف وخلافه ، روى البخاري عن عمر بن الخطاب أنه قال « كنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذا قومٌ تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار فصخبْتُ على امرأتى فراجعَتني فأنكرتُ أن تراجعني قالت : وَلِمَ تَنكُرُ أَنْ أَرَاكِ فَوَاللَّهِ إِنْ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ لَيَرَاكِ وَإِنْ أَحَدَاهُنَّ تَهْجُرُهُ الْيَوْمَ حَتَّى اللَّيْلِ فَرَاغَنِي ذَلِكَ وَقُلْتُ : قَدْ خَابَتْ مَنْ فَعَلَتْ ذَلِكَ مِنْهُنَّ ثُمَّ جِئْتُ عَلَى ثِيَابِي فَزِلْتُ فَدَخَلَتْ عَلَى حَفْصَةَ فَقُلْتُ لَهَا : أَيْ حَفْصَةُ أَتَغَاضِبُ أَحَدًا كُنَ النَّبِيُّ الْيَوْمَ حَتَّى اللَّيْلِ ؟ قَالَتْ : نَعَمْ فَقُلْتُ : قَدْ خَبِثَ وَخَسِرَتْ » الحديث وفي رواية عن ابن عباس عنه « كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئا فلما جاء الإسلام ، وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقا من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا » ويتعين أن يكون هذا الكلام صدرا لما في الرواية الأخرى وهو قوله : كنا

معشر قريش تغلب النساء ، إلى آخره . فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من أهل المدينة في معاملة النساء . وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد اليمن ، واليمن أقدم بلاد العرب حضارة ، فكانت فيهم رقة زائدة . وفي الحديث « جاءكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوبا ، الإيمانُ يمانٌ والحكمةُ يمانية » وقد سمي عمر بن الخطاب ذلك أدبا فقال : فطفق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار .

وكانوا في الجاهلية إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامراته ، إن شاء بعضهم تزوجها إذا حلت له ، وإن شاءوا زوجوها بمن شاءوا ، وإن شاءوا لم يزوجوها فبقيت بينهم ، فهم أحق بذلك فنزلت آية « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرهًا » .

وفي حديث الهجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة مع أصحابه ، وأخى بين المهاجرين والأنصار ، أخى بين عبد الرحمن بن عوف وبين سعد بن الربيع الأنصارى ، فعرض سعد بن الربيع على عبد الرحمن أن يناصفه ماله وقال له « انظر أى زوجتى شئت أنزل لك عنها » فقال عبد الرحمن « بارك الله لك فى أهلك ومالك » الحديث . فلما جاء الإسلام بالإصلاح ، كان من جملة ما أصلحه من أحوال البشر كافة ، ضبط حقوق الزوجين بوجه لم يبق معه مدخل للمضیمة حتى الأشياء التى قد يخفى أمرها قد جعل لها التحكيم قال تعالى « وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا » وهذا لم يكن للشرائع عهد بمثله .

وأول إعلان هذا العدل بين الزوجين فى الحقوق ، كان بهاته الآية العظيمة ، فكانت هذه الآية من أول ما أنزل فى الإسلام .

والمثل أصله النظير والمشابه ، كالشبه والمثل ، وقد تقدم ذلك فى قوله تعالى « مثلهم كمثل الذى استوقد نارا » ، وقد يكون الشئ مثلًا لشيء فى جميع صفاته ، وقد يكون مثلًا له فى بعض صفاته . وهى وجه الشبه . فقد يكون وجه المماثلة ظاهرا فلا يحتاج إلى بيانه ، وقد يكون خفيا فيحتاج إلى بيانه ، وقد ظهر هنا أنه لا يستقيم معنى المماثلة فى سائر الأحوال والحقوق : أجناسا أو أنواعا أو أشخاصا ؛ لأن مقتضى الخلقة ، ومقتضى المقصد من المرأة والرجل ، ومقتضى الشريعة ، التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء فى نظام العمران والمعاشرة . فلا جرم يعلم كل السامعين أن ليست المماثلة فى كل الأحوال ، وتعين صرفها إلى معنى المماثلة فى أنواع الحقوق على إجمال تبينه تفاصيل الشريعة ، فلا يتوهم أنه إذا

وجب على المرأة أن تقم بيت زوجها، وأن تجهز طعامه ، أنه يجب عليه مثل ذلك ، كما لا يتوهم أنه كما يجب عليه الإتفاق على امرأته أنه يجب على المرأة الإتفاق على زوجها بل كما تقم بيته وتجهز طعامه يجب عليه هو أن يحرس البيت وأن يحضر لها المعجنة والغريال ، وكما تحضن ولده يجب عليه أن يكفيها مؤنة الارتزاق كي لا تهمل ولده ، وأن يتعمده بتعليمه وتأديبه ، وكما لا تزوج عليه زوج في مدة عصمته ، يجب عليه هو أن يعدل بينها وبين زوجة أخرى حتى لا تحس بهزيمة فتكون بمنزلة من لم يتزوج عليها ، وعلى هذا القياس فإذا تأتت المأثلة الكاملة فتشريعاً، فعلى المرأة أن تحسن معاشره زوجها ، بدليل ما رتب على حكم النشوز ، قال تعالى « واللاتى يخافون نشوزهن » وعلى الرجل مثل ذلك قال تعالى « وعاشروهن بالمعروف » وعليها حفظ نفسها عن غيره ممن ليس بزوجة ، وعليه مثل ذلك عمن ليست بزوجة « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم » ثم قال : « وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن » الآية « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم » إلا إذا كانت له زوجة أخرى فلذلك حكم آخر ، يدخل تحت قوله تعالى « وللرجال عليهن درجة » والمأثلة في بعث الحكيم ، والمأثلة في الرعاية ، ففي الحديث : الرجل راع على أهله والمرأة راعية في بيت زوجها ، والمأثلة في التشاور في الرضاع ، قال تعالى « فإن أرادوا فصالاً عن تراض منهما وتشاور » « وأتمروا بينكم بمعروف » .

وتفاصيل هاته المأثلة ، بالعين أو بالغاية ، تؤخذ من تفاصيل أحكام الشريعة ، ومرجعها إلى نفي الإضرار ، وإلى حفظ مقاصد الشريعة من الأمة ، وقد أوماً إليها قوله تعالى « بالمعروف » أى لمن حق متلبساً بالمعروف ، غير المنكر ، من مقتضى الفطرة ، والآداب ، والمصالح ، ونفي الإضرار ، ومتابعة الشرع . وكلها مجال أنظار المجتهدين . ولم أرفى كتب فروع المذاهب تبويهاً لأبواب تجمع حقوق الزوجين . وفي سنن أبي داود ، وسنن ابن ماجه ، بابان أحدهما لحقوق الزوج على المرأة ، والآخر لحقوق الزوج على الرجل ، باختصار كانوا في الجاهلية يعدون الرجل مولى للمرأة فهي وليه ، كما يقولون ، وكانوا لا يدخرونها تربية ، وإقامة وشفقة ، وإحساناً ، واختيار مصير ، عند إرادة تزويجها ، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكفاء ، بيد أنهم كانوا ، مع ذلك ، لا يرون لها حقاً في مطالبة بمراث ولا بمشاركة في اختيار مصيرها ، ولا بطلب مالها منهم ، وقد أشار الله تعالى إلى بعض أحوالهم هذه في قوله « وما يتلى عليكم

في الكتف في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن - وقال ، فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن» فحدد الله لمعاملات النساء حدودا ، وشرع لهن أحكاما ، قد أعلنتها على الإجمال هذه الآية العظيمة ، ثم فصلتها الشريعة تفصيلا ، ومن لطائف القرآن في التنبيه إلى هذا عطف المؤمنات على المؤمنين عند ذكر كثير من الأحكام ، أو الفضائل ، وعطف النساء على الرجال . وقوله « بالمعروف » الباء للملابسة ، والمراد به ما تعرفه العقول السالمة ، المجردة من الانحياز إلى الأهواء ، أو العادات أو التعاليم الضالة ، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصا ، أو قياسا ، أو اقتضته المقاصد الشرعية ، أو المصلحة العامة ، التي ليس في الشرع ما يعارضها . والعرب تطلق المعروف على ما قابل المنكر أي وللنساء من الحقوق ، مثل الذي عليهن ملابس ذلك دائما للوجه غير المنكر شرعا ، وعقلا ، وتحت هذا تفاصيل كبيرة تؤخذ من الشريعة ، وهي مجال لأنظار المجتهدين . في مختلف العصور والأقطار . فقول من يرى أن البنت البكر يجبرها أبوها على النكاح ، قد سلبها حق المائلة للابن ، فدخل ذلك تحت الدرجة ، وقول من منع جبرها وقال لا تزوج إلا برضاها قد أثبت لها حق المائلة للذكر ، وقول من منع المرأة من التبرع بما زاد على ثلثها إلا بإذن زوجها ، قد سلبها حق المائلة للرجل . وقول من جعلها كالرجل في تبرعها بما لها قد أثبت لها حق المائلة للرجل . وقول من جعل للمرأة حق الخيار في فراق زوجها ، إذا كانت به عاهة ، قد جعل لها حق المائلة ، وقول من لم يجعل لها ذلك قد سلبها هذا الحق . وكل ينظر إلى أن ذلك من المعروف ، أو من المنكر . وهذا الشأن في كل ما أجمع عليه المسلمون من حقوق الصنفين ، وما اختلفوا فيه من تسوية بين الرجل والمرأة ، أو من تفرقة ، كل ذلك منظور فيه إلى تحقيق قوله تعالى « بالمعروف » قطعاً أو ظناً فكونوا من ذلك بمحل التيقظ ، وخذوا بالمعنى دون التلفظ .

ودين الإسلام حري بالعناية بإصلاح شأن المرأة ، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني ، والمربية الأولى ، التي تفيض التربية السالكة إلى النفوس قبل غيرها ، والتي تصادف عقولا لم تمسها وسائل الشر ، وقلوبا لم تنفذ إليها خراطيم الشيطان . فإذا كانت تلك التربية خيرا ، وصدقا ، وصوابا ، وحقا ، كانت أول ما ينتش في تلك الجواهر الكريمة ، وأسبق ما يمتزج بتلك الفطر السليمة ، فهيأت لأمثالها ، من خواطر الخير ، منزلا رحبا ، ولم تغادر لأغيارها من الشرور كرامة ولا حبا .

ودين الإسلام دين تشريع ونظام، فلذلك جاء بإصلاح حال المرأة، ورفع شأنها لتنهى الأمة الداخلة تحت حكم الإسلام، إلى الارتقاء وسيادة العالم.

وقوله « وللرجال عليهن درجة » إثبات لتفضيل الأزواج. في حقوق كثيرة على نسائهم لكيلا يظن أن المساواة الشروعة بقوله « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » مطردة، ولزيادة بيان المراد من قوله « بالمعروف »، وهذا التفضيل ثابت على الإجمال لكل رجل، ويظهر أثر هذا التفضيل عند نزول مقتضيات الشرعية والعادية.

وقوله « وللرجال » خبر عن درجة، قدم للاهتمام بما تفيده اللام من معنى استحقاقهم تلك الدرجة، كما أشير إلى ذلك الاستحقاق في قوله تعالى « الرجال قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ » وفي هذا الاهتمام مقصدان أحدهما دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء في كل الحقوق، توهم من قوله آتفا « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » وثانيهما تحديد إيثار الرجال على النساء بمقدار مخصوص، لإبطال إيثارهم المطلق، الذي كان متبعا في الجاهلية. والرجال جمع رجل، وهو الذكّر البالغ من آدميين خاصة، وأما قولهم : امرأة رجلة الرأى، فهو على التشبيه أى تشبه الرجل.

والدرجة ما يرتقى عليه في سلم أو نحوه، وصيغت بوزن فعلة من درج إذا انتقل على بطاء، ومهل، يقال : درج الصبي، إذا ابتدأ في المشي، وهى هنا استعارة للرفعة المسكنى بها عن الزيادة في الفضيلة الحقوقية، وذلك أنه تقرر تشبيه المزية في الفضل بالعلو والارتفاع، فتبع ذلك تشبيه الأفضلية بزيادة الدرجات في سير الصاعد، لأن زيادتها زيادة الارتفاع، ويسمون الدرجة إذانزل منها النازل : دركة، لأنه يدرك بها المكان النازل إليه. والعبرة بالمقصد الأول. فإن كان المقصد من الدرجة الارتفاع كدرجة السلم والعلو فهى درجة وإن كان المقصد النزول كدرك الداموس فهى دركة، ولا عبرة بنزول الصاعد، وصعود النازل.

وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال : من زيادة القوة العقلية، والبدنية، فإن الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة، ولذلك نجد صنف الذكّر في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى، وأقوى جسما، وعزما، وعن إرادته يكون الصدر، ما لم يعرض للخلقة عارض يوجب انحطاط بعض أفراد الصنف، وتفوق بعض أفراد الآخر نادرا، فلذلك كانت الأحكام التشريعية الإسلامية جارية على وفق النظم التكوينية، لأن واضع الأمرين واحد.

وهذه الدرجة هي ما فضل به الأزواج على زوجاتهم : من الإذن بتعدد الزوجة للرجل ، دون أن يؤذن بمثل ذلك للأنثى ، وذلك اقتضاء التزيد في القوة الجسمية ، ووفرة عدد الإناث في مواليد البشر ، ومن جعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة ، والمراجعة في العدة كذلك ، وذلك اقتضاء التزيد في القوة العقلية وصدق التأمل ، وكذلك جعل المراجع في اختلاف الزوجين إلى رأى الزوج في شئون المنزل ، لأن كل اجتماع يتوقع حصول تعارض المصالح فيه ، يتعين أن يجعل له قاعدة في الاتصال والصدور عن رأى واحد معين ، من ذلك الجمع ، ولما كانت الزوجية اجتماع ذاتين لزم جعل إحداها مرجعا عند الخلاف ، ورجح جانب الرجل لأن به تأسست العائلة ، ولأنه مظنة الصواب غالبا ، ولذلك إذا لم يمكن التراجع ، واشتد بين الزوجين النزاع ، لزم تدخل القضاء في شأنهما ، وترتب على ذلك بعث الحكمين كما في آية « وإن خفتم شقاق بينهما » .

ويؤخذ من الآية حكم حقوق الرجال غير الأزواج ، بلحن الخطاب ، لمساواتهم للأزواج في صفة الرجولة التي كانت هي العلة في ابتزازهم حقوق النساء في الجاهلية فلما أسست الآية حكم المساواة والتفضيل ، بين الرجال والنساء . الأزواج إبطالا لعمل الجاهلية ، أخذنا منها حكم ذلك بالنسبة للرجال غير الأزواج على النساء ، كالجهاد ، وذلك مما اقتضته القوة الجسدية ، وكبعض الولايات المختلف في صحة إسنادها إلى المرأة ، والتفضيل في باب العدالة ، وولاية النكاح ، والرعاية ، وذلك مما اقتضته القوة الفكرية ، وضعفها في المرأة وسرعة تأثرها ، وكالتفضيل في الإرث وذلك مما اقتضته رئاسة العائلة الموجبة لفرط الحاجة إلى المال ، وكلاهما يجاب على الرجل إتفاق زوجه ، وإنما عدت هذه درجة ، مع أن للنساء أحكاما لا يشاركهن فيها الرجال كالحضانة ، تلك الأحكام التي أشار إليها قوله تعالى « للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن » لأن ما امتاز به الرجال كان من قبيل الفضائل .

فأما تأديب الرجل المرأة إذا كانا زوجين ، فالظاهر أنه شرعت فيه تلك المراتب رعايا لأحوال طبقات الناس ، مع احتمال أن يكون المراد من قوله « واللاتى يخافون نشوزهن فعضوهن واحجروهن في المضاجع واضربوهن » أن ذلك يحجبه ولاية الأمور ، ولنا فيه نظر عند ما نصل إليه إن شاء الله تعالى .

وقوله « والله عزيز حكيم » العزيز: القوي ، لأن العزة في كلام العرب القوة « لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزَّ مِنْهَا الْأَذْلَ » وقال شاعرهم :

* وإنما العزة للكاثر *

والحكيم: المتقن الأمور في وضعها ، من الحكمة كما تقدم .
والكلام تذييل وإقناع للمخاطبين ، وذلك أن الله تعالى لما شرع حقوق النساء كان هذا التشريع مظنة المتأني بفرط التحرج من الرجال ، الذين ما اعتادوا أن يسمعوا أن للنساء معهم حظوظا ، غير حظوظ الرضا ، والفضل ، والسخاء ، فأصبحت لمن حقوق يأخذنها من الرجال كرها ، إن أبوا ، فكان الرجال بحيث يرون في هذا ثلما لعزتهم ، كما أنبا عنه حديث عمر بن الخطاب المتقدم ، فبين الله تعالى أن الله عزيز أي قوي لا يعجزه أحد ، ولا يثق أحدا ، وأنه حكيم يعلم صلاح الناس ، وأن عزته تؤيد حكمته فينفذ ما اقتضته الحكمة بالتشريع ، والأمر الواجب امتثاله ، ويحمل الناس على ذلك وإن كرهوا .

﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ ﴾

استئناف لذكر غاية الطلاق ، الذي يملكه الزوج من امرأته ، نشأ عن قوله تعالى « وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحًا » وعن بعض ما يشير إليه قوله تعالى « وللرجال عليهن درجة » فإن الله تعالى أعلن أن للنساء حقا ، كحق الرجال ، وجعل للرجال درجة زائدة : منها أن لهم حق الطلاق ، ولهم حق الرجعة لقوله « وبعولتهن أحق بردهن في ذلك » ولما كان أمر العرب في الجاهلية جاريا على عدم تحديد نهاية الطلاق ، كما سيأتي قريبا ، ناسب أن يذكر عقب ذلك كله حكم تحديد الطلاق ، إفادة للتشريع في هذا الباب ودفعاً لما قد يعلق أو يعلق بالأوهام في شأنه .

روى مالك في جامع الطلاق من الموطأ : « عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال : كان الرجل إذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقضي عدتها كان له ذلك وإن طلقها ألف مرة فعمد رجل إلى امرأته فطلقها حتى إذا شارفت انقضاء عدتها راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك ولا تحلين أبدا فأنزل الله تعالى « الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ » فاستقبل الناس الطلاق جديدا من يومئذ من كان طلق منهم أو لم يطلق . »

وروى أبو داود ، والنسائي عن ابن عباس قريبا منه . ورواه الحاكم في مستدركه إلى عمرو بن الزبير عن عائشة ، قالت : لم يكن للطلاق وقت يطلق الرجل امرأته ثم يراجعها ما لم تنقض العدة وكان بين رجل من الأنصار وبين أهله بعض ما يكون بين الناس فقال : والله لا تركتك لا أيما ولا ذات زوج فجعل يطلقها حتى إذا كادت العدة أن تنقضي راجعها ففعل ذلك مرارا فأنزل الله تعالى « الطَّلَقُ مَرَّتَانِ » ، وفي ذلك روايات كثيرة تقارب هذه ، وفي سنن أبي داود : باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث - وأخرج حديث ابن عباس أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعها وإن طلقها ثلاثا فنسخ ذلك ونزل « الطَّلَقُ مَرَّتَانِ » . فالآية على هذا إبطال لما كان عليه أهل الجاهلية ، وتحديد لحقوق البعولة في المراجعة .

والتعريف في قوله الطلاق تعريف الجنس ، على ما هو المتبادر في تعريف المصادر ، وفي مساق التشريع ، فإن التشريع يقصد بيان الحقائق الشرعية ، نحو قوله « وأحل الله البيع » وقوله « وإن عزموا الطَّلَقُ » وهذا التعريف هو الذي أشار صاحب الكشف إلى اختياره ، فالمقصود هنا الطلاق الرجعي الذي سبق الكلام عليه آنفا في قوله « وبعولتهن أحق بردهن في ذلك » فإنه الطلاق الأصلي ، وليس في أصل الشريعة طلاق بائن غير قابل للمراجعة لذاته ، إلا الطلقة الواقعة ثالثة ، بعد سبق طلقتين قبلها فإنها مبينة بعد وأما ما عداها من الطلاق البائن الثابت بالسنة ، فينبوته لحق عارض لحق الزوجة فيما تعطيه من مالها في الخلع ، ومثل الحق الشرعي في تطليق اللعان ، لمظنة انتفاء حسن المعاشرة ، بعد أن تلا عنا ، ومثل حق المرأة في حكم الحاكم لها بالطلاق للإضرار بها ، وحذف وصف الطلاق ، لأن السياق دال عليه ، فصار التقدير : الطلاق الرجعي مرتان . وقد أخبر عن الطلاق بأنه مرتان ، فعلم أن التقدير : حق الزوج في إيقاع التطليق الرجعي مرتان ، فأما الطلقة الثالثة فليست برجعية . وقد دل على هذا قوله تعالى بعد ذكر المرتين « فامسك بمعروف » وقوله بعده « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » الآية وقد روى مثل هذا التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم : روى أبو بكر بن أبي شيبة « أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال أرأيت قول الله تعالى الطلاق مرتان فأين الثالثة فقال رسول الله عليه السلام : إمساك بمعروف أو تسريح بإحسن » وسؤال الرجل

عن الثالثة ، يقتضى أن نهاية الثلاث كانت حكماً معروفاً إما من السنة ، وإما من بقية الآية ، وإنما سأل عن وجه قوله مرتان .

ولما كان المراد بيان حكم جنس الطلاق ، باعتبار حصوله من فاعله ، وهو إنما يحصل من الأزواج كان لفظ الطلاق آيلاً إلى معنى التطلاق ، كما يؤول السلام إلى معنى التسليم . وقوله مرتان ، تشية مرة ، والمرة في كلامهم الفعلة الواحدة من موصوفها ، أو مضافها ، فهي لا تقع إلا جارية على حدث ، بوصف ونحوه ، أو بإضافة ونحوها ، وتقع مفردة ، ومثناة ، ومجموعة ، فتدل على عدم تكرار الفعل ، أو تكرار فعله تكراراً واحداً ، أو تكرره تكراراً متعدداً ، قال تعالى « سنعذبهم مرتين » وتقول العرب « نهيتك غير مرة فلم تنته » أى مرارا ، وليس لفظ المرة بمعنى الواحدة من الأشياء الأعيان ، ألا ترى أنك تقول : أعطيتك درهما مرتين ، إذا أعطيته درهما ثم درهما ، فلا يفهم أنك أعطيته درهين مقترنين ، بخلاف قولك أعطيتك درهين .

فقوله تعالى الطلاق مرتان يفيد أن الطلاق الرجعى ، شرع فيه حق التكرير إلى حد مرتين . مرة عقب مرة أخرى لا غير ، فلا يتوهم منه ، فى فهم أهل اللسان ، أن المراد : الطلاق لا يقع إلا طلقتين مقترنتين لا أكثر ولا أقل ، ومن توهم ذلك فاحتاج إلى تأويل لدفعه فقد أبعد عن مجارى الاستعمال العربى ، ولقد أكثر جماعة من متعاطى التفسير الاحتمالات فى هذه الآية والتفريع عليها ، مدفوعين بأفهام مولدة ، ثم طبقوها على طرائق جدلية فى الاحتجاج لاختلاف المذاهب فى إثبات الطلاق البدعى أو نفيه ، وهم فى إرخائهم طول القول ناكبون عن معانى الاستعمال ، ومن المحققين من لم يفتنه المعنى ولم تف به عبارته كما وقع فى الكشاف .

ويجوز أن يكون تعريف الطلاق تعريف العهد ، والمعهود هو ما يستفاد من قوله تعالى « والمطلقات يتربصن - إلى قوله - وبعولتهن أحق بردهن » فيكون كالعهد فى تعريف الذكر فى قوله تعالى « وليس الذكر كالأنثى » فإنه معهود مما استفيد من قوله « إئنئ نذرت لك ما فى بطنى محرراً » .

وقوله « فإمساكٌ بمعروف » جملة مفرعة على جملة « الطلاق مرتان » فيكون الفاء للتعقيب فى مجرد الذكر ، لا فى وجود الحكم . وإمساك خبر مبتدأ محذوف ، تقديره

فالشأن أو فالأمر إمساك بمعروف أو تسريح ، على طريقة « فصبرٌ جميل » وإذا قد كان الإمساك والتسريح ممكنين عند كل مرة من مرتى الطلاق ، كان المعنى فإمساك أو تسريح في كل مرة من المرتين ، أى شأن الطلاق أن تكون كل مرة منه معقبة بإرجاع بمعروف أو ترك بإحسان ، أى دون ضرار في كلتا الحالتين .

وعليه فإمساك وتسريح مصدران ، مراد منهما الحقيقة والاسم ، دون إرادة نيابة عن الفعل ، والمعنى أن المطلق على رأس أمره فإن كان راغبا في امرأته فشأنه إمساكها أى مراجعتها ، وإن لم يكن راغبا فيها فشأنه ترك مراجعتها فتسريح ، والمقصود من هذه الجملة إدماج الوصاية بالإحسان في حال المراجعة ، وفي حال تركها ، فإن الله كتب الإحسان على كل شيء ، إبطالا لأفعال أهل الجاهلية ؛ إذ كانوا قد يراجعون المرأة بعد الطلاق ثم يطلقونها دَوَّالِيك ، لتبقى زمنا طويلا في حالة ترك إضرارها بها ، إذ لم يكن الطلاق عندهم منتهيا إلى عدد لا يملك بعده المراجعة ، وفي هذا تمهيد لما يرد بعده من قوله « ولا يحل لکم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا » الآية .

ويجوز أن يكون إمساك وتسريح مصدرين جملا بدلين من فعليهما ، على طريقة المفعول المطلق الآتى بدلا من فعله ، وأصلهما النصب ، ثم عدل عن النصب إلى الرفع لإفادة معنى الدوام ، كما عدل عن النصب إلى الرفع في قوله تعالى « قال سلّم » وقد مضى أول سورة الفاتحة ، فيكون مفيدا معنى الأمر ، بالنيابة عن فعله ، ومفيدا الدوام بإيراد المصدرين مرفوعين ، والتقدير فأمسكوا أو سرحوا .

فتبين أن الطلاق حدد بمرتين ، قابلة كل منهما للإمساك بعدها ، والتسريح بإحسان توسعة على الناس ليرتأوا بعد الطلاق ما يليق بحالهم وحال نسايتهم ، فلمهم تعرض لهم ندامة بعد ذوق الفراق ويحسوا ما قد يغفلون عن عواقبه حين إنشاء الطلاق ، عن غضب أو عن ملالة ، كما قال تعالى « لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » وقوله « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا » وليس ذلك ليتخذوه ذريعة للإضرار بالنساء كما كانوا يفعلون قبل الإسلام .

وقد ظهر من هذا أن المقصود من الجملة هو الإمساك أو التسريح المطلقين وأما تقييد الإمساك بالمعروف ، والتسريح بالإحسان ، فهو إدماج لوصية أخرى في كلتا الحالتين ، إدماجا للإرشاد في أثناء التشريع .

وقدم الإمساك على التسريح إيماء إلى أنه الأهم ، المرغب فيه في نظر الشرع . والإمساك حقيقة قبض اليد على شيء مخافة أن يسقط أو يتفقد ، وهو هنا استعارة لدوام المعاشرة .
والتسريح ضد الإمساك في معنييه : الحقيقي ، والمجازي ، وهو مستعار هنا لإبطال سبب المعاشرة بعد الطلاق ، وهو سبب الرجعة ثم استعارة ذلك الإبطال للمفارقة فهو مجاز بمرتبتين .

والمعروف هنا هو ما عرفه الناس في معاملاتهم من الحقوق التي قررها الإسلام أو قررتها العادات التي لا تنافي أحكام الإسلام .

وهو يناسب الإمساك ، لأنه يشتمل على أحكام العصمة كلها من إحسان معاشرة ، وغير ذلك ، فهو أعم من الإحسان . وأما التسريح فهو فراق ومعروفه منحصر في الإحسان إلى المفارقة بالقول الحسن ، والبذل بالمتعة ، كما قال تعالى « فتموهن وسرحوهن سراحا جميلا » وقد كان الأزواج يظلمون المطلقات ويمنعونهن من حليهن ، ورياشهن ، ويكثرن الطعن فيهن قال ابن عرفة ، في تفسيره :

« فإن قلت هلا قيل فإمساك بإحسان أو تسريح بمعروف قلت عادتهم يجيبون بأن المعروف أخف من الإحسان إذ المعروف حسن العشرة وإعطاء حقوق الزوجية ، والإحسان ألا يظلمها من حقها فيقتضى الإعطاء وبذل المال أشق على النفوس من حسن المعاشرة فجعل المعروف مع الإمساك المقتضى دوام العصمة ، إذ لا يضر تكرره وجعل الإحسان الشاق مع التسريح الذي لا يتكرر » .

وقد أخذ قوم من الآية منع الجمع بين الطلاق الثلاث في كلمة ، بناء على أن المقصود من قوله مرتان التفريق وسند ذلك عند قوله تعالى « فإن طلقها فلا تحل له من بعد » الآية .

﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ﴾

يجوز أن تكون الواو اعتراضية ، فهو اعتراض بين المتعاطفين . وها قوله « فإمساك »

وقوله « فإن طلقها » ويجوز أن تكون معطوفة على « أوتسريح بإحسان » لأن من إحسان التسريح ألا يأخذ المشرح وهو المطلق عوضا عن الطلاق، وهذه مناسبة مجيء هذا الإعتراض، وهو تفنن بديع في جمع التشريعات والخطاب للأمة، ليأخذ منه كل أفرادها ما يختص به، فالزوج يقف عن أخذ المال: وولي الأمر يحكم بعدم لزومه، وولي الزوجة أو كبير قبيلة الزوج يسعى ويأمر وينهى (وقد كان شأن العرب أن يلى هذه الأمور ذوو الرأي من قرابة الجانبين) وبقية الأمة تأمر بالامتنال لذلك، وهذا شأن خطابات القرآن في التشريع كقوله « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم - إلى قوله وارزقوهم فيها » وإليه أشار صاحب الكشف، وقال ابن عطية، والقرطبي، وصاحب الكشف: الخطاب في قوله « ولا يحل لكم » للأزواج بقرينة قوله « أن تأخذوا » وقوله « ءاتيتموهن » والخطاب في قوله « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله » للحكام، لأنه لو كان للأزواج ل قيل: فإن خفتم ألا تقيموا أو ألا تقيما، قال في الكشف: « ونحو ذلك غير عزيز في القرآن » اهـ يعني لظهور مرجع كل ضمير من قرائن المقام ونظره في الكشف بقوله تعالى في سورة الصف « وبشر المؤمنين » على رأى صاحب الكشف، إذ جعله معطوفا على « تؤمنون بالله ورسوله » إلخ لأنه في معنى آمنوا وجاهدوا أى فيكون معطوفا على الخطابات العامة للأمة، وإن كان التبشير خاصا به الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه لا يتأتى إلا منه. وأظهر من تنظير صاحب الكشف أن تنظره بقوله تعالى، فيما يأتي: « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » إذ خوطب فيه المطلق والعاصل، وهما متغايران.

والضمير المؤنث في « ءاتيتموهن » راجع إلى « المطلقات »، المفهوم من قوله « الطلاق » مرتان « لأن الجنس يقتضى عددا من المطلقين والمطلقات، وجوز في الكشف أن يكون الخطاب كله للحكام وتأول قوله « أن تأخذوا ».

وقوله « مما ءاتيتموهن » بأن إسناد الأخذ والإتيان للحكام، لأنهم الذين يأمرون بالأخذ والإعطاء، ورجحه البيضاوى بسلامته من تشويش الضمائر بدون نكتة التفات ووهنه صاحب الكشف وغيره بأن الخلع قديع بدون ترفع، فما آتاه الأزواج لأزواجهم من المهور لم يكن أخذه على يد الحكام قبطل هذا الوجه، ومعنى لا يحل لا يجوز ولا يسمح به، واستعمال الحل والحرمة، في هذا المعنى وضده، قديم في العربية، قال عنتره:

يا شاة ما قنص لمن حلت له حرمت على وليتها لم تحرم

وقال كعب :

إذا يساور قرنا لا يحل له أن يترك القرن إلا وهو مجدول
وجيء بقوله « شيئاً » لأنه من النكرات، المتوعدة في الإيهام، تحذيراً من أخذ أقل قليل
بخلاف ما لو قال مالا أو نحوه، وهذا الموضع من محاسن مواقع كلمة شيء التي أشار إليها
الشيخ في دلائل الإعجاز. وقد تقدم بسط ذلك عند قوله تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف
والجوع ».

وقوله « إلا أن يخافا » قرأه الجمهور بفتح ياء الغيبة، فالفعل مسند للفاعل، والضمير
هائد إلى المتخالعين المفهومين من قوله « أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً » وكذلك ضمير
« يخافا ألا يقيما » وضمير فلا جناح عليهما، وأسند هذا الفعل لهما دون بقية الأمة لأنهما
الذان يعلمان شأنهما. وقرأ حمزة، وأبو جعفر، ويعقوب بضم ياء الغائب والفعل مبني للنائب
والضمير للمتخالعين؛ والفاعل محذوف هو ضمير مخاطبين؛ والتقدير: إلا أن تخافوهما
ألا يقيما حدود الله.

والخوف توقع حصول ما تكرهه النفس وهو ضد الأمن. ويطلق على أثره وهو السعى
في مرضاة المخوف منه، وامتنال أوامره كقوله « فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين »
وترادفه الخشية، لأن عدم إقامة حدود الله مما يخافه المؤمن، والخوف يتعمد إلى مفعول واحد،
قال تعالى: « فلا تخافوهم ».

وقال الشاعر يهجو رجلاً من فُقُصَ أَكَلْ كَلْبِهِ واسمه حبر:

يا حبر لم أكتبه له لو خافك الله عليه حرمة

وخرج ابن جني في شرح الحماسة، عليه قول الأحوص فيها، على أحد تأويلين:

فإذا تزول تزول على متخبط تُخْشَى بواده على الأقران

وحذفت على في الآية لدخولها على أن المصدرية.

وقد قال بعض المفسرين: إن الخوف هنا بمعنى الظن، يريد ظن المكروه؛ إذ الخوف

لا يطلق إلا على حصول ظن المكروه وهو خوف بمعناه الأصلي.

وإقامة حدود الله فسرّها مالك رحمه الله: بأنها حقوق الزوج وطاعته والبرّ به، فإذا

أضاعت المرأة ذلك فقد خالفت حدود الله.

وقوله « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » رفع الإثم عليهما ، ويدل على أن باذل الحرام لآخذه مشارك له في الإثم ، وفي حديث ربا الفضل « الآخذ والمعطى في ذلك سواء » ، وضمير « افتدت به » لجنس المخالعة ، وقد تمحض المقام لأن يعاد الضمير إليها خاصة ؛ لأن دفع المال منها فقط .

وظاهر عموم قوله « فيما افتدت به » أنه يجوز حينئذ الخلع بما زاد على المهر وسياق الخلاف فيه .

ولم يختلف علماء الأمة أن المراد بالآية أخذ العوض على الفراق ، وإنما اختلفوا في هذا الفراق هل هو طلاق أو فسخ ، فذهب الجمهور إلى أنه طلاق ولا يكون إلا بائنا ؛ إذ لو لم يكن بائنا لما ظهرت الفائدة في بذل العوض ، وبه قال عثمان ، وعلى ، وابن مسعود ، والحسن ، وعطاء ، وابن المسيب ، والزهرى ، ومالك ، وأبو حنيفة ، والثورى ، والأوزاعى ، والشعبى ، والنخعى ، ومجاهد ، ومكحول . وذهب فريق إلى أنه فسخ ، وعليه ابن عباس ، وطاووس ، وعكرمة ، وإسحاق ، وأبو ثور ، وأحمد بن حنبل . وكل من قال : إن الخلع لا يكون إلا بحكم الحاكم . واختلف قول الشافعى في ذلك ، فقال مرة هو طلاق ؛ وقال مرة ليس بطلاق ، وبعضهم يحكى عن الشافعى أن الخلع ليس بطلاق ، إلا أن ينوى بالمخالعة الطلاق ، والصواب أنه طلاق لتقرر عصمة صحيحة ، فإن أرادوا بالفسخ ما فيه من إبطال العصمة الأولى فما الطلاق كله إلا راجعا إلى الفسوخ ، وتظهر فائدة هذا الخلاف في الخلع الواقع بينهما . بعد أن طلق الرجل طلقين ، فعند الجمهور طلقة الخلع ثلاثة فلا تحمل لمخالعتها إلا بعد زوج ، وعند ابن عباس ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق ، ومن وافقهم : لا تعد طلقة ، ولها أن يعقدا نكاحا مستأثقا . وقد تمسك بهذه الآية سعيد بن جبير ، والحسن ، وابن سيرين ، وزباد بن أبى سفيان ، فقالوا : لا يكون الخلع إلا بحكم الحاكم لقوله تعالى « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله » . والجمهور على جواز إجراء الخلع بدون تخاصم ، لأن الخطاب ليس صريحا للحكام وقد صح عن عمر ، وعثمان ، وابن عمر ، أنهم رأوا جوازه بدون حكم حاكم .

والجمهور أيضا على جواز أخذ العوض على الطلاق ، إن طابت به نفس المرأة ، ولم يكن عن إضرار بها . وأجمعوا على أنه إن كان عن إضرار بهن فهو حرام عليه ، فقال مالك إذا ثبت الإضرار يعضى الطلاق ، ويرد عليها مالها . وقال أبو حنيفة : هو ماض ولكنه يأنم

بناء على أصله في النهي ، إذا كان لخارج عن ماهية المنهى عنه . وقال الزهري ، والنخعي ، وداود : لا يجوز إلا عند النشوز والشقاق . والحق أن الآية صريحة في تحريم أخذ العوض عن الطلاق إلا إذا خيف فساد المعاشرة بالأتاح المرأة زوجها ، فإن الله أكد هذا الحكم إذ قال « إلا أن يخاف ألا يقيما حدود الله » لأن مفهوم الاستثناء قريب من الصريح في أنهما إن لم يخافا ذلك لا يحل الخلع ، وأكده بقوله « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به » فإن مفهومه أنهما إن لم يخافا ذلك ثبت الجناح ، ثم أكد ذلك كله بالنهي بقوله « تلك حدود الله فلا تعتدوها » ثم بالوعيد بقوله « ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون » وقد بين ذلك كله قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بين جميلة بنت أو أخت عبد الله بن أبي بن سلول ، وبين زوجها ثابت بن قيس بن شماس ؛ إذ قالت له يا رسول الله لا أنا ولا ثابت . أو لا يجمع رأسي ورأس ثابت شيء ، والله ما أعتب عليه في دين ولا خلق ولكني أكره الكفر في الإسلام لا أطيقه بغضا » فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم « أردن عليه حقيقته التي أصدقك » قالت « نعم وأزیده » زاد في رواية قال « أما الزائد فلا » وأجاب الجمهور بأن الآية لم تذكر قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » على وجه الشرط بل لأنه الغالب من أحوال الخلع ، ألا يرى قوله تعالى « فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا » هكذا أجاب المالكية ، كما في أحكام ابن العربي ، وتفسير القرطبي . وعندي أنه جواب باطل ، ومتمسك بلا طائل ، أما إنكار كون الوارد في هاته الآية شرطا ، فهو تعسف ، وصرف للكلام عن وجهه ، كيف وقد دل بثلاثة منطوقات وبمفهومين وذلك قوله « ولا يحل لكم أن تأخذوا مماءا تنتموهن شيئا » فهذا نكرة في سياق النفي ، أي لا يحل أخذ أقل شيء ، وقوله « إلا أن يخافا » ففيه منطوق ومفهوم ، وقوله « فإن خفتم » ففيه كذلك ، ثم إن المفهوم الذي يحجب محجب النال هو مفهوم القيود التوابع كالصفة ، والحال ، والناية ، دون ما لا يقع في الكلام إلا لقصد الاحتراز ، كاستثناء ، والشرط . وأما الاحتجاج للجواز بقوله « فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا » ، فمورده في عفو المرأة عن بعض الصداق ، فإن ضمير « منه » عائد إلى الصداقات ، لأن أول الآية « وءاتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم » الآية فهو إرشاد لما يعرض في حال العصمة ، مما يزيد الألفة ، فلا تعارض بين الآيتين ولو سلمنا التعارض لكان يجب على الناظر سلوك الجمع بين الآيتين أو الترجيح .

واختلفوا في جواز أخذ الزائد على ما أصدقها المفاقر ، فقال طاووس ، وعطاء والأوزاعي وإسحاق ، وأحمد : لا يجوز أخذ الزائد ، لأن الله تعالى خصه هنا بقوله : «مما ءاتيتموهن» واحتجوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال جميلة ، لما قالت له : أرد عليه حديثه وأزیده «أما الزائد فلا» أخرجه الدارقطني عن ابن جريج . وقال الجمهور : يجوز أخذ الزائد لعموم قوله تعالى «فلا جناح عليهما فيما افتدت به» واحتجوا بما رواه الدارقطني عن أبي سعيد الخدري : أن أخته كانت تحت رجل من الأنصار ، تزوجها على حديقة ، فوقع بينهما كلام فترافعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها «أتردين عليه حديثه ويطلقك» قالت : نعم وأزیده ، فقال لها «ردى عليه حديثه وزبيده» وبأن جميلة لما قالت له : وأزیده لم ينكر عليها . وقال مالك : ليس من مكارم الأخلاق ولم أر أحدا من أهل العلم يكره ذلك أي يحرمه ، ولم يصح عنده ما روى «أما الزائد فلا» والحق أن الآية ظاهرة في تعظيم أمر أخذ العوض على الطلاق ، وإنما رخصه الله تعالى إذا كانت الكراهية والنفرة من المرأة في مبدأ المعاشرة ، دفعا للأضرار عن الزوج في خسارة ما دفعه من الصداق الذي لم ينتفع منه بمنفعة ؛ لأن الغالب أن الكراهية تقع في مبدأ المعاشرة لا بعد التعاشر .

فقوله : «مما ءاتيتموهن» ظاهر في أن ذلك هو محل الرخصة ، لكن الجمهور تأولوه بأنه هو الغالب فيما يحجف بالأزواج ، وأنه لا يبطل عموم قوله «فيما افتدت» وقد أشار مالك بقوله : ليس من مكارم الأخلاق ، إلى أنه لا يراه موجبا للفساد والنهي ؛ لأنه ليس مما يختل به ضروري أو حاجي ، بل هو آيل إلى التحسينات ، وقد مضى عمل المسلمين على جوازه واختلفوا في هذه الآية هل هي محكمة أم منسوخة : فالجمهور على أنها محكمة ، وقال فريق : منسوخة بقوله تعالى ، في سورة النساء «وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وءاتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا» ونسبه القرطبي لبكر بن عبد الله المزني ، وهو قول شاذ ، ومورد آية النساء في الرجل يريد فراق امرأته ، فيحرم عليه أن يفارقها ، ثم يزيد فيأخذ منها مالا ، بخلاف آية البقرة فهي في إرادة المرأة فراق زوجها عن كراهية .

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ
الظَّالِمُونَ ﴾ 229

جملة « تلك حدود الله فلا تعتدوها » معترضة بين جملة « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما »
« أتيتموهن شيئا » وما اتصل بها ، وبين الجملة الفرعة عليها وهي « فإن طلقها فلا تحل له من
بعد » الآية . ومناسبة الاعتراض ما جرى في الكلام الذي قبلها من منع أخذ العوض عن
الطلاق ، إلا في حالة الخوف من ألا يقيم حدود الله ، وكانت حدود الله مبينة في الكتاب
والسنة ، فجيء بهذه الجملة المعترضة تبشيرا ؛ لأن منع أخذ العوض على الطلاق هو من حدود
الله .

وحُدود الله استعارة للأوامر والنواهي الشرعية ، بقرينة الإشارة ، شبهت بالحدود التي
هي الفواصل المفعولة بين أملاك الناس ، لأن الأحكام الشرعية ، تفصل بين الحلال والحرام ،
والحق والباطل وتفصل بين ما كان عليه الناس قبل الإسلام ، وما هم عليه بدم . والإقامة في
الحقيقة ، الإظهار والإيجاد ، يقال : أقام حدا لأرضه ، وهي هنا استعارة للعمل بالشرع تبعاً
لاستعارة الحدود للأحكام الشرعية ، وكذلك إطلاق الاعتداء الذي هو تجاوز الحد على مخالفة
حكم الشرع ، هو استعارة تابعة لتشبيه الحكم بالحد .

وجملة « ومن يتعد حدود الله فأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » تذييل وأفادت جملة « فأُولَٰئِكَ هُمُ
الظَّالِمُونَ » حصراً وهو حصر حقيقي ، إذا ما من ظالم إلا وهو متعد لحدود الله ، فظهر حصر
حال المتمدى حدود الله في أنه ظالم .

واسم الإشارة من قوله « فأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » مقصود منه تمييز المشار إليه ، أكمل
تمييز ، وهو من يتعدى حدود الله ، اهتماماً بإيقاع وصف الظالمين عليهم .
وأطلق فعل « يتعد » على معنى يخالف حكم الله ترشيحاً ، لاستعارة الحدود لأحكام الله
وهو ، مع كونه ترشيحاً ، مستعار لمخالفة أحكام الله ؛ لأن مخالفة الأمر والنهي تشبه مجاوزة
الحد في الاعتداء على صاحب الشيء المحدود .

وفي الحديث « ألا وإن لكل ملك حمى ، ألا وإن حمى الله محارمه » .

﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ﴾

تفريع مرتب على قوله « الطَّلُق مرتان » وما بينهما بمنزلة الاعتراض، على أنه تقديمه يكسبه تأثيراً في تفريع هذا على جميع ما تقدم؛ لأنه قد علم من مجموع ذلك أن بعد المرتين تحييراً بين المراجعة وعدمها، فرتب على تقدير المراجعة المعبر عنها بالإمساك « فَإِنْ طَلَّقَهَا » وهو يدل بطريق الاقتضاء، على مقدر أي فإن راجعها فطلقها لبيان حكم الطلقة الثالثة. وقد تهيأ السامع لتلقى هذا الحكم من قوله « الطَّلُق مرتان » إذ علم أن ذلك بيان لآخر عدد في الرجعي وأن ما بعده بتات، فذكر قوله « فَإِنْ طَلَّقَهَا » زيادة في البيان، وتمهيد لقوله « فلا تحل له من بعد » إلخ فالفاء: إما عاطفة لجملة « فَإِنْ طَلَّقَهَا » على جملة « فإمساك » باعتبار ما فيها، من قوله « فإمساك »، إن كان المراد من الإمساك المراجعة ومن التسريح عدمها، أي فإن أمسك المطلق أي راجع، ثم طلقها، فلا تحل له من بعد، وهذا هو الظاهر، وإما فصيحة لبيان قوله: أو تسريح بإحسان، إن كان المراد من التسريح إحداث الطلاق، أي فإن ازداد بعد المراجعة فسرح. فلا تحل له من بعد، وإعادة هذا على هذا الوجه ليرتب عليه تحريم المراجعة إلا بعد زوج، تصريحاً بما فهم من قوله « الطَّلُق مرتان » ويكون التعبير بالطلاق هنا دون التسريح للبيان، وللتفنن، على الوجهين المتقدمين، ولا يعوزك توزيعه عليهما، والضمير المستتر راجع للمطلق المستفاد من قوله « الطَّلُق مرتان » والضمير المنصوب راجع للمطلقة المستفادة من الطلاق أيضاً، كما تقدم في قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » والآية بيان لنهاية حق المراجعة صراحة، وهي إما إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية وتشريع إسلامي جديد، وإما نسخ لما تقرر أول الإسلام إذا صح ما رواه أبو داود، في سننه، في باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث، عن ابن عباس « أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعها وإن طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك ونزل « الطَّلُق مرتان » .

ولا يصح بحال عطف قوله « فَإِنْ طَلَّقَهَا » على جملة « ولا يحل لكم أن تأخذوا »، ولا صدق الضميرين على ما صدقت عليه ضمائر « إلا أن يخافا ألا يقيما »، و« فلا جناح عليهما » لعدم صحة تعلق حكم قوله تعالى « فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ » بما تعلق به حكم قوله « ولا يحل

لكم أن تأخذوا» إلخ إذ لا يصح تفريع الطلاق الذي لا تحل بعده المرأة على وقوع الخلع ، إذ ليس ذلك من أحكام الإسلام في قول أحد ، فمن العجيب ما وقع في شرح الخطابي على سنن أبي داود : أن ابن عباس احتج لكون الخلع فسحا بأن الله ذكر الخلع ثم أعقبه بقوله « فإن طلقها فلا تحل له من بعد الآية قال «فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعا» ولا أحسب هذا يصح عن ابن عباس لعدم جريه على معاني الاستعمال العربي .

وقوله « فلا تحل له » أى تحرم عليه وذكر قوله « من بعد » أى من بعد ثلاث تطليقات تسجيلا على المطلق ، وإيحاء إلى علة التحريم ، وهى تهاون المطلق بشأن امرأته ، واستخفافه بحق المعاشرة ، حتى جعلها لعبة تقلبها عواصف غضبه وحماقته ، فلما ذكر لهم قوله من بعد علم المطلقون أنهم لم يكونوا محقين في أحوالهم التى كانوا عليها في الجاهلية .

والمراد من قوله « تنكح زوجها غيره » أن تعقد على زوج آخر ، لأن لفظ النكاح في كلام العرب لا معنى له إلا العقد بين الزوجين ، ولم أرهم إطلاقا آخر فيه لا حقيقة ولا مجازا ، وأيا ما كان إطلاقه في الكلام فالمراد في هاته الآية العقد بدليل إسناده إلى المرأة ، فإن المعنى الذى ادعى المدعون أنه من معاني النكاح بالاشتراك والمجاز أعنى المسيس ، لا يسند في كلام العرب للمرأة أصلا ، وهذه نكتة غفلوا عنها في هذا المقام .

وحكمة هذا التشريع العظيم ردع الأزواج عن الاستخفاف بحقوق أزواجهم ، وجعلهم لعبا في بيوتهم ، فجعل للزوج الطلقة الأولى هفوة ، والثانية تجربة ، والثالثة فراقا ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث موسى والخضر : فكانت الأولى من موسى نسيانا والثانية شرطا والثالثة عمدا فلذلك قال له الخضر في الثالثة « هذا فراق بيني وبينك » .

وقد رتب الله على الطلقة الثالثة حكمين وهما سلب الزوج حق الرجعة ، بمجرد الطلاق ، وسلب المرأة حق الرضا بالرجوع إليه إلا بعد زوج ، واشتراط الزوج بزواج ثان بعد ذلك لقصد تحذير الأزواج من المسارعة بالطلقة الثالثة ، إلا بعد التأمل والتريث ، الذى لا يبقى بعده رجاء في حسن المعاشرة ، للعلم بحرمة العود إلا بعد زوج ، فهو عقاب للأزواج المستخفين بحقوق المرأة ، إذا تكرر منهم ذلك ثلاثا ، بمقوبة ترجع إلى إيلاام الوجدان ، لما ارتكز

في النفوس من شدة النفرة من اقتران امرأته برجل آخر ، وينشده حال المرأة قول ابن الزبير^(١) :

وفي الناس إن رثت حبالك واصل وفي الأرض عن دار القلي متحول
وفي الطيبي قال الزجاج « إنما جعل الله ذلك لعلمه بصعوبة تزوج المرأة على الرجل فحرم
عليهما التزوج بعد الثلاث لئلا يمجأوا وأن يثبتوا » وقد علم السامعون أن اشتراط نكاح زوج
آخر هو تربية للمطلقين ، فلم يخطر ببال أحد إلا أن يكون المراد من النكاح في الآية
حقيقته وهي العقد ، إلا أن العقد لما كان وسيلة لما يقصد له في غالب الأحوال من البناء
وما بعده ، كان العقد الذي لا يعقبه وطء العاقد لزوجه غير معتد به فيما قصد منه ، ولا يعبا
المطلق الموقع الثلاث بمجرد عقد زوج آخر لم يمس فيه المرأة ، ولذلك لما طلق رفاعة بن سموال
القرظي ، زوجه تيممة ابنة وهب طلبة صادفت أخرى الثلاث ، وتزوجت بعده عبد الرحمن بن
الزبير القرظي ، جاءت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت له « يا رسول الله إن رفاعة طلقني
فبت طلاق ، وإن عبد الرحمن بن الزبير تزوجني وإنما معه مثل هدية^(٢) هذا الثوب » وأشارت
إلى هذب ثوب لها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم « أتريدن أن ترجعي إلى رفاعة » قالت
« نعم » قال « لا ، حتى تذوق عسيلته » الحديث ، فدل سؤالها على أنها تتوقع عدم الاعتداد
بنكاح ابن الزبير في تحليل من بها ، لعدم حصول المقصود من النكاح والتربية بالمطلق ،
فاتفق علماء الإسلام على أن النكاح الذي يحل المبتوتة هو دخول الزوج الثاني بالمرأة ، ومسيسه
لها ، ولا أحسب دليلهم في ذلك إلا الرجوع إلى مقصد الشريعة ، الذي علمه سائر من فهم
هذا الكلام العربي الفصيح ، فلا حاجة بنا إلى متح دلاء الاستدلال بأن هذا من لفظ النكاح
المراد به في خصوص هذه الآية المسيس أو هو من حديث رفاعة ، حتى يكون من تقييد الكتاب
بمخبر الواحد ، أو هو من الزيادة على النص حتى يحى فيه الخلاف في أنها نسخ أم لا ، وفي
أن نسخ الكتاب بمخبر الواحد يجوز أم لا ، كل ذلك دخول فيما لا طائل تحت تطويل تقريره
بل حسبنا إجماع الصحابة وأهل اللسان على فهم هذا المقصد من لفظ القرآن ، ولم يشذ عن ذلك

(١) هو بفتح الزاي وكسر الباء من بنى قريظة صعبا .

(٢) الهدية بضم الهاء وسكون الدال نهاية الثوب التي تترك ولا تنسج فتترك سدى بلا لمة وربما فتلوا
وهي المسامة في لسان أهل بلدنا بالفتول .

إلا سعيد بن المسيب فإنه قال: يحل المبتوتة مجرد العقد على زوج ثان، وهو شذوذ ينافي المقصود؛ إذ أية فائدة تحصل من العقد، إن هو إلا تعيب للعاقدين، والولى، والشهود إلا أن يجعل الحكم منوطاً بالعقد، باعتبار ما يحصل بعده غالباً، فإذا تخلف ما يحصل بعده اغتفر، من باب التعليل بالظنة، ولم يتابعه عليه أحد معروف، ونسبه النحاس لسعيد بن جبير، وأحسب ذلك سهواً منه واشتباهاً، وقد أمر الله بهذا الحكم، مرتباً على حصول الطلاق الثالث بعد طلقتين تقدمتا، فوجب امتثاله وعلمت حكمته فلاشك في أن يقتصر به على مورده، ولا يتمدى حكمه ذلك إلى كل طلاق عبر فيه المطلق بلفظ الثلاث تغليظاً، أو تأكيذاً، أو كذباً لأن ذلك ليس طلاقاً بعد طلاقين، ولا تتحقق فيه حكمة التأديب على سوء الصنيع، وما المتلفظ بالثلاث في طلاقه الأول إلا كغير المتلفظ به في كون طلاقته الأولى، لا تصير ثانية، وغاية ما اكتسبه مقاله أنه عد في الحقي أو الكذابين، فلا يماقب على ذلك بالتفريق بينه وبين زوجته، وعلى هذا الحكم استمر العمل في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وصدر من خلافة عمر، كما ورد في كتب الصحيح: الموطأ وما بعده، عن ابن عباس رضى الله عنه، وقد ورد في بعض الآثار رواية حديث ابن عمر حين طلق امرأته في الحيض: أنه طلقها ثلاثاً في كلمة، وورد حديث ركانة بن عبد يزيد المطلبى، أنه طلق امرأته ثلاثاً في كلمة واحدة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: إنما ملكك الله واحدة فأمره أن يراجعها.

ثم إن عمر بن الخطاب، في السنة الثالثة من خلافته، حدثت حوادث من الطلاق بلفظ الثلاث في كلمة واحدة فقال: أرى الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم.

وقد اختلف علماء الإسلام فيما يلزم من تلفظ بطلاق الثلاث في طلاقه ليست ثالثة: فقال الجمهور: يلزمه الثلاث أخذاً بما قضى به عمر بن الخطاب وتأيد قضاؤه بسكوت الصحابة لم ينبروا عليه فهو إجماع سكوتي، وبناء على تشبيه الطلاق بالنذور والأيمان، يلزم المكف فيها ما التزمه، ولا خلاف في أن عمر بن الخطاب قضى بذلك ولم ينكر عليه أحد، ولكنه قضى بذلك عن اجتهاد فهو مذهب له، ومذهب الصحابي لا يقوم حجة على غيره، وما أبدوه به من سكوت الصحابة لا دليل فيه؛ لأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند النحارير من الأئمة مثل الشافعي والباقلاني والغزالي والإمام الرازي، وخاصة أنه صدر من عمر بن الخطاب

- مصدر القضاء والزجر ، فهو قضاء في مجال الاجتهاد لا يجب على أحد تغييره ، ولكن القضاء جزئي لا يلزم اطراد العمل به ، وتصرف الإمام بتحجير المباح لمصلحة مجال للنظر ، فهذا ليس من الإجماع الذي لا يجوز مخالفته . وقال علي بن أبي طالب ، وابن مسعود ، وعبد الرحمن ابن عوف ، والزبير بن العوام ، ومحمد بن إسحاق ، وحجاج بن أرطاة ، وطاووس ، والظاهرية وجماعة من مالكية الأندلس : منهم محمد بن زنباع ، ومحمد بن بقي بن مخلد ، ومحمد بن عبد السلام الخشني ، فقيه عصره بقرطبة ، وأصبغ بن الحباب من فقهاء قرطبة ، وأحمد بن مغيث الطليطلي الفقيه الجليل ، وقال ابن تيمية من الحنابلة : إن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع إلا طلاق واحدة وهو الأرجح من جهة النظر والأثر ، واحتجوا بحجج كثيرة أولاها وأعظمها هذه الآية فإن الله تعالى جعل الطلاق مرتين ثم ثالثة ، ورتب حرمة العود على حصول الثالثة بالفعل لا بالقول ، فإذا قال الرجل لامرأته : هي طالق ثلاثا ولم تكن تلك الطلقة ثالثة بالفعل والتكرار كذب في وصفها بأنها ثلاث ، وإنما هي واحدة أو ثانية فكيف يقدم على تحريم عودها إليه والله تعالى لم يحرم عليه ذلك ، قال ابن عباس « وهل هو إلا كمن قال : قرأت سورة البقرة ثلاث مرات وقد قرأها واحدة فإن قوله ثلاث مرات يكون كاذبا » .

الثانية أن الله تعالى قصد من تعدد الطلاق التوسعة على الناس ؛ لأن المعاشر لا يدري تأثير مفارقة عشيره إياه ، فإذا طلق الزوج امرأته يظهر له الندم وعدم الصبر على مفارقتها ، فيختار الرجوع فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة بمجرد اللفظ من الرجعة ، تعطل المقصد الشرعي من إثبات حق المراجعة ، قال ابن رشد الحفيد ، في البداية « وكأن الجمهور غلبوا حكم التغليظ في الطلاق سدا للذريعة ولكن تبطل بذلك الرخصة الشرعية والرفق المقصود من قوله تعالى « لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » .

الثالثة قال ابن مغيث : إن الله تعالى يقول « أو تسريح بإحسان » وموقع الثلاث غير محسن ، لأن فيها ترك توسعة الله تعالى ، وقد يخرج هذا بقياس على غير مسألة في المدونة : من ذلك قول الإنسان « مالي صدقة في المساكين » قال مالك « يجرئه الثلث » .

الرابعة احتجوا بحديث ابن عباس في الصحيحين « كان طلاق الثلاث في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وصدر من خلافة عمر طلقة واحدة » .

وأجاب عنه الجمهور بأن راويه طاووس وقد روى بقية أصحاب ابن عباس عنه أنه قال

من طلق امرأته ثلاثا فقد عصى ربه ، وبانت منه زوجته ، وهذا يوهن رواية طاووس ، فإن ابن عباس لا يخالف الصحابة إلى رأى نفسه ، حتى قال ابن عبد البر رواية طاووس وهم وغلط ، وعلى فرض صحتها ، فالمراد أن الناس كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الناس ثلاث تطليقات وهو معنى قول عمر « إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة » فلو كان ذلك واقعا في زمن الرسول وأبي بكر لما قال عمر : إنهم استعجلوا ، ولا عابه عليهم ، وهذا جواب ضعيف ، قال أبو الوليد الباجي : الرواية عن طاووس بذلك صحيحة . وأقول : أما مخالفة ابن عباس لما رواه فلا يوهن الرواية كما تقرر في الأصول ، ونحن نأخذ بروايته وليس علينا أن نأخذ برأيه ، وأما ما تأولوه من أن المراد من الحديث أن الناس كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الثلاث فهو تأويل غير صحيح ومناف لألفاظ الرواية ولقول عمر « فلو أمضيناه عليهم » فإن كان إمضاؤه عليهم سابقا من عهد الرسول لم يبق معنى لقوله « فلو أمضيناه عليهم » وإن لم يكن إمضاؤه سابقا بل كان غير ماض حصل المقصود من الاستدلال .

الخامسة ما رواه الدارقطني أن ركانة بن عبد يزيد المطلبى طلق زوجته ثلاثا في كلمة واحدة فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له : إنما هي واحدة أو إنما تلك واحدة فارتجعها . وأجاب عنه أنصار الجمهور بأنه حديث مضطرب ؛ لأنه روى أن ركانة طلق ، وفي رواية أن يزيد بن ركانة طلق وفي رواية طلق زوجته ثلاثا وزاد في بعض الروايات أنه طلقها ثلاثا وقال : أردت واحدة فاستحلفه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك .

وهو جواب واه ؛ لأنه سواء صحت الزيادة أم لم تصح فقد قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالواحدة فيما فيه لفظ الثلاث ، ولا قائل من الجمهور بالتوهية فالحديث حجة عليهم لا محالة إلا أن روايته ليست في مرتبة معتبرة من الصحة .

السادسة ما رواه الدارقطني في حديث تطليق ابن عمر زوجته حين أمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فإنه زاد فيه أنه طلقها ثلاثا ولا شك أن معناه ثلاثا في كلمة ، لأنها لو كانت طلقة صادفت آخر الثلاث لما جاز إرجاعها إليه ، ووجه الدليل أنه لما أمره أن يردها فقد عدها عليه واحدة فقط ، وهذا دليل ضعيف جدا لضعف الرواية ولكون مثل هذه الزيادة مما لا يغفل عنها رواة الحديث في كتب الصحيح كالوطأ وصحيح البخاري ومسلم . والحق أنه لا يقع إلا طلقة واحدة ولا يعتد بقول المطلق ثلاثا .

وذهب مقاتل وداود الظاهري في رواية عنه أن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع

طلاقاً بالمرة ، واحتج بأن القرآن ذكر الطلاق المفرق ولم يذكر المجموع فلا يلزم لأنه غير مذكور في القرآن. ولو احتج لهما بأنه منهي عنه والمنهي عنه فاسد لكان قريباً، لولا أن الفساد لا يعتري الفسوخ، وهذا مذهب شاذ وباطل، وقد أجمع المسلمون على عدم العمل به، وكيف لا يقع طلاقاً وفيه لفظ الطلاق .

وذهب ابن جبير وعطاء وابن دينار وجابر بن زيد إلى أن طلاق البكر ثلاثاً في كلمة يقع طلاقاً واحدة ، لأنه قبل البناء بخلاف طلاق المبني بها وكأن وجه قولهم فيه: أن معنى الثلاث فيه كناية عن البينونة والطلقة قبل البناء تبينها الواحدة .

ووصف « زواجا غيره » تحذير للأزواج من الطلقة الثالثة ، لأنه بذكر المغيرة يتذكر أن زوجته ستصير لغيره كحديث الواعظ الذي اتعظ بقول الشاعر :

اليومَ عندك دَلَّها وحديثُها وغدا لغيرك زندها والمعصم

وأسند الرجعة إلى المتفارقين بصيغة المفاعلة لتوقفها على رضا الزوجة بعد البينونة ثم علق ذلك بقوله « إن ظنا أن يقيما حدود الله » أي أن يسيرا في المستقبل على حسن المعاشرة وإلا فلا فائدة في إعادة الخصومات .

« وحدود الله هي أحكامه وشرائعه ، شبهت بالحدود لأن المكلف لا يتجاوزها فكأنه يقف عندها .

وحقيقة الحدود هي الفواصل بين الأرضين ونحوها وقد تقدم في قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » والإقامة استمارة لحفظ الأحكام تبعاً لاستمارة الحدود إلى الأحكام كقولهم : تقض فلان غزله ، وأما قوله « وتلك حدود الله يبينها » فالبيان صالح لمناسبة المعنى الحقيقي والمجازي ؛ لأن إقامة الحد الفاصل فيه بيان للناظرين .

والمراد « يقوم يعلمون » ، الذين يفهمون الأحكام فهما يهيئهم للعمل بها ، ويدراك مصالحها ، ولا يتحيلون في فهمها .

﴿ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ 230

الواو اعتراضية ، والجملة معترضة بين الجملتين : المعطوفة إحداها على الأخرى ، وموقع هذه الجملة كموقع جملة « تلك حدود الله فلا تمتدوها » المتقدمة آنفاً .

وحدود الله يقدم الكلام عليها قريبا .

وتبين الحدود ذكرها للناس موضحة ، مفصلة ، معللة ، ويتعلق قوله « لقوم يعلمون » بفعل بينها ، ووصف القوم بأنهم يعلمون صريح في التنويه بالذين يدركون ما في أحكام الله من المصالح ، وهو تعريض بالمشركين الذين يعرضون عن اتباع الإسلام . وإحكام كلمة « قوم » للإيدان بأن صفة العلم سجيتههم وملكة فيهم ، كما تقدم بيانه عند قوله تعالى « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار - إلى قوله - لآيت لقوم يعقلون » .

﴿ وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَاحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾

عطف على جملة « فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا » الآية عطف حكم على حكم ، وتشريع على تشريع ، لقصد زيادة الوصاة بحسن المعاملة في الاجتماع والفرقة ، وما تبع ذلك من التحذير الذي سيأتي بيانه .

وقوله « فبلغن أجلهن » مؤذن بأن المراد : « وإذا طلقتم النساء » طلاقا فيه أجل . والأجل هنا لما أضيف إلى ضمير النساء المطلقات علم أنه أجل معهود بالمضاف إليه . أعني أجل الانتظار ، وهو العدة ، وهو التربص في الآية السابقة .

وبلوغ الأجل : الوصول إليه ، والمراد به هنا مشاركة الوصول إليه بإجماع العلماء ؛ لأن الأجل إذا انقضى زال التخيير بين الإمساك والتسريح ، وقد يطلق البلوغ على مشاركة الوصول ومقاربتة ، توسعا أي مجازا بالأول . وفي القاعدة الخامسة من الباب الثامن من معنى اللبيب ، أن العرب يعبرون بالفعل عن أمور : أحدها ، وهو الكثير المتعارف ، عن حصول الفعل ، وهو الأصل . الثاني : عن مشاركته نحو « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن » « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم » أي يقاربون الوفاة ، لأنه حين الوصية .

الثالث: إرادته نحو « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا » .

الرابع: القدرة عليه نحو « حقا علينا إنا كنا فاعلين » أى قادرين .

« والأجل » فى كلام العرب يطلق على المدة التى يمهل إليها الشخص فى حدوث حادث معين ، ومنه قولهم : ضرب له أجلا « أيما الأجلين قضيت » .

والمراد بالأجل هنا آخر المدة ، لأن قوله « فبلغن » مؤذن بأنه وصول بعد مسير إليه ، وأسند بلغن إلى النساء لأنهن اللاتى ينتظرن انقضاء الأجل ، ليخرجن من حبس العدة ، وإن كان الأجل للرجال والنساء معا : للأوليين توسعة للمراجعة ، وللأخيرات تحديدا للحل للزوج .

وأضيف الأجل إلى ضمير النساء لهاته النكتة .

والقول فى الإمساك والتسريح مضى قريبا . وفى هذا الوجه تكرير الحكم المفاد بقوله تعالى « فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » فأجيب عن هذا بما قاله الفخر : إن الآية السابقة أفادت التخيير بين الإمساك والتسريح ، فى مدة العدة ، وهذه أفادت ذلك التخيير فى آخر أوقات العدة ، تذكر بالإمساك وتحريضا على تحصيله ، ويستتبع هذا التذكير الإشارة إلى الترغيب فى الإمساك ، من جهة إعادة التخيير بعد تقدم ذكره ، وذكر التسريح هنا مع الإمساك ليظهر معنى التخيير بين أمرين وليتوسل بذلك إلى الإشارة إلى رغبة الشريعة فى الإمساك ، وذلك بتقديمه فى الذكر ؛ إذ لو لم يذكر الأمران لما تأتى التقديم المؤذن بالترغيب وعندى أنه على هذا الوجه أعيد الحكم ، وليبنى عليه ما قصد من النهى عن الضرار وما تلا ذلك من التحذير والموعظة وذلك كله مما أبعد عن تذكره الجمل السابقة : التى اقتضى الحال الاعتراض بها .

وقوله « أو سرحوهن بمعروف » قيد التسريح هنا بالمعروف ، وقيد فى قوله السالف أو تسريح بإحسان ، بالإحسان للإشارة إلى أن الإحسان المذكور هناك ، هو عين المعروف الذى يعرض للتسريح ، فلما تقدم ذكره لم يحتاج هنا إلى الفرق بين قيده وقيد الإمساك . أو لأن إعادة أحوال الإمساك والتسريح هنا لينبئ عليه النهى عن المضارة ، والذى تخاف مضارته بمنزلة بعيدة عن أن يطلب منه الإحسان ، فطلب منه الحق ، وهو المعروف الذى عدم المضارة من فروعه ، سواء فى الإمساك أو فى التسريح ، ومضارة كل بما يناسبه .

وقال ابن عرفة : « تقدم أن المعروف أخف من الإحسان فلما وقع الأمر فى الآية الأخرى

بتسريحهم ، مقارنا للإحسان ، خيف أن يتوهم أن الأمر بالإحسان عند تسريحهم للوجوب فعقبه بهذا تنبيها على أن الأمر للنذب لا للوجوب .

وقوله : « ولا تمسكوهن ضرارا » تصريح بمفهوم « فأمسكوهن بمعروف » إذ الضرار ضد المعروف ، وكأن وجه عطفه مع استفادته من الأمر بضده التشويه بذكر هذا الضد لأنه أكثر أضداد المعروف يقصده الأزواج المخالفون لحكم الإمساك بالمعروف ، مع ما فيه من التأكيد ، ونكتته تقرير المعنى المراد في الذهن بطريقتين غائمتا واحدة وقال الفخر : نكتة عطف النهي على الأمر بالضد في الآية هي أن الأمر لا يقتضي التكرار بخلاف النهي ، وهذه التفرقة بين الأمر والنهي غير مسهلة ، وفيها نزاع في علم الأصول ، ولكنه بناها على أن الفرق بين الأمر والنهي هو مقتضى اللغة . على أن هذا العطف إن قلنا : إن المعروف في الإمساك حيثما تحقق انتفى الضرار ، وحيثما انتفى المعروف تحقق الضرار ، فيصير الضرار مساويا لنقيض المعروف ، فلنا أن نجعل نكتة العطف ، حينئذ ، لتأكيد حكم الإمساك بالمعروف : بطريق إثبات ، ونفي ، كأنه قيل : « ولا تمسكوهن إلا بالمعروف » ، كما في قول السموال :

تسيل على حـد الظُّبَاتِ تُقُوسُنَا وليست على غير الظُّبَاتِ تسيل

والضرار مصدر ضارٌّ ، وأصل هذه الصيغة أن تدل على وقوع الفعل من الجانبين ، مثل خاصم ، وقد تستعمل في الدلالة على قوة الفعل مثل : عافاك الله ، والظاهر أنها هنا مستعملة للمبالغة في الضر ، تشبيها على من يقصده بأنه مفحش فيه . ونصب ضرارا على الحال أو المفعولية لأجله .

وقوله « لتعتدوا » جرّ باللام ولم يعطف بالفاء ؛ لان الجر باللام هو أصل التعليل ، وحذف مفعول (تعتدوا) ليشمل الاعتداء عليهن ، وعلى أحكام الله تعالى ، فتكون اللام مستعملة في التعليل والعاقبة . والاعتداء على أحكام الله لا يكون علة للمسلمين ، فنزل منزلة العلة مجازا في الحصول ، تشبيها على المخالفين ، فحرف اللام مستعمل في حقيقته ومجازه .

وقوله « فقد ظلم نفسه » جعل ظلمهم نساءهم ظلما لأنفسهم ، لأنه يؤدي إلى اختلال المعاشرة ، واضطراب حال البيت ، وفوات المصالح : بشغب الأذهان في المخاصمات . وظلم نفسه أيضا بتعريضها لعقاب الله في الآخرة .

﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ، وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ 231

عطف هذا النهي على النهي في قوله « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا » لزيادة التحذير من صنيعهم في تطويل العدة ، لقصد المضارة ، بأن في ذلك استهزاء بأحكام الله التي شرع فيها حق المراجعة ، مريداً رحمة الناس ، فيجب الحذر من أن يجعلوها هزواً ، وآيات الله هي ما في القرآن من شرائع المراجعة نحو قوله « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء - إلى قوله - « وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون » .

والهزاء بضمين ، مصدر هزأ به إذا سخر ولعب ، وهو هنا مصدر بمعنى اسم المفعول ، أي لا تتخذوها مستهزأ به ، ولما كان المخاطب بهذا المؤمنين ، وقد علم أنهم لم يكونوا بالذين يستهزئون بالآيات ، تعين أن الهزاء مراد به مجازة وهو الاستخفاف ، وعدم الرعاية ، لأن المستخف بالشئ المهم يعد لاستخفافه به ، مع العلم بأهميته ، كالساخر واللاعب . وهو تحذير للناس من التوصل بأحكام الشريعة إلى ما يخالف مراد الله ، ومقاصد شرعه ، ومن هذا التوصل المنهى عنه ، ما يسمى بالحيل الشرعية بمعنى أنها جارية على صور صحيحة الظاهر ، بمقتضى حكم الشرع ، كمن يهب ماله لزوجته ليلة الحول ليتخلص من وجوب زكاته ، ومن أبعد الأوصاف عنها الوصف بالشرعية .

فالمخاطبون بهذه الآيات محذرون أن يجعلوا حكم الله في العدة ، الذي قصد منه انتظار الندامة وتذكر حسن العاشرة ، لعلهما يحملان المطلق على إمساك زوجته حرصاً على بقاء المودة والرحمة ، فيغيروا ذلك ويجعلوه وسيلة إلى زيادة النكابة ، وتفاقم الشر والعداوة . وفي الموطأ أن رجلاً قال لابن عباس : إني طلقت امرأتى مائة طلقة فقال له ابن عباس « بانت منك بثلاث ، وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزواً » يريد أنه عمد إلى ما شرعه الله من عدد الطلاق ، بحكمة توقع الندامة مرة أولى وثانية ، فجعله سبب نكابة وتعليظ ، حتى اعتقد أنه يضيق على نفسه المراجعة إذ جعله مائة ، ثم إن الله تعالى بعد أن حذرهم دعاهم بالرغبة فقال

« واذكروا نعمة الله عليكم » فذكروا بما أنعم عليهم ، بعد الجاهلية ، بالإسلام ، الذي سماه نعمة كما سماه بذلك في قوله « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا » فكما أنعم عليكم بالانسلاخ عن تلك الضلالة ، فلا ترجعوا إليها بالتعاهد بعد الإسلام وقوله « وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة » معطوف على نعمة ، وجملة « يعظكم به » حال ويجوز جملة مبتدأ ؛ وجملة « يعظكم » خبرا ، والكتاب : القرآن . والحكمة : العلم المستفاد من الشريعة ، وهو العبرة بأحوال الأمم الماضية وإدراك مصالح الدين ، وأسرار الشريعة ، كما قال تعالى ، بعد أن بين حكم الخمر والميسر « كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة » ومعنى إزال الحكمة أنها كانت حاصلة من آيات القرآن ، كما ذكرنا ، ومن الإيماء إلى العلل ، ومما يحصل أثناء ممارسة الدين ، وكل ذلك منزل من الله تعالى بالوحي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن فسر الحكمة بالسنة فقد فسر لها ببعض دلائلها .

والموعظة والوعظ : النصيح والتذكير بما يلين القلوب ، ويحذر الموعوظ .

وقوله « واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم » تذكير بالتقوى وبمراعاة علمهم بأن الله عليم بكل شيء تنزيلا لهم في حين مخالفتهم بأفعالهم لمقاصد الشريعة ، منزلة من يجهل أن الله عليم ، فإن العليم لا يخفى عليه شيء ، وهو إذا علم مخالفتهم لا يحول بين عقابه وبينهم شيء ، لأن هذا العليم قدير .

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 232

المراد من هذه الآية مخاطبة أولياء النساء ، ألا يمنعهن من مراجعة أزواجهن ، بعد أن أمر المفارقين بإمساكنهن بمعروف ورغبتهم في ذلك ، إذ قد علم أن المرأة إذا رأت الرغبة من الرجل الذي كانت تألفه وتعاشره لم تلبث أن تقرر رغبته برغبتها ، فإن المرأة سريعة

الاتعمال قريبة القلب ، فإذا جاء منع فإنما يحىء من قبل الأولياء ولذلك لم يذكر الله ترغيب النساء في الرضا بمراجعة أزواجهن ونهى الأولياء عن منعهن من ذلك .

وقد عرف من شأن الأولياء في الجاهلية ، وما قاربها ، الأثقة من أصهارهم ، عند حدوث الشقاق بينهم وبين ولايهم ، وربما رأوا الطلاق استخفافا بأولياء المرأة وقلة اكتراث بهم ، فحملتهم الحمية على قصد الانتقام منهم عند ما يرون منهم ندامة ، ورغبة في المراجعة ، وقد روى في الصحيح أن البداح بن عاصم الأنصاري طلق زوجته مُجْمِلًا - بالتصغير وقيل مُجْمَلًا وقيل جميلة ابنة معقل بن يسار فلما انقضت عدتها ، أراد مراجعتها ، فقال له أبوها معقل ابن يسار : « إنك طلقها طلاقا له الرجعة ، ثم تركتها حتى انقضت عدتها ، فلما خطبت إلى أيتني تخطبها مع الخطاب ، والله لا أنكحكها أبدا » فنزلت هذه الآية ، قال معقل « فكفرت عن يميني وأرجعتها إليه » وقال الواحدى : نزلت في جابر بن عبد الله كانت له ابنة عم طلقها زوجها وانقضت عدتها ، ثم جاء يريد مراجعتها ، وكانت راغبة فيه ، فمنعه جابر من ذلك فنزلت .

والمراد من أجلهن هو العدة ، وهو يعضد أن ذلك هو المراد من نظيره في الآية السابقة ، وعن الشافعى « دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين » فجعل البلوغ ، في الآية الأولى ، بمعنى مشاركة بلوغ الأجل ، وجمله ، هنا ، بمعنى انتهاء الأجل .

فجمله « وإذا طلقتم النساء » عطف على « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف » الآية .

والخطاب الواقع في قوله « طلقتم » و« تمسكوهن » ينبغى أن يحمل على أنه موجه إلى جهة واحدة دون اختلاف التوجه ، فيكون موجهًا إلى جميع المسلمين ، لأن كل واحد صالح لأن يقع منه الطلاق ، إن كان زوجا ، ويقع منه العضل ، إن كان وليا ، والقرينة ظاهرة على مثله فلا يكاد يخفى في استعمالهم ، ولما كان المسند إليه أحد الفعلين ، غير المسند إليه الفعل الآخر ، إذ لا يكون الطلاق ممن يكون منه العضل ، ولا العكس ، كان كل فريق يأخذ من الخطاب ما هو به جدير ، فالمراد بقوله « طلقتم » أوقعتم الطلاق ، فهم الأزواج ، وبقوله « فلا تمسكوهن » النهى عن صدور العضل ، وهم أولياء النساء ، وجعل في الكشف الخطاب للناس عامة أي إذا وجد فيكم الطلاق ، وبلغ المطلقات أجلهن ، فلا يقع منكم العضل

ووجه تفسيره هذا بقوله «لأنه إذا وجد المضل بينهم وهم راضون كانوا في حكم العاضلين». والمضِل: المنع والحبس وعدم الانتقال، فمنه عضلت المرأة بالتشديد إذا عسرت ولادتها وعضلت الدجاجة إذا نشب بيضها فلم يخرج، والمعضلة في الكلام: احتباس المعنى حتى لا يبدو من الألفاظ، وهو التعميد، وشاع في كلام العرب في منع الولي مولاته من النكاح. وفي الشرع هو المنع بدون وجه صلاح، فالأب لا يعد عاضلا برد كفاء أو اثنين، وغير الأب يعد عاضلا برد كفاء واحد.

وإسناد النكاح إلى النساء هنا لأنه هو المضول عنه، والمراد بأزواجهن طالبو المراجعة بعد انقضاء العدة، وسماهن أزواجا مجازا باعتبار ما كان، لقرب تلك الحالة، وللإشارة إلى أن المنع ظلم؛ فإنهم كانوا أزواجا لهن من قبل، فهم أحق بأن يرجعن إليهم. وقوله «إذا تراضوا بينهم بالمعروف» شرط للنهي؛ لأن الولي إذا علم عدم التراضي بين الزوجين، ورأى أن المراجعة ستعود إلى دخل وفساد فله أن يمنع مولاته، نصحا لها، وفي هذا الشرط إيماء إلى علة النهي: وهي أن الولي لا يحق له منعها، مع تراضي الزوجين بعود العاشرة، إذ لا يكون الولي أدرى بميلها منها، على حد قولهم، في المثل المشهور «رضي الخصمان ولم يرض القاضي».

وفي الآية إشارة إلى اعتبار الولاية للمرأة في النكاح، بناء على غالب الأحوال يومئذ؛ لأن جانب المرأة جانب ضعيف، مطموع فيه، معصوم عن الامتهان، فلا يليق تركها تتولى مثل هذا الأمر بنفسها؛ لأنه يناق نفاستها وضعفها، فقد يستخف بحقوقها الرجال، حرصا على منافعهم وهي تضعف عن المعارضة.

ووجه الإشارة: أن الله أشار إلى حقين: حق الولي، بالنهي عن المضل؛ إذ لو لم يكن الأمر بيده، لما نهى عن منعه، ولا يقال: نهى عن استعمال ما ليس بحق له؛ لأنه لو كان كذلك لكان النهي عن البغي والعدوان كافيا، ولجئ بصيغة «ما يكون لكم» ونحوها وحق المرأة في الرضا ولأجله أسند الله النكاح إلى ضمير النساء، ولم يقل: أن تنكحوهن أزواجهن، وهذا مذهب مالك، والشافعي، وجهور فقهاء الإسلام، وشذ أبو حنيفة في المشهور عنه فلم يشترط الولاية في النكاح، واحتج له الجصاص بأن الله أسند النكاح هنا للنساء وهو استدلال بعيد عن استعمال العرب في قولهم: نكحت المرأة، فإنه بمعنى تزوجت

دون تفصيل بكيفية هذا الزوج ؛ لأنه لا خلاف في أن رضا المرأة بالزوج هو العقد المسمى بالنكاح ، وإنما الخلاف في اشتراط مباشرة الولي لذلك دون جبر ، وهذا لا ينافيه إسناد النكاح إليهن ، أما ولاية الإيجاب فليست من غرض هذه الآية ؛ لأنها واردة في شأن الأيامي ولا جبر على أيمن باتفاق العلماء .

وقوله « ذلك يوعظ به » إشارة إلى حكم النهي عن العضل ، وإفراد الكاف مع اسم الإشارة مع أن المخاطب جماعة ، رعيًا لتناسي أصل وضعها من الخطاب إلى ما استعملت فيه من معنى بعد المشار إليه فقط ، فأفرادها في أسماء الإشارة هو الأصل ، وأما جمعها في قوله « ذلكم أزكى لكم » فتجديد لأصل وضعها .

ومعنى أزكى وأطهر أنه أوفر للعرض ، وأقرب للخير ، فأزكى دال على النماء والوفر ، وذلك أنهم كانوا يعضلونهن حمية وحفاظًا على الروءة من لحاق ما فيه شائبة الخطيئة ، فأعلمهم الله أن عدم العضل أوفر للعرض ؛ لأن فيه سعيًا إلى استبقاء الود بين العائلات التي تقاربت بالصهر والنسب ؛ فإذا كان العضل إباية للضميم ، فالإذن لهن بالمراجعة حلم وعفو ورفاء للحال وذلك أنفع من إباية الضميم .

وأما قوله : « أطهر » فهو معنى أنزه ، أي أنه أقطع لأسباب العداوات والإحن والأحقاد بخلاف العضل الذي قصدتم منه قطع العود إلى الخصومة ، وماذا تضر الخصومة في وقت قليل يعقبها رضا ما تضر الإحن الباقية ، والعداوات المتأصلة ، والقلوب المحرقة .

ولك أن تجعل « أزكى » بالمعنى الأول ، ناظرًا لأحوال الدنيا ، وأطهر بمعنى فيه السلامة من الذنوب في الآخرة ، فيكون أطهر مسلوب المفاضلة ، جاء على صيغة التفضيل للمزاوجة مع قوله أزكى .

وقوله « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » تذييل ، وإزالة لاستغرابهم حين تلقى هذا الحكم ، لخالفته لعاداتهم القديمة ، وما اعتقدوا تفعا وصلاحا وإبقاء على أعراضهم ، فعلمهم الله أن ما أمرهم به ونهاهم عنه هو الحق ، لأن الله يعلم النافع ، وهم لا يعلمون إلا ظاهرا ، فمفعول يعلم محذوف أي والله يعلم ما فيه كمال زكاتكم وطهارتكم ؛ وأنتم لا تعلمون ذلك .

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَ
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا
لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ
أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ
تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ
وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾²³³

انتقال من أحكام الطلاق والبيونة ؛ فإنه لما نهى عن العضل ، وكانت بعض المطلقات
لهن أولاد في الرضاعة ويتمذر عليهن الزوج وهن مرضعات ؛ لأن ذلك قد يضر بالأولاد ، ويقلل
رغبة الأزواج فيهن ، كانت تلك الحالة مثار خلاف بين الآباء والأمهات ، فلذلك ناسب التعرض
لوجه الفصل بينهم في ذلك ، فإن أمر الإرضاع مهم ، لأن به حياة النسل ، ولأن تنظيم أمره
من أهم شئون أحكام العائلة . واعلم أن استخلاص معاني هذه الآية من أعقد ما عرض
للمفسرين .

فجمله « والوالدات يرضعن » معطوفة على جملة « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا
تعضوهن » والمناسبة غير خفية . والوالدات عام ، لأنه جمع معرف باللام ، وهو هنا مراد
به خصوص الوالدات من المطلقات بقرينة سياق الآي التي قبلها من قوله : « والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ولذلك وصلت هذه الجملة بالعطف للدلالة على اتحاد السياق ،
فقوله : والوالدات معناه : والوالدات منهن ، أي من المطلقات المتقدم الإخبار عنهن في
الآي الماضية ، أي المطلقات اللائي لهن أولاد في سن الرضاعة ، ودليل التخصيص أن الخلاف
في مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم ، إلا بعد الفراق ، ولا يقع في حالة العصمة ؛ إذ من
العادة المعروفة عند العرب ومعظم الأمم أن الأمهات يرضعن أولادهن في مدة العصمة ، وأنهن
لا تمتنع منه من تمتنع إلا لسبب طلب الزوج بزواج جديد ، بعد فراق والد الرضيع ؛ فإن المرأة
الرضع لا يرغب الأزواج فيها ؛ لأنها تشتغل برضيعها عن زوجها في أحوال كثيرة .

وجملة «يرضعن» خبر مراد به التشريع، وإثبات حق الاستحقاق، وليس بمعنى الأمر للوالدات والإيجاب عليهن؛ لأنه قد ذكر بعد أحكام المطلقات، ولأنه عقب بقوله «وإن أردتم أن تسترضعوا» فإن الضمير شامل للاباء والأمهات، على وجه التغليب، كما يأتي، فلا دلالة في الآية على إيجاب إرضاع الولد على أمه، ولكن تدل على أن ذلك حق لها، وقد صرح بذلك في سورة الطلاق بقوله «وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى» ولأنه عقب بقوله «وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف» وذلك أجر الرضاعة، والزوجة في العصمة ليس لها نفقة وكسوة لأجل الرضاعة، بل لأجل العصمة.

وقوله «أولادهن» صرح بالمفعول، مع كونه معلوما، إيماء إلى أحقية الوالدات بذلك وإلى ترغيبهن فيه؛ لأن في قوله «أولادهن» تذكيرا لهن بداعي الحنان والشفقة، فعلى هذا التفسير، وهو الظاهر من الآية، والذي عليه جمهور السلف: ليست الآية واردة إلا لبيان إرضاع المطلقات أولادهن، فإذا رامت المطلقة إرضاع ولدها، فهي أولى به، سواء كانت بغير أجر أم طلبت أجر مثلها، ولذلك كان المشهور عن مالك: أن الأب إذا وجد من ترضع له غير الأم بدون أجر، وبأقل من أجر المثل، لم يجب إلى ذلك، كما سنينه، ومن العلماء من تأول الوالدات على المموم، سواء كن في العصمة، أو بعد الطلاق. كما في القرطبي، والبيضاوي ويظهر من كلام ابن الفرس في أحكام القرآن: أن هذا قول مالك. وقال ابن رشد في البيان والتحصيل: إن قوله تعالى «والوالدات يرضعن أولادهن»، محمول على عمومته في ذات الزوج وفي المطلقة مع عسر الأب، ولم ينسبه إلى مالك، ولذلك قال ابن عطية: «قوله «يرضعن» خبر معناه الأمر على الوجوب لبعض الوالدات، والأمر على الندب والتخيير لبعضهن» وتبعه البيضاوي: وفي هذا استعمال صيغة الأمر في القدر المشترك، وهو مطلق الطلب، ولا داعي إليه. والظاهر أن حكم إرضاع الأم ولدها في العصمة يستدل به بغير هذه الآية، ومما يدل على أنه ليس المراد الوالدات اللاتي في العصمة، قوله تعالى «وعلى المولود له رزقهن» الآية، فإن اللاتي في العصمة لهن النفقة والكسوة بالأصالة.

والحول في كلام العرب: العام، وهو مشتق من تحول دورة القمر أو الشمس في فلكه من مبدأ مصطلح عليه، إلى أن يرجع إلى السميت الذي ابتداء منه، فتلك المدة التي ما بين المبدأ والمرجع تسمى حولا.

وحول العرب قرى وكذلك أقره الإسلام .

ووصف الحولين بكاملين ، تأكيد لرفع توهم أن يكون المراد حولا وبعض الثاني ؛ لأن إطلاق التثنية والجمع ، في الأزمان والأسنان ، على بعض المدلول ، إطلاق شائع عند العرب ، فيقولون : هو ابن سنتين : ويريدون سنة وبعض الثانية ، كما مر في قوله « الحج أشهر معلومات » .

وقوله « لمن أراد أن يتم الرضاعة » ، قال في الكشف : « بيان لمن توجه إليه الحكم كقوله : هيت لك ، فلك بيان للمهيت له أى هذا الحكم لمن أراد أن يتم الإرضاع » أى فهو خبر مبتدأ محذوف ، كما أشار إليه ، بتقدير هذا الحكم لمن أراد . قال التفتازانى : « وقد يصرح بهذا المبتدأ فى بعض التراكيب كقوله تعالى « ذلك لمن خشى العنت منكم » وما صدق من هنا من يهمله ذلك : وهو الأب ، والأم ، ومن يقوم مقامهما ، من ولى الرضيع ، وحاضنه . والمعنى : أن هذا الحكم يستحقه من أراد إتمام الرضاعة ، وأباه الآخر ، فإن أراد ما عدم إتمام الرضاعة فذلك معلوم من قوله « فإن أراد فصالا » الآية .

وقد جعل الله الرضاع حولين ، رعيًا لكونهما أقصى مدة يحتاج فيها الطفل للرضاع إذا عرض له ما اقتضى زيادة إرضاعه ، فأما بعد الحولين فليس فى نمائه ما يصلح له الرضاع بعد ، ولما كان خلاف الأبوين فى مدة الرضاع لا ينشأ إلا عن اختلاف النظر فى حاجة مزاج الطفل إلى زيادة الرضاع ، جعل الله القول لمن دعا إلى الزيادة ، احتياطًا لحفظ الطفل . وقد كانت الأم فى عصور قلة التجربة ، وانعدام الأطباء ، لا يهتدون إلى ما يقوم للطفل مقام الرضاع ؛ لأنهم كانوا إذا فطموه أعطوه الطعام ، فكانت أمراض بعض الأطفال بحاجة إلى تطويل الرضاع ، لعدم القدرة على هضم الطعام وهذه عوارض تختلف . وفى عصرنا أصبح الأطباء يعتاضون لبعض الصبيان بالإرضاع الصناعى ، وهم مع ذلك مجمعون على أنه لا أصلح للصبي من لبن أمه ، ما لم تكن بها عاهة أو كان اللبن غير مستوف الأجزاء التى بها تمام تغذية أجزاء بدن الطفل ، ولأن الإرضاع الصناعى يحتاج إلى فرط حذر فى سلامة اللبن من العفونة : فى قوامه ، وإنائه .

وبلاد العرب شديدة الحرارة فى غالب السنة ؛ ولم يكونوا يحسنون حفظ أطعمتهم من التعفن بالمكث ، فربما كان فطام الأبناء فى العام أو ما يقرب منه يجر مضار للرضعاء ،

وللأمنجة في ذلك تأثير أيضا . وعن ابن عباس أن التقدير بالحولين للولد الذي يمكث في بطن أمه ستة أشهر ، فإن مكث سبعة أشهر ، فرضاعه ثلاثة وعشرون شهرا ، وهكذا زيادة كل شهر في البطن ينقص شهر من مدة الرضاعة . حتى يكون لمدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا ؛ لقوله تعالى « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » ، وفي هذا القول منزع إلى تحكيم أحوال الأمنجة ؛ لأنه ، بمقدار ما تنقص مدة مكثه في البطن ، تنقص مدة نضج مزاجه . والجمهور على خلاف هذا وأن الحولين غاية لإرضاع كل مولود . وأخذوا من الآية أن الرضاع المعتبر هو ما كان في الحولين ، وأن ما بعدها لا حاجة إليه ، فلذلك لا يجاب إليه طالبه .

وعبر عن الوالد بالمولود له ، إيماء إلى أنه الحقيق بهذا الحكم ؛ لأن منافع الولد منجرة إليه ، وهو لا حق به ومعتز به في القبيلة ، حسب مصطلح الأمم ، فهو الأجدر بإعاشته ، وتقويم وسائلها . والرزق : النفقة ، والكسوة : اللباس ، والمعروف : ما تعارفه أمثالهم وما لا يحجف بالأب . والمراد بالرزق والكسوة هنا ، ما تأخذه الموضع ، أجرا عن إرضاعها ، من طعام ولباس لأنهم كانوا يجعلون للمراضع كسوة ونفقة ، وكذلك غالب إجاراتهم ؛ إذ لم يكن أكثر قبائل العرب أهل ذهب وفضة ، بل كانوا يتعاملون بالأشياء ، وكان الأجراء لا يرغبون في الدرهم والدينار ، وإنما يطلبون كفاية ضروراتهم ، وهي الطعام والكسوة ، ولذلك أحال الله تقديرها على المعروف عندهم من مراتب الناس وسعتهم ، وعقبه بقوله « لا تكاف نفس إلا وسعها » . وجل : « لا تكاف نفس إلا وسعها - إلى قوله : ولا مولود له بولده » معترضة بين جملة « وعلى المولود » وجملة « وعلى الوارث » فموقع جملة « لا تكاف نفس إلا وسعها » تعليل لقوله بالمعروف ، وموقع جملة « لا تضار والد » إلى آخرها موقع التعليل أيضا ، وهو اعتراض يفيد أصولا عظيمة للتشريع ونظام الاجتماع .

والتكليف تفعيل : بمعنى جعله ذا كلفة ، والكلفة : المشقة ، والتكاف : التعرض لما فيه مشقة ، ويطلق التكليف على الأمر بفعل فيه كلفة ، وهو اصطلاح شرعي جديد . والوسع ، بثلاث الواو ، الطاقة ، وأصله من وسع الإناء الشيء إذا حواه ولم يبق منه شيء ، وهو ضد ضاق عنه ، والوسع هو ما يسهه الشيء فهو بمعنى المفعول ، وأصله استعارة ؛

لأن الزمخشري - في الأساس - ذكر هذا المعنى في المجاز ، فكأنهم شبهوا بحمل النفس عملاً ذامشقة باتساع الظرف للمحوى ، لأنهم ما احتاجوا لإفادة ذلك إلا عند ما يتوهم الناظر أنه لا يسمه ، فمن هنا استعير للشاق البالغ حد الطاقة .

فالوسع إن كان بكسر الواو فهو فعل بمعنى مفعول كذبح ، وإن كان بضمها فهو مصدر - كالصلح والبرء - صار بمعنى المفعول ، وإن كان بفتحها فهو مصدر كذلك بمعنى المفعول كالخلق والدرس . والتكليف بما فوق الطاقة منفي في الشريعة .

وبني فعل تكلف للنائب : ليحذف الفاعل ، فيفيد حذفه عموم الفاعلين ، كما يفيد وقوع نفس ، وهو نكرة في سياق النفي ، عموم المفعول الأول لفعل تكلف : وهو الأنفس المكلفة ، وكما يفيد حذف المستثنى في قوله « إلا وسعها » عموم المفعول الثاني لفعل تكلف ، وهو الأحكام المكلف بها ، أى لا يكلف أحد نفساً إلا وسعها ، وذلك تشريع من الله للأمة بأن ليس لأحد أن يكلف أحداً إلا بما يستطيعه ، وذلك أيضاً وعد من الله بأنه لا يكلف في التشريع الإسلامى إلا بما استطاع : في العامة ، والخاصة ، فقد قال في آيات ختام هذه السورة « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » .

والآية تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق ، في شريعة الإسلام ، وسيأتى تفصيل هذه المسألة عند قوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » في آخر السورة .

وجملة « لا تضار وُلدة بولدها » اعتراض ثان ، ولم تعطف على التى قبلها تنبيهاً على أنها مقصودة لذاتها ، فإنها تشريع مستقل ، وليس فيها معنى التعليل الذى فى الجملة قبلها بل هى كالتفريع على جملة « لا تكلف نفس إلا وسعها » ؛ لأن إدخال الضر على أحد ، بسبب ما هو بضعة منه ، يكاد يخرج عن طاقة الإنسان ؛ لأن الضرار تضيق عنه الطاقة ، وكونه بسبب من يترقب منه أن يكون سبب تقع أشد ألماً على النفس ، فكان ضره أشد .

ولذلك اختير لفظ الوالدة هنا ، دون الأم : كما تقدم فى قوله « يرضع أولادهن » وكذلك القول فى « ولا مولود له بولده » وهذا الحكم عام فى جميع الأحوال من فراق ، أو دوام عصمة ، فهو كالتذليل ، وهو نهى لهما عن أن يكلف أحدهما الآخر ما هو فوق طاقته ، ويستغل ما يعلمه من شفقة الآخر على ولده فيفترص ذلك لإحراجة ، والإشفاق عليه .

وفي المدونة : عن ابن وهب عن الليث عن خالد بن يزيد عن زيد بن أسلم في قوله تعالى « لا تضار والدة بولدها » الآية « يقول ليس لها أن تلقى ولدها عليه ، ولا يجد من يرضعه ، وليس له أن ينتزع منها ولدها ، وهي تحب أن ترضعه » وهو يؤيد ما ذكرناه .

وقيل : الباء في قوله « بولدها وبولده » باء الإلصاق وهي لتعدية تضار فيكون مدخول الباء مفعولا في المعنى لفعل تضار وهو مسلوب المفاعلة مراد منه أصل الضر ، فيصير المعنى : لا تضر الوالدة ولدها ولا المولود له ولده أى لا يكن أحد الأبوين بتمنته وتحريجه سببا في إلحاق الضر بولده أى سببا في إلجاء الآخر إلى الامتناع مما يمين على إرضاع الأم ولدها فيكون في استرضاع غير الأم تعريض المولود إلى الضر ونحو هذا من أنواع التفريط .

وقرأ الجمهور : لا تضار بفتح الراء مشددة على أن لا حرف نهى وتضار مجزوم بلا الناهية والفتحة للتخلص من التقاء الساكنين الذى نشأ عن تسكين الراء الأولى ليتأقن الإدغام وتسكين الراء الثانية للجزم وحرك بالفتحة لأنها أخف الحركات . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع الراء على أن لا حرف نقي والكلام خبر في معنى النهى ، وكلتا القراءتين يجوز أن تكون على نية بناء الفعل للفاعل بتقدير : لا تضار بكسر الراء الأولى وبنائه للنائب بتقدير فتح الراء الأولى ، وقرأه أبو جعفر بسكون الراء مخففة مع إشباع المد كذا نقل عنه في كتب القراءات والظاهر أنه جملة من ضار يضير لا من ضار المضاعف . ووقع في الكشف أنه قرأ بالسكون مع التشديد على نية الوقف أى إجراء للوصول مجرى الوقف ولذلك اغتفر التقاء الساكنين .

وقوله « وعلى الوارث مثل ذلك » معطوف على قوله « وعلى المولود له رزقهن » وليس معطوفا على جملة « لا تضار والدة » لأن جملة لا تضار معترضة ، فإنها جاءت على الأسلوب الذى جاءت عليه جملة « لا تكلف نفس إلا وسعها » التى هى معترضة بين الأحكام لا محالة لوقوعها موقع الاستئناف من قوله بالمعروف ، ولما جاءت جملة لا تضار بدون عطف علمنا أنها استئناف ثان مما قبله ثم وقع الرجوع إلى بيان الأحكام بطريق العطف ، ولو كان المراد العطف على المستأنفات المعترضات لجرى بالجملة الثالثة بطريق الاستئناف .

وحقيقة الوارث هو من يصير إليه مال الميت بعد الموت بحق الإرث . والإشارة بقوله « ذلك » إلى الحكم المتقدم وهو الرزق والكسوة بقرينة دخول على عليه الدالة على أنه عدل لقوله « وعلى المولود له رزقهن » وجوز أن يكون ذلك إشارة إلى النهي عن الإضرار المستفاد

من قوله « لا تضار وَلَدَةٌ بولدها » كما سيأتي ، وهو بعيد عن الاستعمال ؛ لأنه لما كان الفاعل محذوفاً وحكم الفعل في سياق النهي كما هو في سياق النفي علم أن جميع الإضرار منهى عنه أيّاماً كان فاعله ، على أن الإضرار منهى عنه فلا يحسن التعبير عنه بلفظ على الذي هو من صيغ الإلزام والإيجاب ، على أن ظاهر المثل إنما ينصرف للمائلة الذوات وهي النفقة والكسوة للمائلة الحكم وهو التحريم .

وقد علم من تسمية المفروض عليه الإتفاق والكسوة وارثاً أن الذي كان ذلك عليه مات ، وهذا إيجاز . والمعنى : فإن مات المولود له فعلى وارثه مثل ما كان عليه فإن على الواقعة بعد حرف العطف هنا ظاهرة في أنها مثل على التي في المعطوف عليه .

فالظاهر أن المراد وارث الأب وتكون آل عوضاً عن المضاف إليه كما هو الشأن في دخول آل على اسم غير معهود ولا مقصود جنسه وكان ذلك الاسم مذكوراً بعد اسم يصلح لأن يضاف إليه كما قال تعالى « لئن لم ينته لنسفنا بالناصية » وكما قال « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى » أى نهى نفسه ؛ فإن الجنة هي مأواه ، وقول إحدى نساء حديث أم زرع « زوجي : المسُّ مَسُّ أَرْنبٍ والريِّح ريح زَرْنبٍ » وما سماه الله تعالى وارثاً إلا لأنه وارث بالفعل لا من يصلح لأن يكون وارثاً على تقدير موت غيره ؛ لأن اسم الفاعل إنما يطلق على الحال ما لم تقم قرينة على خلافه فما قال « وعلى الوارث » إلا لأن الكلام على الحق تعليق بهذا الشخص في تركة الميت وإلا لقال : وعلى الأقارب أو الأولياء مثل ذلك على أنه يكون كلاماً تأكيداً حينئذ ؛ لأن تحريم الإضرار المذكور قبله لم يذكر له متعلق خاص ؛ فإن فاعل تضار محذوف . والنهي دال على منع كل إضرار يحصل للوالدة فما فائدة إعادة تحريم ذلك على الوارث كما قدمناه آنفاً .

واتفق علماء الإسلام على أن ظاهر الآية غير مراد ؛ إذ لا قائل بوجوب نفقة الموضع على وارث الأب سواء كان إيجابها على الوارث في المال الموروث بأن تكون مبدأة على الموارث للإجماع على أنه لا يبدأ إلا بالتجهيز ثم الدين ثم الوصية ، ولأن الرضيع له حظه في المال الموروث وهو إذا صار ذا مال لم تجب نفقته على غيره أم كان إيجابها على الوارث لو لم يسعها المال الموروث فيسكّمّل من يده ، ولذلك طرّقوا في هذا باب التأويل إما تأويل معنى الوارث وإما تأويل مرجع الإشارة وإما كليهما . فقال الجمهور : المراد وارث الطفل أى من لو مات

الطفل : لورثه هو . روى عن عمر بن الخطاب وقتادة والسدى والحسن ومجاهد وعطاء وإسحاق وابن أبي ليلى وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل فيتقرر بالآية، أن النفقة واجبة على قرابة الرضيع وهم بالضرورة قرابة أبيه أى إذا مات أبوه ولم يترك مالا : تجب نفقة الرضيع على الأقارب . على حسب قربهم فى الإرث ويجرى ذلك على الخلاف فى توريث ذى الرحم المحرم فهو لأب يرون حقا على القرابة إتفاق العاجز فى ما لهم كما أنهم يرثونه إذا ترك مالا فهو من المواساة الواجبة مثل الدية وقال الضحاك وقبيصة بن ذؤيب وبشير بن نصر قاضى عمر ابن عبد العزيز : المراد وارث الأب وأريد به نفس الرضيع . فالمعنى : أنه إذا مات أبوه وترك مالا فنفقته من إرثه . ويتجه على هذا أن يقال : ما وجه المدول عن التعبير بالولد إلى التعبير بالوارث ؟ فنجيب بأنه للإيماء إلى أن الأب إنما وجبت عايمه نفقة الرضيع لعدم مال للرضيع ، فلهذا لما اكتسب مالا وجب عليه فى ماله ؛ لأن غالب أحوال الصغار ألا تكون لهم أموال مكتسبة سوى الميراث ، وهذا تأويل بعيد ؛ لأن الآية تكون قد تركت حكم من لا مال له . وقيل : أريد بالوارث المعنى المجازى وهو الذى يبقى بعد انعدام غيره كما فى قوله تعالى « ونحن الوارثون » يعنى به أم الرضيع قاله سفيان فتكون النفقة على الأم قال التفتازانى فى شرح الكشاف « وهذا قلق فى هذا المقام إذ ليس لقولنا : فالنفقة على الأب وعلى من بقى من الأب والأم معنى يعتد به » يعنى أن إرادة الباقي تشمل صورة ما إذا كان الباقي الأب ولا معنى لمطفه على نفسه بهذا الاعتبار .

وفى المدونة عن زيد بن أسلم وربيعة أن الوارث هو ولى الرضيع عليه مثل ما على الأب من عدم المضارة ، هذا كله على أن الآية محكمة لا منسوخة وأن المشار إليه بقوله « مثل ذلك » هو الرزق والكسوة . وقال جماعة : الإشارة بقوله « مثل ذلك » راجعة إلى النهى عن المضارة . قال ابن عطية : وهو لما لك وجميع أصحابه والشعبي والزهرى والضحاك اه :

وفى المدونة فى ترجمة ما جاء فيمن تلزم النفقة من كتاب إرخاء الستور عن ابن القاسم قال مالك « وعلى الوارث مثل ذلك » أى ألا يضار . واختاره ابن العربى بأنه الأصل فقال القرطبي : يعنى فى الرجوع إلى أقرب مذكور ، ورجحه ابن عطية بأن الأمة أجمعت على ألا يضار الوارث . واختلفوا : هل عليه رزق وكسوة اه يعنى مورد الآية بما هو مجمع على حكمه ويترك ما فيه الخلاف ، وهنالك تأويل بأنها منسوخة . رواه أسد بن الفرات عن ابن القاسم

عن مالك قال : « وقول الله عز وجل ودع على الوارث مثل ذلك » هو منسوخ فقال النحاس « ما علمت أحدا من أصحاب مالك يبين ما الناسخ ، والذي يبينه أن يكون الناسخ لها عند مالك أنه لما أوجب الله للمتوفى عنها زوجها نفقة حول ، والسكنى من مال المتوفى ، ثم نسخ ذلك نسخ أيضا عن الوارث » يريد أن الله لما نسخ وجوب ذلك في تركه الميت نسخ كل حق في التركة بعد الميراث ، فيكون الناسخ هو الميراث ، فإنه نسخ كل حق في المال على أولياء الميت .

وعندي أن التأويل الذي في مدونة سحنون بعيد ، لما تقدم آنفا ، وأن ما نحاه مالك في رواية أسد بن الفرات عن ابن القاسم هو التأويل الصحيح ، وأن الناسخ على ظاهر المراد منه ، والناسخ لهذا الحكم هو إجماع الأمة على أنه لا حق في مال الميت ، بعد جهازه وقضاء دينه ، وتنفيذ وصيته ، إلا الميراث فنسخ بذلك كل ما كان مأمورا به أن يدفع من مال الميت مثل الوصية في قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين » الآية ، ومثل الوصية بسكنى الزوجة وإنفاقها في قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم » ونسخ منه حكم هذه الآية وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث » هذا إذا حمل الوارث في الآية على وارث الميت أي إن ذلك حق على جميع الورثة أيأ كانوا بمعنى أنه مبدأ الموارث . وإذا حمل الوارث على من هو بحيث يرث الميت لو ترك الميت مالا ، أعنى قريبه ، بمعنى أن عليه إتفاق ابن قريبه ، فذلك منسوخ بوضع بيت المال وذلك أن هذه الآية شرعت هذا الحكم ، في وقت ضعف المسلمين ، لإقامة أود نظامهم بتربية أطفال فقرائهم ، وكان أولى المسلمين بذلك أقربهم من الطفل فكما كان يرث قريبه ، لو ترك مالا ولم يترك ولدا ، فكذلك عليه أن يربيهم ببيتة ، كما كان حكم القبيلة في الجاهلية ، في ضم أيتامهم ، ودفع ديانتهم ، فلما اعتز الإسلام وصار الجامعة المسلمين مال ، كان حقا على جماعة المسلمين القيام بتربية أبناء فقرائهم .

وفي الحديث الصحيح « من ترك كلاً ، أو ضياعاً ، فعلى ، ومن ترك مالا ، فلوارثه » ولا فرق بين إطعام الفقير وبين إرضاعه ، وما هو إلا نفقة ، ولمثله وضع بيت المال .

وقوله « فإن أرادا فصلا » عطف على قوله « يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » لأنه متفرع عنه ، والضمير عائد على الوالدة والمولود له : الواقعين في الجمل قبل هذه .

والفصال: الفطام عن الإرضاع ، لأنه فصل عن ثدى مرضعه . وعن في قوله « عن تراض » متعلقة بأرادا أى إرادة ناشئة عن التراضى ، إذ قد تكون إرادتهما صورية أو يكون أحدهما في نفس الأمر مرغما على الإرادة ، بخوف ، أو اضطرار . وقوله « وتشاور » هو مصدر شاور إذا طلب المشورة . والمشورة قيل مشتقة من الإشارة لأن كل واحد من المتشاورين يشير بما يراه نافعا فلذلك يقول المستشير لمن يستشير « بماذا تشير على » كأن أصله أنه يشير للأمر الذى فيه النفع ، مشتق من الإشارة باليد ، لأن الناصح المدبر كالذى يشير إلى الصواب ويعينه له من لم يهتد إليه ، ثم عدى بعلى لما ضمن معنى التدبير ، وقال الراغب : إنها مشتقة من شار العسل إذا استخرجه ، وأيا ما كان اشتقاقها فمعناها إبداء رأى فى عمل يريد أن يعمل من يشاور وقد تقدم الكلام عليها ، عند قوله تعالى « وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة » وسيجىء الكلام عليها عند قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » فى سورة آل عمران ، وعطف التشاور على التراضى تعليما للزوجين شئون تدبير العائلة ، فإن التشاور يظهر الصواب ويحصل به التراضى

وأفاد بقوله « فلا جناح عليهما » أن ذلك مباح ، وأن حق إرضاع الحولين مراعى فيه حق الأبوين وحق الرضيع ، ولما كان ذلك يختلف باختلاف أمزجة الرضعا جعل اختلاف الأبوين دليلا على توقع حاجة الطفل إلى زيادة الرضاع ، فأعمل قول طالب الزيادة منهما ، كما تقدم ، فإذا تشاور الأبوان وتراضيا ، بعد ذلك ، على الفصال كان تراضيهما دليلا على أنهما رأيا من حال الرضيع ما يغنيه عن الزيادة ، إذ لا يظن بهما التماثل على ضرر الولد ، ولا يظن إخفاء المصلحة عليهما ، بعد تشاورهما ، إذ لا يخفى عليهما حال ولدهما .

وقوله « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم » انتقل إلى حالة إرضاع الطفل غير والدته ، إذا تعذر على الوالدة إرضاعه ، لمرضها ، أو تزوجها أو إن أبت ذلك حيث يجوز لها الإباء ، كما تقدم فى الآية السابقة ، أى إن أردتم أن تطلبوا الإرضاع لأولادكم فلا إثم فى ذلك ، والمخاطب بأردتم: الأبوان باعتبار تعدد الأبوين فى الأمة وليس المخاطب خصوص الرجال ، لقوله تعالى فيما سبق « والوالدات يرضعن أولادهن » فعلم السامع أن هذا الحكم خاص بحالة تراضى الأبوين على ذلك لعذر الأم ، وبحالة فقد الأم . وقد علم من قوله « فلا جناح عليكم » أن حالة التراضى هى المقصودة أولا ، لأن نفي الجناح مؤذن بتوقعه ،

وإنما يتوقع ذلك إذا كانت الأم موجودة ، وأريد صرف الابن عنها إلى مرضع أخرى ، لسبب مصطلح عليه ، وهما لا يريدان ذلك إلا حيث يتحقق عدم الضر للابن ، فلو علم ضر الولد لم يجز ، وقد كانت العرب تسترضع لأولادها ، لا سيما أهل الشرف . وفي الحديث « واسترضعت في بني سعد » .

والاسترضاع أصله طلب إرضاع الطفل ، أى طلب أن ترضع الطفل غير أمه ، فالسين والتاء في تسترضعوا للطلب ومفعوله محذوف ، وأصله أن تسترضعوا مراضع لأولادكم ، لأن الفعل يعمد بالسين والتاء - الدالين على الطلب - إلى المفعول المطلوب منه الفعل فلا يتمدى إلا إلى مفعول واحد ، وما بعده يعمد إليه بالحرف وقد يحذف الحرف لكثرة الاستعمال ، كما حذف في استرضع واستنجد ، فعمد الفعل إلى المجرور على الحذف والإيصال ، وفي الحديث « واسترضعت في بني سعد » ووقع في الكشف ما يقتضى أن السين والتاء دخلتا على الفعل المهموز المتعمد إلى واحد فزادته تعديّة لثان ، وأصله أرضعت المرأة الولد ، فإذا قلت : استرضعتها صار متعمداً إلى مفعولين ، وكأن وجهه أننا ننظر إلى الحدث المراد طلبه ، فإن كان حدثاً قاصراً ، فدخلت عليه السين والتاء ، عدى إلى مفعول واحد ، نحو استنهضته فنهض ، وإن كان متعمداً فدخلت عليه السين والتاء ، عدى إلى مفعولين ، نحو استرضعتها فأرضعت ، والتعويل على القرينة ، إذ لا يطلب أصل الرضاع لامن الولد ولامن الأم ، وكذا : استنجدت الله سعي ، إذ لا يطلب من الله إلا إنجاح السعى ، ولا معنى لطلب نجاح الله ، فبقطع النظر عن كون الفعل تعمدى إلى مفعولين ، أو إلى الثانى بحذف الحرف ، نرى أنه لا معنى لتسلط الطلب على الفعل هنا أصلاً ، على أنه لولا هذا الاعتبار ، لتعذر طلب وقوع الفعل المتعمد بالسين والتاء ، وهو قد يطلب حصوله فما أوردوه على الكشف : من أن حروف الزيادة إنما تدخل على المجرد لا المزيد مدفوع بأن حروف الزيادة إذا تكررت ، وكانت لمان مختلفة جاز اعتبار بعضها داخلاً بعد بعض ، وإن كان مدخولها كلها هو الفعل المجرد .

وقد دل قوله « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم » على أنه ليس المراد بقوله « يرضعن » تشريع وجوب الإرضاع على الأمهات ، بل المقصود تحديد مدة الإرضاع ، وواجبات المرضع على الأب ، وأما إرضاع الأمهات فمؤكد إلى ما تعارفه الناس ، فالمرأة التى فى العصمة ، إذا كان مثلها يرضع ، يعتبر إرضاعها أولادها من حقوق الزوج عليها فى العصمة ،

إذ العرف كالشرط . والمرأة المطلقة لا حق لزوجها عليها ، فلا ترضع له إلا باختيارها . ما لم يعرض في الحالين مانع أو موجب ، مثل عجز المرأة في العصمة عن الإرضاع لمرض ، ومثل امتناع الصبي من رضاع غيرها ، إذا كانت مطلقة بحيث يخشى عليه ، والمرأة التي لا يرضع مثلها وهي ذات القدر ، قد علم الزوج حينما تزوجها أن مثلها لا يرضع ، فلم يكن له عليها حق الإرضاع . هذا قول مالك ، إذ العرف كالشرط ، وقد كان ذلك عرفاً من قبل الإسلام وتقرر في الإسلام ، وقد جرى في كلام المالكية ، في كتب الأصول : أن مالكا خصص عموم الوالدات بغير ذوات القدر ، وأن المخصص هو العرف ، وكنا نتابعهم على ذلك ، ولكني الآن لا أرى ذلك متبجحاً ولا أرى مالكا عمد إلى التخصيص أصلاً ، لأن الآية غير مسوقة لإيجاب الإرضاع ، كما تقدم .

وقوله « إذا سلمتم ماء آتيتكم بالمعروف » أي إذا سلمتم إلى المراضع أجورهن . فالمراد بما آتيتكم : الأجر ، ومعنى آتى في الأصل دفع ؛ لأنه معدى آتى بمعنى وصل ، ولما كان أصل إذا أن يكون ظرفاً للمستقبل ، مضمناً معنى الشرط ، لم يلتزم أن يكون مع فعل آتيتكم الماضي . وتأول في الكشاف آتيتكم بمعنى : أردتم إتياءه ، كقوله تعالى « إذا قمتم إلى الصلاة » تبعاً لقوله : وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم ، والمعنى : إذا سلمتم أجور المراضع بالمعروف ، دون إجحاف ولا مطل .

وقرأ ابن كثير « آتيتكم » بترك همزة التعدية . فالمعنى عليه : إذا سلمتم ما جئتم ، أي ما قصدتم ، فالإتيان حينئذ مجاز عن القصد ، كقوله تعالى « إذا جاء ربه بقلب سليم » وقال زهير :

وما كان من خير أنوه فإنما توارثه آباء آبائهم قبل

وقوله « واتقوا الله » تذييل للتخويف ، والحث على مراقبة ما شرع الله ، من غير محاولة ولا مكيدة ، وقوله « واعلموا أن الله » تذكير لهم بذلك ، وإلا فقد علموه . وقد تقدم نظيره آتقوا .

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ 234

انتقال إلى بيان عدة الوفاة ، بعد الكلام عن عدة الطلاق ، وما اتصل بذلك من أحكام الإرضاع ، عقب الطلاق ، تفصيلا لما به إصلاح أحوال العائلات ، فهو عطف قصة على قصة ، ويتوفون مبني للمجهول ، وهو من الأفعال التي التزمت العرب فيها البناء للمجهول : مثل عني واضطر ، وذلك في كل فعل قد عرف فاعله ما هو ، أو لم يعرفوا له فاعلا معينا . وهو من توفاه الله ، أو توفاه الموت ، فاستعمال التوفي منه مجاز ، تنزيلا لعمر الحى منزلة حق الموت ، أو لخالق الموت ، فقالوا : توفي فلان كما يقال : توفي الحق ونظيره قبض فلان ، وقبض الحق فصار المراد من توفي : مات ، كما صار المراد من قبض وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية وجاء الإسلام فقال الله تعالى « الله يتوفى الأنفس » وقال « حتى يتوفاهن الموت » وقال : « قل يتوفاكم ملك الموت » فظهر الفاعل ، المجهول عندهم ، في مقام التعليم أو الموعظة ، وأبقى استعمال الفعل مبينا للمجهول فيما عدا ذلك : إيجازا وتبعا للاستعمال .

وقوله « يتربصن بأنفسهن » خبر « الذين » وقد حصل الربط بين المبتدأ والخبر بضمير « يتربصن » ، العائد إلى الأزواج ، الذى هو مفعول الفعل المعطوف على الصلة ، فهن أزواج المتوفين ؛ لأن الضمير قائم مقام الظاهر ، وهذا الظاهر قائم مقام المضاف إلى ضمير المبتدأ ، بناء على مذهب الأخفش والكسائى : من الاكتفاء فى الربط بعود الضمير على اسم ، مضاف إلى مثل العائد ، وخالف الجمهور فى ذلك ، كما فى التسهيل وشرحه ، ولذلك قدروا هنا : « ويدرون أزواجاً يتربصن بعدهم » كما قالوا « السَّمْنُ مَنْوَانٌ بِدِرْهُمْ » أى منه ، وقيل : التقدير : وأزواج الذين يتوفون منكم إلخ يتربصن ، بناء على أنه حذف لمضاف ، وبذلك قدر فى الكشف ولا داعى إليه كما قال التفتازانى ، وقيل التقدير : ومما يتلى عليكم حكم الذين يتوفون منكم ، ونقل ذلك عن سيبويه ، فيكون يتربصن : استئنفا ، وكلها تقديرات لا فائدة فيها ، بعد استقامة المعنى .

وقوله « يتربصن بأنفسهن » تقدم بيانه عند قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ». وتأنيث اسم العدد في قوله « عشرا » لمراعاة الليالي ، والمراد : الليالي بأيامها ؛ إذ لا تكون ليلة بلا يوم ، ولا يوم بلا ليلة ، والعرب تعتبر الليالي في التاريخ والتأجيل ، يقولون : كتب لسبع خلون في شهر كذا ، وربما اعتبروا الأيام كما قال تعالى : « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتن » وقال « أياما معدودات » لأن عمل الصيام إنما يظهر في اليوم لا في الليلة ، قال في الكشف : والعرب تجري أحكام التأنيث والتذكير ، في أسماء الأيام ، إذا لم تجر على لفظ مذكور ، بالوجهين . قال تعالى « يتخافتون بينهم إن لبثتم إلا عشرا نحن أعلم بما يقولون إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوما » فأراد بالعدد : الأيام ومع ذلك جردها من علامته تذكير العدد ، لأن اليوم يعتبر مع ليلته ، وقد جعل الله عدة الوفاة منوطة بالأمد الذي يتحرك في مثله الجنين تحركا بينا ، محافظة على أنساب الأموات ؛ فإنه جعل عدة الطلاق ما يدل على براءة الرحم دلالة ظنية : وهو الأقراء ، على ما تقدم ؛ لأن المطلق يعلم حال مطلقة من طهر وعدمه ، ومن قربانه إياها قبل الطلاق وعدمه ، وكذلك الملق لا يخفى ، فلو أنها ادعت عليه نسبا ، وهو يوقن بانتفائه ، كان له في اللعان مندوحة ، أما الميت فلا يدافع عن نفسه ، فجعلت عدته أمدًا مقطوعا بانتفاء الحمل في مثله : وهو الأربعة الأشهر والعشرة ، فإن الحمل يكون نطفة أربعين يوما ، ثم علقه أربعين يوما ، ثم مضغة أربعين يوما ، ثم ينفخ فيه الروح . فما بين استقرار النطفة في الرحم ، إلى نفخ الروح في الجنين ، أربعة أشهر ، وإذا قد كان الجنين ، عقب نفخ الروح فيه ، يقوى تدريجا ، جعلت العشر الليالي : الزائدة على الأربعة الأشهر ، لتحقيق تحرك الجنين تحركا بينا ، فإذا مضت هذه المدة حصل اليقين بانتفاء الحمل ؛ إذ لو كان ثمة حمل لتحرك لا محالة ، وهو يتحرك لأربعة أشهر ، وزيدت عليها العشر احتياطا لاختلاف حركات الأجنة قوة وضعفا ، باختلاف قوى الأمزجة .

وعوم « الذين » في صلاته ، وما يتعلق بها من الأزواج ، يقتضى عموم هذا الحكم في التوفى عنهن ، سواء كن حرائر أم إماء ، وسواء كن حوامل أم غير حوامل ، وسواء كن مدخولا بهن أم غير مدخول بهن ، فأما الإماء فقال جمهور العلماء : إن عدتهن على نصف عدة الحرائر . قياسا على تنصيف الحد ، والطلاق ، وعلى تنصيف عدة الطلاق ، ولم يقل بمساواتهن للحرائر ، في عدة الوفاة إلا الأصم ، وفي رواية عن ابن

سيرين ، إلا أمهات الأولاد فقالت طائفة : عدتهن مثل الحرار ، وهو قول سعيد والزهرى والحسن والأوزاعي وإسحاق وروى عن عمرو بن العاص ، وقالت طوائف غير ذلك . وإن إجماع فقهاء الإسلام على تنصيف عدة الوفاة في الأمة المتوفى زوجها لمن معضلات المسائل الفقهية ، فبنا أن ننظر إلى حكمة مشروعية عدة الوفاة ، وإلى حكمة مشروعية التنصيف لذى الرق ، فيما نصف له فيه حكم شرعى ، فرى بمسلك السبر والتقسيم أن عدة الوفاة إما أن تكون لحكمة تحقق النسب أو عدمه ، وإما أن تكون لقصد الإحداد على الزوج ، لما نسخ الإسلام ما كان عليه أهل الجاهلية من الإحداد حولا كاملا ، أبقى لهن ثلث الحول ، كما أبقى للميت حق الوصية بثلث ماله ، وليس لها حكمة غير هذين ؛ إذ ليس فيها ما في عدة الطلاق من حكمة انتظار ندامة المطلق ، وليس هذا الوجه الثانى بصالح للتعميل ، لأنه لا يظن بالشريعة أن تقرر أوهام أهل الجاهلية ، فتبقى منه تراثا سيئا ، ولأنه قد عهد من تصرف الإسلام بإبطال تهويل أمر الموت ، والجزع له ، الذى كان عند الجاهلية ، عرف ذلك فى غير ما موضع من تصرفات الشريعة ، ولأن الفقهاء اتفقوا على أن عدة الحامل من الوفاة وضع حملها ، فلو كانت عدة غير الحامل لقصد استبقاء الحزن لاستوتوا فى العدة ، فتعين أن حكمة عدة الوفاة هى تحقق الحمل أو عدمه ، فلننقل النظر إلى الأمة نجد فيها وصفين : الإنسانية والرق ، فإذا سلطنا إليهما طريق تخرج الناطق ، وجدنا الوصف المناسب لتعميل الاعتداد الذى حكمته تحقق النسب هو وصف الإنسانية ؛ إذ الحمل لا يختلف حاله باختلاف أصناف النساء ، وأحوالهن الاصطلاحية أما الرق فليس وصفا صالحا للتأثير فى هذا الحكم ، وإنما نصفت للعبد أحكام ترجع إلى المناسب التحسينى : كتتنصيف الحد لضعف مروءته ، ولتنفى السرقة فى العبيد ، فطرد حكم التنصيف لهم فى غيره . وتنصيف عدة الأمة فى الطلاق الوارد فى الحديث ، لعله الرغبة فى مراجعة أمثالها ، فإذا جاء راغب فيها بعد قرأين تزوجت ، ويطرد باب التنصيف أيضا .

فالوجه أن تكون عدة الوفاة للأمة كمثل الحرة ، وليس فى تنصيفها أثر ، ومستند الإجماع قياس مع وجود الفارق . وأما الحوامل فالخلاف فيهن قوى ؛ فذهب الجمهور إلى أن عدتهن من الوفاة وضع حملهن ، وهو قول عمر وابنه وأبى سلمة بن عبد الرحمن وأبى هريرة ، وهو قول مالك ، قال عمر : « لو وضعت حملها وزوجها على سريريه لم يدفن لحلت للأزواج » وحجتهم :

حديث سبيعة الأسلمية زوج سعد بن خولة ، توفي عنها بمكة عام حجة الوداع^(١) وهي حامل فوضعت حملها بعد نصف شهر كما في الموطأ ، أو بعد أربعين ليلة ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها : « قد حلت فانكحي إن بدالك » واحتجوا أيضا بقوله تعالى في آية سورة الطلاق « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » وعموم أولات الأحمال ، مع تأخر نزول تلك السورة عن سورة البقرة ، يقضى بالمصير إلى اعتبار تخصيص عمومها في سورة البقرة ، وإلى هذا أشار قول ابن مسعود « من شاء باهلته ، نزلت سورة النساء القصوى - يعني سورة يَأْيُهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمْ - بعد الطولي » أي السورة الطولى أي البقرة - وليس المراد سورة النساء الطولى .

وعندى أن الحجة للجمهور ، ترجع إلى ما قدمناه من أن حكمة عدة الوفاة هي تيقن حفظ النسب ، فلما كان وضع الحمل أدل شيء على براءة الرحم ، كان مغنيا عن غيره ، وكان ابن مسعود يقول : « أتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون عليها الرخصة » يريد أنها لو طال أمد حملها لما حلت ، وعن علي وابن مسعود أن عدة الحامل في الوفاة أقصى الأجلين ، واختاره سحنون من المالكية فقال بعض المفسرين : إن في هذا القول جمعا بين مقتضى الآيتين ، وقال بعضهم : في هذا القول احتياط ، وهذه العبارة أحسن ؛ إذ ليس في الأخذ بأقصى الأجلين جمع بين الآيتين بالمعنى الأصولي ؛ لأنّ الجمع بين المتعارضين معناه أن يعمل بكلّ منهما : في حالة أو زمن أو أفراد ، غير ما أعمل فيه بالآخر ، بحيث يتحقق في صورة الجمع عمل بمقتضى المتعارضين معا ، ولذلك يسمون الجمع بإعمال النصين ، والمقصود من الاعتداد بتحديد أمد التربص والانتظار ، فإذا نحن أخذنا بأقصى الأجلين ، أبطلنا مقتضى إحدى الآيتين لا محالة ؛ لأننا نلزم المتوفى عنها بتجاوز ما حددته لها إحدى الآيتين ، ولا نجد حالة نحقق فيها مقتضاها ، كما هو بين ، فأحسن العبارتين أن نعبّر بالاحتياط : وهو أن الآيتين تعارضتا بعموم وخصوص وجهي ، فعمدنا إلى صورة التعارض وأعملنا فيها مرة مقتضى هذه الآية ، ومرة مقتضى الأخرى ، ترجيحاً لأحد المقتضيين في كل موضع يرجح الاحتياط ، فهو ترجيح لا جمع لكن

(١) وهو الذي روى في شأنه عن الزهري في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اللهم أمض لأصحابي هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم لكن البائس سعد بن خولة » قال الزهري : يرثي له رسول الله أن مات بمكة .

حديث سبيعة في الصحيح أبطل هذا المسلك للترجيح كما أن ابتداء سورة الطلاق بقوله تعالى « إذا طلقتم النساء » ينادى على تخصيص عموم قوله « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » هنالك بالحوامل المطلقات ، وقد قيل : إن ابن عباس رجع إلى قول الجمهور وهو ظاهر حديث الموطأ في اختلافه وأبي سلمة في ذلك ، وإرسالهما من سأل أم سلمة رضى الله عنها ، فأخبرتاهما بحديث سبيعة ، فإن قلت : كيف لا تلتفت الشريعة ، على هذا ، إلى ما في طباع النساء من الحزن على وفاة أزواجهن ؟ وكيف لا تبقى بعد نسخ حزن الحول السكامل مدة ما يظهر فيها حال المرأة ؟ وكيف تحمل الحامل للأزواج لو وضعت حملها وزوجها لما يوضع عن سريره كما وقع في قول عمر ؟ قلت : كان أهل الجاهلية يعملون إحداد الحول فرضا على كل متوفى عنها ، والأزواج في هذا الحزن متفاوتات ، وكذلك هن متفاوتات في المقدرة على البقاء في الانتظار لقلة ذات اليد في غالب النساء ، فكن يصبرن على انتظار الحول راضيات ، أو كارهات ، فلما أبطل الشرع ذلك فيما أبطل من أوهام الجاهلية ، لم يكثر بأن يشرع للنساء حكما في هذا الشأن ، ووكله إلى ما يحدث في نفوسهن ، وجدتهن ، كما يوكل جميع الجبليات والطبعميات إلى الوجدان ؛ فإنه لم يعين للناس مقدار الأكلات والأسفار ، والحديث ، ونحو هذا . وإنما هم بالمقصد الشرعى : وهو حفظ الأنساب ، فإذا قضى حقه ، فقد بقى للنساء أن يفعلن في أنفسهن ما يشأن ، من المعروف ، كما قال « فلا جناح عليكم فيما فعلن » فإذا شاءت المرأة بعد انقضاء العدة أن تحبس نفسها فلتفعل .

أما الأزواج غير المدخول بهن ، فعليهن عدة الوفاة ، دون عدة الطلاق ، لعموم هذه الآية ولأن لمن الميراث ، فالعصمة تقررت بوجه معتبر ، حتى كانت سبب إرث ، وعدم الدخول بالزوجة ، لا ينفي احتمال أن يكون الزوج قد قاربها خفية ، إذ هي حلال له ، فأوجب عليها الاعتداد احتياطا لحفظ النسب ، ولذلك قال مالك ، وإن كان للنظر فيه مجال ، فقد تقاس المتوفى عنها زوجها ، الذى لم يدخل بها ، على التى طلقها زوجها قبل أن يمسيها ، التى قال الله تعالى فيها « يبايها الذين ءامنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها » .

وقد ذكروا حديث بروع بنت واشق الأشجعية ، رواه الترمذى عن معقل بن سنان الأشجعى : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق وقد مات زوجها ،

ولم يفرض لها صداقا ، ولم يدخل بها أن لها مثل صداق نساءها ، وعليها العدة ولها الميراث ولم يخالف أحد في وجوب الاعتداد عليها ، وإنما اختلفوا في وجوب مهر المثل لها .

وقوله « فإذا بلغن أجلهن » أى إذا انتهت المدة المعينة بالتربص ، أى إذا بلغن تربصهن تلك المدة ، وجعل امتداد التربص بلوغا ، على وجه الإطلاق الشائع في قولهم بلغ الأمد ، وأصله اسم البلوغ وهو الوصول ، استعير لإكمال المدة تشبيها للزمان بالطريق الموصلة إلى المقصود . والأجل مدة من الزمن جعلت ظرفا لإيقاع فعل في نهايتها أو في أثناءها تارة .

وضمير « أجلهن » للأزواج اللأئي توفي عنهن أزواجهن ، وعرف الأجل بالإضافة إلى ضميرهن دون غير الإضافة من طرق التعريف لما يؤذن به إضافة أجل من كونهن قاضين ما عليهن ، فلا تضايقوهن بالزيادة عليه .

وأسند البلوغ إليهن ، وأضيف الأجل إليهن ، تنبيها على أن مشقة هذا الأجل عليهن ومعنى الجناح هنا: الحرج ، لإزالة ما عسى أن يكون قد بقى في نفوس الناس من استفظاع تسرع النساء إلى الزواج بعد عدة الوفاة ، وقبل الحول ، فإن أهل الزوج المتوفى قد يتخرجون من ذلك ، فنفى الله هذا الحرج ، وقال « فيما فعلن في أنفسهن » تغليظا لمن يتخرج من فعل غيره ، كأنه يقول لو كانت المرأة ذات تعلق شديد بعهد زوجها المتوفى ، لكان داعى زيادة تربصها من نفسها ، فإذا لم يكن لها ذلك الداعى ، فلماذا التخرج مما تفعله في نفسها .

ثم بين الله ذلك وقيده بأن يكون « من المعروف » نهيا للمرأة أن تفعل ما ليس من المعروف شرعا وعادة ، كالإفراط في الحزن المنكر شرعا ، أو التظاهر بترك الزواج بعد زوجها ، وتغليظا للذين ينكرون على النساء تسرعهن للزواج بعد العدة ، أو بعد وضع الحمل ، كما فعلت سبيعة أى فإن ذلك من المعروف .

وقد دل مفهوم الشرط في قوله « فإذا بلغن أجلهن » على أنهن ، في مدة الأجل ، منهيات عن أفعال في أنفسهن كالزواج وما يتقدمه من الخطبة والتزين ، فأما الزواج في العدة فقد اتفق المسلمون على منعه ، وسيأتى تفصيل القول فيه عند قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » .

وأما ما عداه ، فالخلاف مفروض في أمرين : في الإحداد ، وفي ملازمة البيت .
فأما الإحداد فهو مصدر أحدثت المرأة إذا حزنت . ولبست ثياب الحزن ، وتركت

الزينة ، ويقال حداد ، والمراد به في الإسلام ترك المعتدة من الوفاة الزينة ، والطيب ، ومصبوغ الثياب ، إلا الأبيض ، وترك الحلي ، وهو واجب بالسنة في الصحيح « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا » ولم يخالف في هذا إلا الحسن البصري ، فجعل الإحداد ثلاثة أيام لا غير وهو ضعيف .

والحكمة من الإحداد سد ذريعة كل ما يوسوس إلى الرجال : من رؤية محاسن المرأة المعتدة ، حتى يبتعدوا عن الرغبة في التعجل بما لا يليق ، ولذلك اختلف العلماء في الإحداد على المطلقة ، فقال مالك ، والشافعي ، وربيعة ، وعطاء : لإحداد على مطلقة ، أخذا بصرح الحديث ، وبأن المطلقة يرقبها مطلقها ، ويحول بينها وبين ما عسى أن تتساهل فيه ، بخلاف المتوفى عنها كما قدمناه ، وقال أبو حنيفة ، والثوري ، وسعيد بن المسيب ، وسليمان بن يسار ، وابن سيرين : تحد المطلقة طلاق الثلاث ، كالتوفى عنها ، لأنهما جميعا في عدة يحفظ فيها النسب ، والزوجة الكتابية كالمسلمة في ذلك ، عند مالك ، تجبر عليه وبه قال الشافعي ، والليث ، وأبو ثور ، لاتحاد العلة ، وقال أبو حنيفة ، وأشهب ، وابن نافع ، وابن كنانة ، من المالكية : لا إحداد عليها ، وقوفا عند قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر » فوصفها بالإيمان ، وهو متمسك ضئيل ، لأن مورد الوصف ليس مورد التقييد ، بل مورد التحريض على امتثال أمر الشريعة .

وقد شدد النبي صلى الله عليه وسلم في أمر الإحداد ، ففي الموطأ : « أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : إن ابنتي توفي عنها زوجها ، وقد اشتكت عينيها ، أفتكحلها - فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا لا » مرتين أو ثلاثا » إنما هي أربعة أشهر وعشرا وقد كانت إحدا كن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول ^(١) . وقد أباح النبي صلى الله عليه وسلم لأم سلمة في مدة إحدادها على أبي سلمة : أن تجعل الصبر في عينيها

(١) فسر هذا في الموطأ بأن المرأة كانت في الجاهلية إذا توفي زوجها دخلت حفشا - بكسر الحاء وسكون الفاء وهو بيت ردى وليست شر ثيابها ولم تمس طيبا ولا شيئا حتى يمر بها سنة ثم تؤتى بدابة شاة أو طائر أو حمار فتفتض به أي تمسح جلدها به وتخرج وهي في شر منظر فتعطى بعة فترمي بها من وراء ظهرها ثم تسرع إلى بيت أهلها وتراجع بعد ذلك ما شاءت من طيب وغيره وتحلل للخطاب قالوا : وفي البعة رمز إلى أن ما فعلته في مدة الحول التي مضت أمرهين بالنسبة إلى عظم مصابها بزوجها كأنه بعة .

بالليل ، وتمسحه بالنهار ، وبمثل ذلك أفتت أم سلمة امرأة حادا اشتكت عينيها أن تكتحل بكحل الجلاء بالليل ، وتمسحه بالنهار ، روى ذلك كله في الموطأ ، قال مالك « وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر » : ولذلك حملوا نهى النبي صلى الله عليه وسلم المرأة التي استفتته أمها أن تكتحل على أنه علم من المعتدة أنها أرادت الترخص ، فقيضت أمها لتسأل لها .

وأما ملازمة معتدة الوفاة بيت زوجها فليست مأخوذة من هذه الآية ؛ لأن التربص تربص بالزمان ، لا يدل على ملازمة المكان ، والظاهر عندى أن الجمهور أخذوا ذلك من قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متعا إلى الحول غير إخراج » فإن ذلك الحكم لم يقصده إلا حفظ المعتدة ، فلما نسخ عند الجمهور ، بهذه الآية ، كان النسخ واردا على المدة وهى الحول ، لا على بقية الحكم ، على أن المعتدة من الوفاة أولى بالسكنى من معتدة الطلاق التى جاء فيها « لا تخرجوهن من بيوتهن » وجاء فيها « أسكنوهن من حيث سكنتم » وقال المفسرون والفقهاء : ثبت وجوب ملازمة البيت ، بالسنة ، فى الموطأ والصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للفريرة ابنة مالك بن سنان الخدرى ، أخت أبى سعيد الخدرى لما توفى عنها زوجها : « امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله » وهو حديث مشهور ، وقضى به عثمان بن عفان وفى الموطأ أن عمر بن الخطاب كان يرد المتوفى عنهن أزواجهن من البيداء يمنعهن الحج ، وبذلك قال ابن عمر ، وبه أخذ جمهور فقهاء المدينة ، والحجاز ، والعراق ، والشام ، ومصر ، ولم يخالف فى ذلك إلا على ، وابن عباس ، وعائشة ، وعطاء ، والحسن ، وجابر بن زيد ، وأبو حنيفة ، وداود الظاهري ، وقد أخرج عائشة رضى الله عنها أختها أم كلثوم ، حين توفى زوجها ، طلحة بن عبيد الله ، إلى مكة فى عمرة ، وكانت تفتى بالخروج ، فأنكر كثير من الصحابة ذلك عليها ، قال الزهرى : فأخذ المترخصون بقول عائشة ، وأخذ أهل العزم والورع بقول ابن عمر ، واتفق الكل على أن المرأة المعتدة تخرج للضرورة ، وتخرج نهارا ، لحوائجها ، من وقت انتشار الناس إلى وقت هدوئهم بعد العتمة ، ولا تبين إلا فى المنزل ، وشروط ذلك وأحكامه ، ووجود المحل للزوج ، أو فى كرائه ، وانتظار الورثة بيع المنزل إلى ما بعد العدة ، وحكم ما لو ارتابت فى المحل فطالت العدة ،

مبسوطة في كتب الفقه ، والخلاف ، فلا حاجة بنا إليها هنا .

ومن القراءات الشاذة في هذه الآية : ما ذكره في الكشف أن علياً قرأ « والذين يتوفون » بفتح التحتية على أنه مضارع توفى ، مبنياً للفاعل بمعنى مات بتأويل إنه توفى أجله أى استوفاه .

وأنا ، وإن كنت التزمت ألا أتعرض للقراءات الشاذة ، فإنما ذكرت هذه القراءة لقصة طريفة فيها نكتة عربية ، أشار إليها في الكشف ، وفصلها السكاكي في المفتاح ، وهي أن علياً كان يشيع جنازة ، فقال له قائل « من المتوفى » بلفظ اسم الفاعل (أى بكسر الفاء سائلاً عن المتوفى - بفتح الفاء - فلم يقل : فلان بل قال « الله » مخطئاً إياه ، منبهاً له بذلك على أنه يحق أن يقول : من المتوفى بلفظ اسم المفعول ، وما فعل ذلك إلا لأنه عرف من السائل أنه ما أورد لفظ المتوفى على الوجه الذى يكسوه جزالة ونخامة ، وهو وجه القراءة المنسوبة إليه - أى إلى علي - والذين يتوفون منكم بلفظ بناء الفاعل على إرادة معنى : « والذين يستوفون مدة أعمارهم » .

وفي الكشف أن القصة وقعت مع أبى الأسود الدؤلى ، وأن علياً لما بلغته أمر أبى الأسود أن يضع كتاباً في النحو ، وقال : إن الحكاية تناقضها القراءة المنسوبة إلى علي ، فجعل القراءة مسجلة وتردد في صحة الحكاية ، وعن ابن جنى : أن الحكاية رواها أبو عبد الرحمن السلمي عن علي ، قال ابن جنى « وهذا عندى مستقيم لأنه على حذف المفعول أى والذين يتوفون أعمارهم أو آجالهم ، وحذف المفعول كثير : في القرآن وفصيح الكلام » وقال التفتازانى « ليس المراد أن للمتوفى معنيين : أحدهما الإمامة ، وثانيهما الاستيفاء وأخذ الحق ، بل معناه الاستيفاء وأخذ الحق لا غير ، لكن عند الاستعمال قد يقدر مفعوله النفس فيكون الفاعل هو الله تعالى أو الملك ، وهذا الاستعمال الشائع ، وقد يقدر مدة العمر فيكون الفاعل هو الميت لأنه الذى استوفى مدة عمره ، وهذا من المعانى الدقيقة التى لا يتنبه لها إلا البلغاء ، فحين عرف على من السائل عدم تنبيهه لذلك لم يحمل كلامه عليه » .

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِيمَ اللَّهِ أَنَّكُمْ سَتَذَكَّرُوهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾

عطف على الجملة التي قبلها ، فهذا من الأحكام المتعلقة بالعدة ، وقد تضمنت الآيات التي قبلها أحكام عدة الطلاق ، وعدة الوفاة ، وأن أمد العدة محترم ، وأن المطلقات إذا بلغن أجلهن جاز أن يفعلن في أنفسهن ما أردن من المعروف ، فلمن ذلك أمهن إذا لم يبلغنه لا يجوز ذلك فالزوج في مدة الأجل حرام ، ولما كان التحدث في الزوج إنما يقصد منه التحدث حصول الزواج ، وكان من عادتهم أن يتسابقوا إلى خطبة المعتدة ومواعتدها ، حرصا على الاستئثار بها بعد انقضاء العدة فبينت الشريعة لهم تحريم ذلك ، ورخصت في شيء منه ولذلك عطف هذا الكلام على سابقه . والجناح الإثم وقد تقدم في قوله تعالى « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » .

وقوله « ما عرضتم به » ما موصولة ، وما صدقها كلام ، أي كلام عرضتم به ، لأن التعريض يطلق على ضرب من ضروب المعاني المستفادة من الكلام ، وقد بينه بقوله « من خطبة النساء » فدل على أن المراد كلام .

ومادة فعل فيه دالة على الجعل : مثل صور مشتقة من العرض - بضم العين - وهو الجانب أي جعل كلامه بجانب ، والجانب هو الطرف ، فكان التكلم يحيد بكلامه من جادة المعنى إلى جانب . ونظير هذا قولهم جنبيه ، أي جعله في جانب .

فالتمريض أن يريد المتكلم من كلامه شيئا ، غير المدلول عليه بالتركيب وضما ، لمناسبة بين مدلول الكلام وبين الشيء المقصود ، مع قرينة على إرادة المعنى التعريضى ، فلم الأبد من مناسبة بين مدلول الكلام وبين الشيء المقصود ، وتلك المناسبة : إما ملازمة ، أو مماثلة ، وذلك كما يقول العافى ، لرجل كريم : جئت لأسلم عليك ولأنظر وجهك ، وقد عبر عن إرادتهم مثل هذا أمية بن أبي الصلت في قوله :

إِذَا أَتَيْتَنِي عَلَيْكَ الْمَرْءَ يَوْمًا كَفَاءً عَنْ تَعَرُّضِهِ الشَّيْءَ

وجعل الطيبي منه قوله تعالى « وإذ قال الله يَعْصِي ابْن مَرْيَمَ » أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله .

فالمعنى التعريضى فى مثل هذا حاصل من الملازمة ، وكقول القائل « المسلم من سلم المسلمون من لسانه » فى حضرة من عرف بأذى الناس ، فالمعنى التعريضى حاصل من علم الناس بمائلة حال الشخص المقصود للحالة التى ورد فيها معنى الكلام ، ولما كانت المائلة شبيهة بالملازمة لأن حضور المائل فى الذهن يقارن حضور مثيله ، صح أن نقول إن المعنى التعريضى ، بالنسبة إلى المركبات ، شبيه بالمعنى الكنائى ، بالنسبة إلى دلالة الألفاظ المفردة وإن شئت قلت المعنى التعريضى من قبيل الكناية بالمركب نخص باسم التعريض كما أن المعنى الكنائى من قبيل الكناية باللفظ المفرد . وعلى هذا فالتعريض من مستتبعات التراكيب ، وهذا هو الملاقى لما درج عليه صاحب الكشف فى هذا المقام ، فالتعريض عنده مغاير للكناية ، من هذه الجهة ، وإن كان شبيها بها ، ولذلك احتاج إلى الإشارة إلى الفرق بينهما . فالنسبة بينهما عنده التباين . وأما السكاكى فقد جعل بعض التعريض من الكناية وهو الأصوب ، فصارت النسبة بينهما العموم والخصوص الوجهى ، وقد حمل الطيبي والتفتازانى كلام الكشف على هذا ، ولا إخاله يتحملة . وإذ قد تبين لك معنى التعريض ، وعلمت حد الفرق بينه وبين الصريح فأمثلة التعريض والتصريح لا تخفى ، ولكن فيما أُر من بعض تلك الألفاظ إشكال لا ينبغي الإغضاء عنه فى تفسير هذه الآية .

إن المعرض بالخطبة تعريضه قد يريده لنفسه ، وقد يريده لغيره بوساطته ، وبين الحالتين فرق ينبغي أن يكون الحكم فى التشابه من التعريض ، فقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة ابنة قيس ، وهى فى عدتها من طلاق زوجها ، عمرو بن حفص ، آخر الثلاث « كوني عند أم شريك ولا تسبقينى بنفسك » أى لا تستبدى بالتزوج قبل استئذانى وفى رواية « فإذا حلت فأذنينى » وبعد انقضاء عدتها ، خطبها لأسامة بن زيد ، فهذا قول لا خطبة فيه وإرادة المشورة فيه واضحة .

ووقع فى الموطأ : أن القاسم بن محمد كان يقول ، فى قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » أن يقول الرجل للمرأة ، وهى فى عدتها من وفاة زوجها ، « إنك على كريمة وإنى فىك لأغب » .

فأما إنك على لكريمة فقريب من صريح إرادة الزوج بها ، وما هو بصريح ، فإذا لم تعقبه مواعدة من أحدهما فأمره محتمل ، وأما قوله إني فيك لأرغب فهو بمنزلة صريح الخطبة وأمره مشكل ، وقد أشار ابن الحاجب إلى إشكاله بقوله « قالوا ومثل إني فيك لأرغب أكثر هذه الكلمات تصريحاً فينبغي ترك مثله » ويذكر عن محمد الباقر أن النبي صلى الله عليه وسلم عرض لأم سلمة في عدتها ، من وفاة أبي سلمة ، ولا أحسب ما روى عنه صحيحاً .

وفي تفسير ابن عرفة : « قيل إن شيخنا محمد بن أحمد بن حيدرة ، كان يقول : « إذا كان التعريض من أحد الجانبين فقط وأما إذا وقع التعريض منهما فظاهر المذهب أنه كصريح المواعدة » .

ولفظ النساء عام لكن خص منه ذوات الأزواج ، بدليل العقل ويخص منه المطلقات الرجعيات بدليل القياس ودليل الإجماع ، لأن الرجعية لها حكم الزوجة بإلغاء الفارق ، وحكي القرطبي الإجماع على منع خطبة المطلقة الرجعية في عدتها ، وحكي ابن عبد السلام عن مذهب مالك جواز التعريض لكل معتدة : من وفاة أو طلاق ، وهو يخالف كلام القرطبي ، والمسألة محتملة لأن للطلاق الرجعي شائبتين ، وأجاز الشافعي التعريض في المعتدة بعدة وفاة ، ومنعه في عدة الطلاق ، وهو ظاهر ما حكاه في الموطأ عن القاسم بن محمد .

وقوله « أو أكنتم في أنفسكم » الإكنا الإخفاء .

وفائدة عطف الإكنا على التعريض في نفى الجناح ، مع ظهور أن التعريض لا يكون إلا عن عزم في النفس ، فنفي الجناح عن عزم النفس المجرد ضروري من نفى الجناح عن التعريض ، أن المراد التنبيه على أن العزم أمر لا يمكن دفعه ولا النهي عنه ، فلما كان كذلك ، وكان تكلم العازم بما عزم عليه جبلة في البشر ، لضعف الصبر على الكتمان ، بين الله موضع الرخصة أنه الرحمة بالناس ، مع الإبقاء على احترام حالة العدة ، مع بيان علة هذا الترخيص : وأنه يرجع إلى نفى الحرج ، ففيه حكمة هذا التشريع الذي لم يبين لهم من قبل .

وأخر الإكنا ، في الذكر ، للتنبيه على أنه أفضل وأبقى على ما للعدة من حرمة ، مع التنبيه على أنه نادر وقوعه ، لأنه لو قدمه لكان الانتقال من ذكر الإكنا إلى ذكر التعريض جارياً على مقتضى ظاهر نظم الكلام : في أن يكون اللاحق زائد المعنى على ما يشمله الكلام السابق ، فلم يتفطن السامع لهذه النكتة ، فلما خولف مقتضى الظاهر علم السامع أن هذه

المخالفة ترمي إلى غرض ، كما هو شأن البليغ في مخالفة مقتضى الظاهر ، وقد زاد ذلك إيضاحا بقوله ، عقبه : « علم الله أنكم ستذكروهن » أى علم أنكم لا تستطيعون كتمان ما فى أنفسكم ، فأباح لكم التعريض تيسيرا عليكم ، فحصل بتأخير ذكر أو أكنتم فائدة أخرى وهى التمهيد لقوله « علم الله أنكم ستذكروهن » وجاء النظم بديعا معجزا ، ولقد أهمل معظم المفسرين التعريض لفائدة هذا العطف ، وحاول الفخر توجيهه بما لا ينال له الصدر (١) ووجهه ابن عرفة بما هو أقرب من توجيهه الفخر ، ولكنه لا تطمئن له نفس البليغ (٢) .

فقوله « ولكن لا تواعدوهن سرا » استدراك دل عليه الكلام ، أى علم الله أنكم ستذكروهن صراحة وتعريضا ؛ إذ لا يخلو ذو عزم من ذكر ما عزم عليه بأحد الطريقين ، ولما كان ذكر العلم فى مثل هذا الموضع كناية عن الإذن ، كما تقول : علمت أنك تفعل كذا تريد : إني لا أؤاخذك لأنك لو كنت تؤاخذة ، وقد علمت فعله ، لآخذته كما قال : « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم » هذا أظهر ما فسر به هذا الاستدراك وقيل : هذا استدراك على كلام محذوف : أى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن ، أى لا تصرحوا وتواعدوهن ، أى تعدوهن ويعدنكم بالزوج .

والسر أصله ما قابل الجهر ، وكفى به عن قربان المرأة قال الأعشى :

ولا تقربن جارة إن سرها عليك حرام فأنكحن أو تأبدا

وقال امرؤ القيس :

ألا زعمت بسباسة الحى أننى كبرت وأن لا يحسن السرا مثالى

والظاهر أن المراد به فى هاتى الآية حقيقة ، فيكون سرا منصوبا على الوصف لمفعول مطلق أى وعدا صريحا سرا ، أى لا تكتموا المواعدة ، وهذا مبالغة فى تجنب مواعدة صريح الخطبة فى العدة . وقوله « إلا أن تقولوا قولا معروفا » استثناء من المفعول المطلق أى إلا وعدا معروفا ، وهو التعريض الذى سبق فى قوله « فيما عرضتم به » فإن القول المعروف من أنواع

(١) قال الفخر : لما أباح التعريض وحرم التصريح فى الحال قال : أو أكنتم فى أنفسكم أى أنه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك فى المستقبل فالآية الأولى تحريم للتصريح فى الحال والآية الثانية لإباحة للزم على التصريح فى المستقبل .

(٢) قال : فائدة عطف أو أكنتم الإشعار بالتسوية بين التعريض وبين ما فى النفس فى الجواز أى هما سواء فى رفع الحرج عن صاحبهما .

الوعد ، إلا أنه غير صريح ، وإذا كان النهى عن المواعدة سرا ، علم النهى عن المواعدة جهرا بالأولى ، والاستثناء على هذا في قوله «إلا أن تقولوا قولا معروفا» متصل ، والقول المعروف هو المأذون فيه ، وهو التعريض ، فهو تأكيد لقوله «ولا جناح عليكم فيما عرضتم به» الآية .

وقيل : المراد بالسرها كناية ، أى لاتواعدوهن قربانا ، وكنى به عن النكاح أى الوعد الصريح بالنكاح ، فيكون سرا مفعولا به لتواعدوهن ، ويكون الاستثناء منقطعا ، لأن القول ليس من أنواع النكاح ، إذ النكاح عقد بإيجاب وقبول ، والقول خطبة : صراحة أو تعريضا وهذا بعيد : لأن فيه كناية على كناية ، وقيل غير ذلك مما لا ينبغي التعريض عليه ، فإن قلتم حظر : صريح الخطبة والمواعدة ، وإباحة التعريض بذلك يلوح بصور التعارض ، فإن مآل التصريح والتعريض واحد ، فإذا كان قد حصل ، بين الخاطب والمعتدة ، العلم بأنه يخطبها وبأنها توافق ، فما فائدة تعلق التحريم والتحليل بالألفاظ والأساليب ، إن كان المقاد واحدًا قلت : قصد الشارع من هذا حماية أن يكون التعجل ذريعة إلى الوقوع فيما يعطل حكمة العدة ، إذ لعل الخوض في ذلك يتخطى إلى باعث تعجل الراغب إلى عقد النكاح على المعتدة ، بالبناء بها ؛ فإن ديب الرغبة يوقع في الشهوة ، والكاشفة تزيل ساتر الحياء فإن من الوازع الطبيعي الحياء الموجود في الرجل ، حينما يقصد مكاشفة المرأة بشيء من رغبته فيها ، والحياء في المرأة أشد حينما يواجهها بذلك الرجل ، وحينما تقصد إجابته لما يطلب منها ، فالتعريض أسلوب من أساليب الكلام يؤذن بما لصاحبه من وقار الحياء فهو يقبض عن التدرج إلى منتهى عنه ، وإيدانه بهذا الاستحياء يزيد ما طبعت عليه المرأة من الحياء فتتقبض نفسها عن صريح الإجابة ، بله المواعدة ، فيبقى حجاب الحياء مسدولا بينهما وبرقع الروء غير منضى وذلك من توفير شأن العدة ، فلذلك رخص في التعريض تيسيرا على الناس ، ومنع التصريح بإبقاء على حرمة العدة .

وقوله «ولا تعزموا عقدة النكاح» العزم هنا عقد النكاح ، لا التصميم على العقد ، ولهذا فعقدة النكاح منصوب على المفعول به ، والمعنى : لا تعقدوا عقدة النكاح ، أخذ من الزم بمعنى القطع والبت ، قاله النحاس وغيره ، ولك أن تجعله بمعناه المشهور أى لا تصمموا على عقدة النكاح ، ونهى عن التصميم لأنه إذا وقع وقع ما صمم عليه .

وقيل : نهى عن العزم مبالغة ، والمراد النهى عن المعزوم عليه ، مثل النهى من الاقتراب فى قوله « تلك حدود الله فلا تقربوها » وعلى هذين الوجهين فمقدمة النكاح منصوب على نزع الخافض ، كقولهم ضربة الظهر والبطن ، وقيل ضمن « عزم » معنى « أبرم » قاله صاحب المغنى فى الباب الثامن . والكتاب هنا بمعنى المكتوب أى المفروض من الله : وهو العدة المذكورة بالتعريف للمهد .

والأجل المدة المعينة لعمل ما ، والمراد به هنا مدة العدة المعينة بتمام ، كما أشار إليه قوله « فإذا بلغن أجلهن » آتفا .

والآية صريحة فى النهى عن النكاح فى العدة وفى تحريم الخطبة فى العدة ، وفى إباحة التعريض .

فأما النكاح أى عقده فى العدة ، فهو إذا وقع ولم يقع بناء بها فى العدة فالنكاح مفسوخ اتفاقا ، وإنما اختلفوا هل يتأبد به تحريم المرأة على الماقد أولا : فالجمهور على أنه لا يتأبد ، وهو قول عمر بن الخطاب ، ورواية ابن القاسم عن مالك فى المدونة ، وحكى ابن الجلاب عن مالك رواية : أنه يتأبد ، ولا يعرف مثله عن غير مالك .

وأما الدخول فى العدة ، ففيه الفسخ اتفاقا ، واختلف فى تأييد تحريمها عليه : فقال عمر ابن الخطاب ، ومالك ، والليث ، والأوزاعى ، وأحمد بن حنبل ، بتأيد تحريمها عليه ، ولا دليل لهم على ذلك إلا أنهم بنوه على أصل المعاملة بنقيض المقصود الفاسد ، وهو أصل ضعيف وقال على ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة ، والثورى ، والشافعى : بفسخ النكاح ، ولا يتأبد التحريم ، وهو بعد العدة خاطب من الخطاب ، وقد قيل : إن عمر رجع إليه وهو الأصح ، وعلى الزوج مهرها بما استحل منها ، وقد تزوج رويشد الثقفى طليحة الأسدية ، فى عدتها ، ففرق عمر بينهما ، وجعل مهرها على بيت المال ، فبلغ ذلك عليا فقال : « يرحم الله أمير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال ، إنما جهلا فينبغى للإمام أن يردهما للسنة » قيل له « فما تقول أنت ؟ » قال « لها الصداق بما استحل منها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما » واستحسن المتأخرون من فقهاء المالكية : للقاضى إذا حكم بفسخ نكاح الناكح فى العدة ألا يتعرض فى حكمه للحكم بتأييد تحريمها ، لأنه لم يقع التنازع فى شأنه لديه ، فينبغى له أن يترك التعريض عليه ، لعلهما أن يأخذا بقول من لا يرون تأييد التحريم .

وأما الخطبة في العدة ، والمواعدة ، فحرام مواجهة المرأة بها ، وكذلك مواجهة الأب في ابنته البكر ، وأما مواجهة ولي غير مجبر فالكرهية ، فإذا لم يقع البناء في العدة بل بعدها ، فقال مالك : يفرق بينهما بطلقة ولا يتأبد تحريمها ، وروى عنه ابن وهب : « فراقها أحب إلى » وقال الشافعي : الخطبة حرام ، والنكاح الواقع بعد العدة صحيح .

﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

حَلِيمٌ ﴾ 235

عطف على الكلام السابق من قوله « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » إلى قوله « حتى يبلغ الكتب أجله » وابتدىء الخطاب باعلموا لما أريد قطع هواجس التساهل والتأول ، في هذا الشأن ، ليأتى الناس ما شرع الله لهم عن صفاء سريرة من كل دخل وحيلة ، وقدم تقدم نظيره في قوله « واعلموا أنكم ملاقوه » .

وقوله « واعلموا أن الله غفور رحيم » تذييل ، أى فكما يؤاخذكم على ما تضررون من المخالفة ، يغفر لكم ما وعد بالمغفرة عنه كالتعريض ، لأنه حلیم بكم ، وهذا دليل على أن إباحة التعريض رخصة ، كما قدمنا ، وأن الذريعة تقتضى تحريمه ، لولا أن الله علم مشقة تحريمه على الناس : للوجوه التى قدمناها ، فلعل المراد من المغفرة هنا التجاوز ، لا مغفرة الذنب ؛ لأن التعريض ليس بإثم ، أو يراد به المعنى الأعم الشامل لمغفرة الذنب ، والتجاوز عن المشاق ، وشأن التذييل التعميم .

﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُنَّ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُنَّ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ۚ وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ

بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ 237

استئناف تشريع لبيان حكم ما يترتب على الطلاق من دفع المهر كله ، أو بعضه ، وسقوطه وحكم التمتع مع إفادة إباحة الطلاق قبل المسيس . فالجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا ، ومناسبة موقعها لا تخفى ، فإنه لما جرى الكلام ، في الآيات السابقة ، على الطلاق ؛ الذي يجب فيه العدة ، وهو طلاق المدخول بهن ، عرج هنا على الطلاق الواقع قبل الدخول ، وهو الذي في قوله تعالى « يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ » الآية ، في سورة الأحزاب ، وذكر مع ذلك هنا تنصيف المهر والعفو عنه وحقيقة الجناح الإثم ، كما تقدم في قوله « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » .

ولا يعرف إطلاق الجناح على غير معنى الإثم ، ولذلك حمله جمهور المفسرين هنا على نفي الإثم في الطلاق ، ووقع في الكشف تفسير الجناح بالتبعة فقال « لا جناح عليكم : لا تبعة عليكم من إيجاب المهر - ثم قال - والدليل على أن الجناح تبعة المهر ، قوله « وإن طلقتموهن » إلى قوله « فنصف ما فرضتم » فقوله فنصف ما فرضتم ؛ إثبات للجناح المنفى ثمة » . وقال ابن عطية وقال قوم : لا جناح عليكم معناه لا طلب بجميع المهر » .

فعلمنا أن صاحب الكشف مسبوق بهذا التأويل ، وهو لم يذكر في الأساس هذا المعنى للجناح حقيقة ولا مجازا ، فإنما تأوله من تأوله تفسيراً لمعنى الكلام كله لا لكلمة « جناح » وفيه بعد ، ومحملة على أن الجناح كناية بعيدة عن التبعة بدفع مهر .

والوجه ما حمل عليه الجمهور لفظ الجناح ، وهو معناه المتعارف ، وفي تفسير ابن عطية عن مكي بن أبي طالب « لا جناح عليكم في الطلاق قبل البناء ؛ لأنه قد يقع الجناح على المطلق بعد إن كان قاصدا للذوق ، وذلك مأمون قبل المسيس » وقريب منه في الطيبي عن الراغب - أي في تفسيره - .

فالمقصود من الآية تفصيل أحوال دفع المهر ، أو بعضه ، أو سقوطه ، وكأن قوله « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن » إلى آخره تمهيد لذلك وإدماج لإباحة الطلاق قبل المسيس لأنه بعيد عن قصد التدقيق ، وأبعد من الطلاق بعد المسيس عن إثارة البغضاء بين الرجل والمرأة ، فكان أولى أنواع الطلاق بحكم الإباحة الطلاق قبل البناء ، قال ابن عطية وغيره : إنه لكثرة ما حض الرسول عليه الصلاة والسلام المؤمنين على أن يقصدوا من الزوج دوام المعاشرة ، وكان ينهى عن فعل الذواقين

الذين يكثر تروج النساء وتبدلهن ، ويكثر النهي عن الطلاق حتى قد يظن محرما ، فأبانت الآية إباحته بنفي الجناح بمعنى الوزر .

والنساء : الأزواج ، والتعريف فيه تعريف الجنس ، فهو في سياق النفي للعموم ، أى لا جناح في تطليقكم الأزواج ، وما ظرفية مصدرية ، والمسيب هنا كناية عن قربان المرأة .

وأو في قوله « أو تفرضوا لهن فريضة » عاطفة على تمسوهن النفي ، وأو إذا وقعت في سياق النفي تفيد مفاد أو العطف فتدل على انتفاء المعطوف والمعطوف عليه معا ، ولا تفيد المفاد الذي تفيد في الإثبات ، وهو كون الحكم لأحد المتعاطفين ، نبه على ذلك الشيخ ابن الحاجب في أماليه ، وصرح به التفتازانى في شرح الكشاف ، وقال الطيبي : إنه يؤخذ من كلام الراغب ، وهو التحقيق ؛ لأن مفاد «أو» في الإثبات نظير مفاد النكرة : وهو الفرد المبهم ، فإذا دخل النفي استلزم نفي الأمرين جميعا ، ولهذا كان المراد في قوله تعالى « ولا تطع منهم ، إنما أو كفورا » النهي عن طاعة كليهما ، لا عن طاعة أحدهما دون الآخر ، وعلى هذا انبنت المسألة الأصولية وهى : هل وقع في اللغة ما يدل على تحريم واحد لا بعينه ، بناء على أن ذلك لا يكون إلا بحرف أو ، وأن أو إذا وقعت في سياق النهي كانت كالتي تقع في سياق النفي .

وجعل صاحب الكشاف أو في قوله « أو تفرضوا لهن فريضة » بمعنى إلا أو حتى ، وهى التى ينتصب المضارع بعدها بأن واجبة الإضمار ، بناء على إمكانه هنا وعلى أنه أبعد عن الخفاء في دلالة أو العاطفة في سياق النفي ، على انتفاء كلا المتعاطفين ؛ إذ قد يتوهم أنها لنفي أحدها كشأنها في الإثبات ، وبناء على أنه أنسب بقوله تعالى ، بعد ذلك ، « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ، حيث اقتصر في التفصيل على أحد الأمرين : وهو الطلاق قبل المسيس ، مع فرض الصداق ، ولم يذكر حكم الطلاق قبل المسيس ، أو بعده ، وقبل فرض الصداق ، فدل بذلك على أن الصورة لم تدخل في التقسيم السابق ، وذلك أنسب بأن تكون للاستثناء أو الغاية ، لا للعطف ، ولا يتوهم أن صاحب الكشاف أهمل تقدير العطف لعدم استقامته ، بل لأن غيره هنا أوضح وأنسب : يعنى والمراد قد ظهر من الآية ظهورا لا يدع لتوهم قصد نفي أحد الأمرين خطأ بالأذهان ، ولهذا استدركه البيضاوى فجوز تقديرها عاطفة في هذه الآية .

وقد أفادت الآية حكما بمنطوقها: وهو أن المطلقة قبل البناء إذالم يسم لها مهر لا تستحق شيئا من المال ، وهذا يجمع عليه فيما حكاه ابن العربي ، وحكى القرطبي عن حماد بن سليمان أن لها نصف صداق أمثالها ، والجمهور على خلافه وأن ليس لها إلا المتعة ، ثم اختلفوا في وجوبها كما سيأتى .

وهذا الحكم دلنا على أن الشريعة قد اعتبرت النكاح عقدا لازما بالقول ، واعتبرت المهر الذى هو من ممتلكاته غير لازم بمجرد صيغة النكاح ، بل يلزم بواحد من أمرين إما بصيغة تخصه ، وهى تعيين مقداره بالقول ، وهى المعبر عنها فى الفقه بنكاح التسمية ، وإما بالفعل وهو الشروع فى اجتناء المنفعة المقصودة ابتداء من النكاح وهى الميسر ، فالمهر إذن من توابع العقود التى لا تثبت بمجرد ثبوت متبوعها ، بل تحتاج إلى موجب آخر كالحوز فى عقود التبرعات ، وفيه نظر ، والنفس لقول حماد بن سليمان أميل .

والآية دلت على مشروعية أصل الطلاق ، لما أشعرت بنفى الجناح عن الطلاق قبل الميسر وحيث أشعرت بإباحة بعض أنواعه : بالتصدى لبيان أحكامها ، ولما لم يتقدم لنا موضع هو أنسب بذكر مشروعية الطلاق من هذه الآية ، فنحن نبسط القول فى ذلك : إن القانون العام لا تنظم المعاشرة هو الوفاق : فى الطبائع ، والأخلاق ، والأهواء ، والأميال ، وقد وجدنا المعاشرة نوعين : أولهما معاشرة حاصلة بحكم الضرورة ، وهى معاشرة النسب ، المختلفة فى القوة والضعف ، بحسب شدة قرب النسب وبعده : كمعاشرة الآباء مع الأبناء ، والإخوة بعضهم مع بعض ، وأبناء العم والعشيرة ، واختلافها فى القوة والضعف يستتبع اختلافها فى استغراق الأزمان ، فتجد فى قصر زمن المعاشرة ، عند ضعف الآصرة ، ما فيه دافع للسامة والتخالف الناشئين عما يتطرق إلى المتعاشرين من تنافر فى الأهواء والأميال ، وقد جعل الله فى مقدار قرب النسب تأثيرا فى مقدار الملاءمة ؛ لأنه بمقدار قرب النسب ، يكون التثام الذات مع الأخرى أقوى وأتم ، وتكوى المحاكاة والممارسة والتقارب أطول ، فنشأ من السببين الجلبى ، والاصطحابى ، ما يقوى اتحاد النفوس فى الأهواء والأميال بحكم الجلبة ، وحكم التمود والإلف ، وهكذا يذهب ذلك السببان يتباعدا بمقدار ما يتباعد النسب .

النوع الثانى : معاشرة بحكم الاختيار وهى معاشرة الصحبة ، والخلة ، والحاجة ، والمعاونة ، وما هى إلا معاشرة مؤقتة : تطول أو تقصر ، وتستمر أو تغب ، بحسب قوة الداعى

وضمفه ، وبحسب استطاعة الوفاء بحقوق تلك المعاشرة ، والتقصير في ذلك ، والتخلص من هذا النوع ممكن إذا لم تتحد الطباع .

ومعاشرة الزوجين ، في التنوع ، هي من النوع الثاني ، وفي الآثار محتاجة إلى آثار النوع الأول ، وينقصها من النوع الأول سببه الجبلي لأن الزوجين ، يكثر ألا يكونا قريبين وسببه الاصطحابي ، في أول عقد الزوج ، حتى تطول المعاشرة ، ويكتسب كل من الآخر خلقه ، إلا أن الله تعالى جعل في رغبة الرجل في المرأة . إلى حد أن خطبها ، وفي ميله إلى التي يراها ، منذ انتسبت به واقترنت ، وفي نيته معاشرتها معاشرة طيبة ، وفي مقابلة المرأة الرجل بمثل ذلك ما يفرز في نفس الزوجين نوايا وخواطر شريفة ، وثقة بالخير ، تقوم مقام السبب الجبلي ، ثم تعقبها معاشرة وإلف تكمل ما يقوم مقام السبب الاصطحابي ، وقد أشار الله تعالى إلى هذا السر النفساني الجليل ، بقوله : «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة » .

وقد يعرض من تنافر الأخلاق ، وتجافيفها ، ما لا يطمع معه في تكوين هذين السببين أو أحدهما ، فاحتيج إلى وضع قانون للتخلص من هذه الصعوبة ، لئلا تنقلب سبب شقاق وعداوة فالتخلص قد يكون مرغوبا لكلا الزوجين ، وهذا لا إشكال فيه ، وقد يكون مرغوبا لأحدهما ويمتنع منه الآخر ، فلزم ترجيح أحد الجانبين : وهو جانب الزوج لأن رغبته في المرأة أشد ، كيف وهو الذي سعى إليها ، ورغب في الاقتران بها ؛ ولأن العقل في نوعه أشد ، والنظر منه في العواقب أسد ، ولا أشد احتمالا لأذى ، وصبرا على سوء خلق من المرأة ، فجعل الشرع التخلص من هذه الورطة بيد الزوج ، وهذا التخلص هو المسمى : بالطلاق ، فقد يعتمد إليه الرجل بعد لأي ، وقد تسأله المرأة من الرجل ، وكان العرب في الجاهلية تسأل المرأة الرجل الطلاق فيطلقها ، قال سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل يذكر زوجته :

تلك عرساي تنطقان على عم قد إلى اليوم قول زور وهتر
سألتاني الطلاق أن رأنا ما لي قليلا قد جثماني بنكر

وقال عبيد بن الأبرص :

تلك عرسى غضبي تريد زبالي ألبين تريد أم لدلال
إن يكن طبك الفراق فلا أح فإل أن تعطى صدور الجمال

وجعل الشرع للحاكم ، إذا أبى الزوج الفراق ، ولحق الزوجة الضر من عشرته ، بعد ثبوت موجباته ، أن يطلقها عليه .

فالطلاق فسخ لعقدة النكاح . بمنزلة الإقالة في البيع ، إلا أنه فسخ لم يشترط فيه رضا كلا المتعاقدين بل اكتفى برضا واحد : وهو الزوج ، تسهيلا للفراق عند الاضطرار إليه ، ومقتضى هذا الحكم أن يكون الطلاق قبل البناء بالمرأة ممنوعا ؛ إذ لم تقع تجربة الأخلاق ، لكن لما كان الداعي إلى الطلاق قبل البناء لا يكون إلا لسبب عظيم لأن أفعال العقلاء تصان عن العبث ، كيف يعتمد راغب في امرأة ، باذل لها ماله ونفسه إلى طلاقها قبل التعرف بها ، لولا أن قد علم من شأنها ما أزال رجاءه في معاشرتها ، فكان التخلص وقتئذ قبل التعارف ، أسهل منه بعد التعارف .

وقرأ الجمهور ما لم تمسوهن - بفتح المثناة الفوقية - مضارع مس المجرد ، وقرأ حمزة والكسائي وخلف ، تماسوهن - بضم المثناة الفوقية وبألف بعد الميم مضارع ماس ؛ لأن كلا الزوجين يمس الآخر .

وقوله « وتمعوهن على الموسع قدره » الآية عطف على قوله « لا جناح عليكم ، عطف التشريع على التشريع ، على أن الاتحاد بالإنشائية والخبرية غير شرط عند المحققين ، والضمير عائد إلى النساء : المعمول للفعل المقيد بالظرف وهو : ما لم تمسوهن أو تفرضوا ، كما هو الظاهر ، أى تمعوا المطلقات قبل المسيس ، وقبل الفرض ، ولا أحسب أحدا يجعل معاد الضمير على غير ما ذكرنا ، وأما ما يوجد من الخلاف بين العلماء في حكم المتعة للمطلقة المدخول بها ، فذلك لأدلة أخرى غير هذه الآية .

والأمر في قوله « وتمعوهن » ظاهره الوجوب وهو قول على ، وابن عمر ، والحسن ، والزهرى ، وابن جبير ، وقتادة ، والضحاك ، وإسحاق بن راهويه ، وقاله أبو حنيفة والشافعى وأحمد ؛ لأن أصل الصيغة للوجوب مع قرينة قوله تعالى « حقا على المحسنين » وقوله ، بعد ذلك ، في الآية الآتية : « حقا على المتقين » لأن كلمة « حقا » تؤكد الوجوب ، والمراد بالمحسنين عند هؤلاء المؤمنون ، فالمحسن بمعنى المحسن إلى نفسه بإيادها عن الكفر ، وهؤلاء جعلوا المتعة للمطلقة غير المدخول بها وغير المسمى لها مهر واجبة ، وهو الأرجح : لئلا يكون عقد نكاحها خليا عن عوض المهر .

وجعل جماعة الأمر هنا للندب ، لقوله بعدُ : « حقا على المحسنين » فإنه قرينة على صرف الأمر إلى أحد ما يقتضيه ، وهو ندب خاص مؤكد للندب العام في معنى الإحسان ، وهو قول مالك وشريح ، فجعلها حقا على المحسنين ، ولو كانت واجبة ، لجعلها حقا على جميع الناس ، ومفهوم جعلها حقا على المحسنين أنها ليست حقا على جميع الناس ، وكذلك قوله المتقين في الآية الآتية ، لأن المتقى هو كثير الامتثال ، على أننا لو حملنا المتقين على كل مؤمن لكان بين الآيتين تعارض المفهوم والعموم ، فإن المفهرم الخاص يخصص العموم ، وفي تفسير الأبي عن ابن عرفة : « قال محمد بن مسلمة من أصحاب مالك : المتعة واجبة يقضى بها إذ لا يأبى أن يكون من المحسنين ولا من المتقين إلا رجل سوء ، ثم ذكر ابن عرفة عن ابن عبد السلام ، عن ابن حبيب ، أنه قال بتقديم العموم على المفهوم عند التعارض ، وأنه الأصح عند الأصوليين ، قلت : فيه نظر ، فإن القائل بالمفهوم ، لا بد أن يخصص بخصوصه عموم العام إذا تعارضا ، على أن لمذهب مالك : أن المتعة عطية ومؤاساة ، والمؤاساة في مرتبة التحسيني ، فلا تبلغ مبلغ الوجوب ، ولأنها مال بذل في غير عوض ، فيرجع إلى التبرعات ، والتبرعات مندوبة لا واجبة ، وقرينة ذلك قوله تعالى : « حقا على المحسنين » فإن فيه إيماء إلى أن ذلك من الإحسان لا من الحقوق ، على أنه قد نفى الله الجناح عن المطلق ، ثم أثبت المتعة ، فلو كانت المتعة واجبة لانتقض نفى الجناح ، إلا أن يقال : إن الجناح نفى لأن المهر شيء معين ، قد يحذف بالمطلق ، بخلاف المتعة ، فإنها على حسب وسعه ولذلك نفى مالك ندب المتعة : لتي طلقت قبل البناء وقد سمى لها مهرا ، قال : فحسبها ما فرض لها أي لأن الله قصرها على ذلك ، رفقا بالمطلق ، أي فلا تندب لها ندبا خاصا ، بأمر القرآن .

وقد قال مالك : بأن المطلقة المدخول بها ، يستحب تتميمها ، أي بقاعدة الإحسان الأعم وإلزامي من عمل السلف .

وقوله « على الموسع قدره وعلى المقتر قدره » الموسع من أوسع ، إذا صار ذا سعة ، والمقتر من أقتر إذا صار ذا قتر : وهو ضيق العيش ، والقدر - بسكون الدال وفتحها - ما به تعيين ذات الشيء ، أو حاله ، فيطلق على ما يساوى الشيء من الأجرام ، ويطلق على ما يساويه في القيمة ، والمراد به هنا الحال التي يقدر بها المرء ، في مراتب الناس في الثروة ، وهو

الطبقة من القوم ، والطاقة من المال ، وقرأه الجمهور بسكون الدال ، وقرأه ابن ذكوان عن ابن عامر ، وحزمة ، والكسائي ، وحفص عن عاصم ، وأبو جعفر بفتح الدال وقوله « فنصف ما فرضتم » مبتدأ محذوف الخبر : إيجازاً ، لظهور المعنى ، أى فنصف ما فرضتم لمن ، بدليل قوله « وقد فرضتم لمن » لا يحسن فيها إلا هذا الوجه . والاقتصار على قوله « فنصف ما فرضتم » يدل على أنها حينئذ لا متمعة لها .

وقوله « إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » استثناء من عموم الأحوال أى إلا فى حالة عفوهم أى النساء : بأن يسقطن هذا النصف ، وتسمية هذا الإسقاط عفواً ظاهرة ، لأن نصف المهر حق وجب على المطلق المطلقة قبل البناء بما استخف بها ، أو بما أوحشها ، فهو حق وجب لغرم ضر ، فإسقاطه عفو لا محالة ، أو عند عفو الذى بيده عقدة النكاح ، وأل فى النكاح للجنس ، وهو متبادر فى عقد نكاح المرأة ، لا فى قبول الزوج ، وإن كان كلاهما سمي عقداً ، فهو غير النساء لا محالة لقوله « الذى بيده عقدة النكاح » فهو ذكر ، وهو غير المطلق أيضاً ، لأنه لو كان المطلق ، لقال : أوتعفو بالخطاب ، لأن قبله « وإن طلقتموهن » ولا داعى إلى خلاف مقتضى الظاهر ، وقيل : جىء بالموصول تحريضا على عفو المطلق ، لأنه كانت بيده عقدة النكاح فأفاتها بالطلاق ، فكان جديراً بأن يعفو عن إمساك النصف ، ويترك لها جميع صداقها ، وهو مردود بأنه لو أريد هذا المعنى ، لقال ، أو يعفو الذى كان بيده عقدة النكاح ، فتعين أن يكون أريد به ولى المرأة ؛ لأن بيده عقدة نكاحها ؛ إذ لا ينعقد نكاحها إلا به ، فإن كان المراد به الولى المجبر : وهو الأب فى ابنته البكر ، والسيد فى أمتة ، فكونه بيده عقدة النكاح ظاهر ، إلا أنه جعل ذلك من صفته باعتبار ما كان ، إذ لا يحتمل غير ذلك ، وإن كان المراد مطلق الولى ، فكونه بيده عقدة النكاح ، من حيث توقف عقد المرأة على حضوره ، وكان شأنهم أن يخطبوا الأولياء فى ولاياهم فالعفو فى الموضعين حقيقة ، والاتصاف بالصلة مجاز ، وهذا قول مالك ؛ إذ جعل فى الموطأ : الذى بيده عقدة النكاح هو الأب فى ابنته البكر ، والسيد فى أمتة ، وهو قول الشافعى فى القديم ، فتكون الآية ذكرت عفو الرشيدة ، والمولى عليها ، ونسب ما يقرب من هذا القول إلى جماعة من السلف ، منهم ابن عباس ، وعلقمة ، والحسن ، وقتادة ، وقيل : الذى بيده عقدة النكاح هو المطلق لأن بيده عقد نفسه وهو القبول ، ونسب هذا إلى علي ، وشريح ، وطاووس ، ومجاهد ، وهو قول أبى حنيفة ، والشافعى : فى الجديد ، ومعنى بيده

عقدة النكاح ، أن بيده التصرف فيها : بالإبقاء ، والفسخ بالطلاق ، ومعنى عفوه : تكميله الصداق ، أى إعطاؤه كاملاً .

وهذا قول بعيد من وجهين : أحدهما ، أن فعل المطلق حينئذ لا يسمى عفوا بل تكميلاً ، وسماحة ؛ لأن معناه أن يدفع الصداق كاملاً ، قال فى الكشف : « وتسمية الزيادة على الحق عفوا فيه نظر » إلا أن يقال : كان الغالب عليهم أن يسوق إليها المهر عند الزوج ، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف الصداق ، فإذا ترك ذلك فقد عفا ، أو سماه عفوا على طريق المشاكلة .

الثانى أن دفع المطلق المهر كاملاً للمطلقة ، إحسان لا يحتاج إلى تشريع مخصوص ، بخلاف عفو المرأة أو وليها ، فقد يظن أحد أن المهر لما كان ركناً من العقد لا يصح إسقاط شيء منه .

وقوله « وأن تعفوا أقرب للتقوى » تذييل أى العفو من حيث هو ، ولذلك حذف المفعول ، والخطاب لجميع الأمة ، وجىء بجمع المذكر للتغليب ، وليس خطاباً للمطلقين ، وإلا لما شمل عفو النساء مع أنه كله مرغوب فيه ، ومن الناس من استظهر بهذه الآية على أن المراد بالذى بيده عقدة النكاح المطلق ، لأنه عبر عنه بعد ، بقوله « وأن تعفوا » وهو ظاهر فى المذكر ، وقد غفل عن مواقع التذييل فى آى القرآن كقوله « أن يصلحاً بينهما صلحاً والصلح خير » .

ومعنى كون العفو أقرب للتقوى : أن العفو أقرب إلى صفة التقوى من التمسك بالحق ؛ لأن التمسك بالحق لا ينافى التقوى لكنه يؤذن بتصلب صاحبه وشدته ، والعفو يؤذن بسماحة صاحبه ورحمته ، والقلب المطبوع على السماحة والرحمة ، أقرب إلى التقوى من القلب الصلب الشديد ، لأن التقوى تقرب بمقدار قوة الوازع ، والوازع شرعى وطبيعى ، وفى القلب المفطور على الرأفة والسماحة لين يزعه عن المظالم والقساوة ، فتكون التقوى أقرب إليه ، لكثرة أسبابها فيه .

وقوله « ولا تنسوا الفضل بينكم » تذييل ثان ، معطوف على التذييل الذى قبله ، لزيادة الترغيب فى العفو بما فيه من التفضل الدنيوى ، وفى الطباع السليمة حب الفضل .

فأمره وفي هاته الآية بأن يتعاهدوا الفضل ، ولا ينسوه ؛ لأن نسيانه يباعد بينهم وبينه ، فيضمحل منهم ، وموشك أن يحتاج إلى عفو غيره عنه في واقعة أخرى ، ففي تعاهده عون كبير على الإلف والتحابب ، وذلك سبيل واضحة إلى الاتحاد والمواخاة والانتفاع بهذا الوصف عند حلول التجربة .

والنسيان هنا مستعار للإهمال ، وقلة الاعتناء كما في قوله تعالى « فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا » وهو كثير في القرآن ، وفي كلمة « بينكم » ، إشارة إلى هذا العفو ، إذا لم ينس تعامل الناس به بعضهم مع بعض ، وقوله : « إن الله بما تعملون بصير » تعليل للترغيب في عدم إهمال الفضل وتعميرض بأن في العفو مرضاة الله تعالى ، فهو يرى ذلك منا فيجازى عليه ، ونظيره قوله « فإنك بأعيننا » .

﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ 238

الانتقال من غرض إلى غرض ، في آي القرآن ، لا تلزم له قوة ارتباط ، لأن القرآن ليس كتاب تدريس يرتب بالتبويب وتفرع المسائل بعضها على بعض ولسكنه كتاب تذكير ، وموعظة فهو مجموع ما نزل من الوحي في هدى الأمة ، وتشريعها وموعظتها ، وتعليمها ، فقد يجمع فيه الشيء للشيء ، من غير لزوم ارتباط ، وتفرع مناسبة ، وربما كفى في ذلك نزول الغرض الثاني ، عقب الغرض الأول ، أو تكون الآية مأموراً بإلحاقها بموضع معين من إحدى سور القرآن . كما تقدم في المقدمة الثامنة ، ولا يخلو ذلك من مناسبة في المعاني ، أو في انسجام نظم الكلام ، فلعل آية « حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ » نزلت عقب آيات تشريع العدة والطلاق ، لسبب اقتضى ذلك : من غفلة عن الصلاة الوسطى ، أو استشمار مشقة في المحافظة عليها ، فوقع هذه الآية موقع الجملة المعترضة بين أحكام الطلاق والعدد ، وإذا أبيت ألا تطلب الارتباط فالظاهر أنه لما طال تبيان أحكام كثيرة متوالية : ابتداء من قوله « يسألونك ما ذا ينفقون » ، جاءت هذه الآية مرتبطة بالتذييل الذي ذلت به الآية السابقة : وهو قوله « وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم » فإن الله دعانا إلى خلق حميد ، وهو العفو عن الحقوق ، ولما كان ذلك الخلق قد يمسر على النفس ، لما فيه من ترك ما تحبه من الملائم ، من مال وغيره : كالاتقام من الظالم ، وكان في طباع الأنفس الشح ، علمنا الله تعالى دواء

هذا الداء بدواءين، أحدهما دنيوى عقلى ، وهو قوله « ولا تنسوا الفضل بينكم » ، المذكور بأن العفو يقرب إليك البعيد ، ويصير العدو صديقاً وإنك إن عفوت فيوشك أن تقترب ذنباً فيعنى عنك ، إذا تعارف الناس الفضل بينهم ، بخلاف ما إذا أصبحوا لا يتنازلون عن الحق .

الدواء الثانى أخرى روحانى : وهو الصلاة التى وصفها الله تعالى فى آية أخرى بأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فلما كانت معينة على التقوى ، ومكارم الأخلاق ، حث الله على المحافظة عليها ، ولك أن تقول : لما طال تعاقب الآيات المبينة لتشريعات تغلب فيها الحظوظ الدنيوية للمكافئين ، عقت تلك التشريعات بتشريع تغلب فيه الحظوظ الأخروية ، لى لا يشتغل الناس بدراسة أحد الصنفين من التشريع ، عن دراسة الصنف الآخر ، قال البيضاوى : « أمر بالمحافظة عليها فى تضاعيف أحكام الأولاد والأزواج ، لئلا يلهمهم الاشتغال بشأنهم عنها » .

وقال بعضهم : « لما ذكر حقوق الناس دهم على المحافظة على حقوق الله » وهو فى الجملة . مع الإشارة إلى أن فى العناية بالصلوات أداء حق الشكر لله تعالى على ما وجه إلينا من عنايته بأمورنا التى بها قوام نظامنا وقد أوماً إلى ذلك قوله فى آخر الآية « كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » أى من قوانين المعاملات النظامية .

وعلى هذين الوجهين الآخرين تكون جملة « حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ » معترضة وموقعها ومعناها مثل موقع قوله « واستعينوا بالصبر والصلوة » بين جملة « يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى » . وبين جملة « يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين » . وموقع جملة « يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ » بين جملة « يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ مَا كُنتُمْ بِعِندَ اللَّهِ بِخَالِينَ » الآية وبين جملة « ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات » الآية .

و « حَفِظُوا » صيغة مفاعلة استعملت هنا للمبالغة على غير حقيقتها . والمحافظة عليها هى المحافظة على أوقاتها من أن تؤخر عنها والمحافظة تؤذن بأن المتعلق بها حق عظيم يخشى التفريط فيه .

والمراد : الصلوات المفروضة « وآل » في الصلوات للعهد ، وهي الصلوات الخمس المتكررة ؛ لأنها التي تُطلب المحافظة عليها .

« والصلوة الوسطى » لاشك أنها صلاة من جملة الصلوات المفروضة : لأن الأمر بالمحافظة عليها يدل على أنها من الفرائض ، وقد ذكرها الله تعالى في هذه الآية معرفة بلام التعريف ، وموصوفة بأنها وسطى ، فسمعها المسلمون وقرأوها ، فيما عرفوا المقصود منها في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم طرأ عليهم الاحتمال بعده فاختلفوا ، وإما شغلهم العناية بالسؤال عن مهمات الدين في حياة الرسول عن السؤال عن تعيينها : لأنهم كانوا عازمين على المحافظة على الجميع ، فلما تذاكروها بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اختلفوا في ذلك فنبع من ذلك خلاف شديد : أنهيت الأقوال فيه إلى نيف وعشرين قولاً ، بالتفريق والجمع ، وقد سلكوا الكشف عنها مسالك ؛ مرجعها إلى أخذ ذلك من الوصف بالوسطى ، أو من الوصاية بالمحافظة عليها . فأما الذين تعلقوا بالاستدلال بوصف الوسطى : فمنهم من حاول جعل الوصف من الوسط بمعنى الخيار والفضل ، فرجع إلى تتبع ما ورد في تفضيل بعض الصلوات على بعض ، مثل قوله تعالى : « إن قرآن الفجر كان مشهوداً » وحديث عائشة « أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب »

ومنهم من حاول جعل الوصف من الوسط : وهو الواقع بين جانبين متساويين من العدد فذهب يتطلب الصلاة التي هي بين صلاتين من كل جانب ، ولما كانت كل واحدة من الصلوات الخمس صالحة لأن تعتبر واقعة بين صلاتين ، لأن ابتداء الأوقات اعتباري ، ذهبوا يمينون المبدأ : فمنهم من جعل المبدأ ابتداء النهار ، فجعل مبدأ الصلوات الخمس صلاة الصبح ففضي بأن الوسطى : العصر ، ومنهم من جعل المبدأ الظهر ، لأنها أول صلاة فرضت ؛ كما في حديث جبريل في الموطأ ، فجعل الوسطى : المغرب .

وأما الذين تعلقوا بدليل الوصاية على المحافظة ، فذهبوا يتطلبون أشق صلاة على الناس : تكثر المثبطات عنها ، فقال قوم : هي الظهر لأنها أشق صلاة عليهم بالمدينة ، كانوا أهل شغل ، وكانت تأتيمهم الظهر وهم قد اتعبتهم أعمالهم ، وربما كانوا في إكمال أعمالهم ، وقال قوم : هي العشاء ؛ لما ورد أنها أثقل صلاة على المنافقين ، وقال بعضهم : هي العصر لأنها وقت شغل وعمل ؛ وقال قوم : هي الصبح لأنها وقت نوم في الصيف ، ووقت تطلب الدفء في الشتاء .

وأصح ما في هذا الخلاف : ما جاء من جهة الأثر وذلك قولان :

أحدهما أنها الصبح . هذا قول جمهور فقهاء المدينة ، وهو قول عمر ، وابنه عبد الله وعلى ، وابن عباس ، وعائشة ، وحفصة ، وجابر بن عبد الله ، وبه قال مالك ، وهو عن الشافعي أيضا ، لأن الشائع عندهم أنها الصبح ، وهم أعلم الناس بما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قول ، أو فعل ، أو قرينة حال .

القول الثاني : أنها العصر ، وهذا قول جمهور من أهل الحديث ، وهو قول عبد الله بن مسعود ، وروى عن علي أيضا ، وهو الأصح عن ابن عباس أيضا ، وأبي هريرة ، وأبي سعيد الخدري ، ونسب إلى عائشة ، وحفصة ، والحسن ، وبه قال أبو حنيفة ، والشافعي في رواية ، ومال إليه ابن حبيب من المالكية ، وحجتهم ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق حين نسي أن يصلي العصر من شدة الشغل في حفر الخندق ، حتى غربت الشمس فقال : « شغلونا - أي المشركون - عن الصلاة الوسطى ، أضرم الله قبورهم نارا » .

والأصح من هذين القولين أولهما : لما في الموطأ والصحيحين ، أن عائشة وحفصة أمرتا كاتبتي مصحفيهما أن يكتبتا قوله تعالى « حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَصَلَاةَ الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ » وأسندت عائشة ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تسنده حفصة ، فإذا بطل أن تكون الوسطى هي العصر ، بحكم عطفها على الوسطى تعين كونها الصبح ، هذا من جهة الأثر .

وأما من جهة مسالك الأدلة المتقدمة ، فأفضلية الصبح ثابتة بالقرآن ، قال تعالى ، مخصصا لها بالذكر « وقرءان الفجر إنَّ قرءان الفجر كان مشهودا » وفي الصحيح أن ملائكة الليل ، وملائكة النهار ، يجتمعون عند صلاة الصبح ، وتوسطها بالمعنى الحقيقي ظاهر ، لأن وقتها بين الليل والنهار ، فالظهر والعصر نهاريان ، والمغرب والعشاء ليليتان ، والصبح وقت متردد بين الوقتين ، حتى إن الشرع عامل نافلته معاملة نوافل النهار : فشرع فيها الإسرار ، وفريضته معاملة فرائض الليل : فشرع فيها الجهر .

ومن جهة الوصاية بالمحافظة عليها ، هي أجدر الصلوات بذلك : لأنها الصلاة التي تكثر الثبوتات عنها ، باختلاف الأقاليم والعصور والأمم ، بخلاف غيرها فقد تشق إحدى الصلوات الأخرى على طائفة دون أخرى ، بحسب الأحوال والأقاليم والفصول .

ومن الناس من ذهب إلى أن الصلاة الوسطى قصد إخفاؤها ليحافظ الناس على جميع الصلوات ، وهذا قول باطل ؛ لأن الله تعالى عرفها باللام ووصفها . فكيف يكون مجموع هذين المرفين غير مفهوم ، وأما قياس ذلك على ساعة الجمعة وليلة القدر ففساد ، لأن كليهما قد ذكر بطريق الإبهام وصحت الآثار بأنها غير معينة . هذا خلاصة ما يعرض هنا في تفسير الآية .

وقوله تعالى « وقوموا لله قنيتين » أمر بالقيام في الصلاة بخضوع ، فالقيام : الوقوف ، وهو ركن في الصلاة فلا يترك إلا لعذر ، وأما القنوت : فهو الخضوع والخشوع قال تعالى : « وكانت من القنيتين » وقال « إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا » وسمى به الدعاء المخصوص الذي يدعى به في صلاة الصبح أوفى صلاة المغرب ، على خلاف بينهم ، وهو هنا محمول على الخضوع والخشوع ، وفي الصحيح عن ابن مسعود : كنا نسلم على رسول الله وهو يصلي فيرد علينا ، فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه فلم يرد علينا ، وقال : « إن في الصلاة لشغلا » وعن زيد بن أرقم : كان الرجل يكلم الرجل إلى جنبه ، في الصلاة ، حتى نزلت « وقوموا لله قنيتين » فأمرنا بالسكوت .

فليس « قنيتين » هنا بمعنى قارئين دعاء القنوت ، لأن ذلك الدعاء إنما سمي قنوتا استرواحا من هذه الآية عند الذين فسروا الوسطى بصلاة الصبح كما في حديث أنس « دعا النبي على رعل وذكوان في صلاة الغداة شهرا وذلك بدء القنوت وما كنا نقنت » .

﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ 239

تفريع على قوله « وقوموا لله قنيتين » للتنبيه على أن حالة الخوف لا تكون عذرا في ترك المحافظة على الصلوات ، ولكنها عذر في ترك القيام لله قانتين ، فأفاد هذا التفريع غرضين : أحدهما بصريح لفظه ، والآخر بلازم معناه .

والخوف هنا خوف العدو ، وبذلك سميت صلاة الخوف ، والعرب تسمى الحرب بأسماء الخوف : فيقولون الرّوع ويقولون الفرع ، قال عمرو بن كلثوم :
* وتحملنا غداة الروع جرد * البيت

وقال سبرة بن عمر الفقعسي :

ونسوتكم في الروع باد وجوها يُخَلِّنَ إِمَاءَ وَالْإِمَاءَ حَرَّاءَ

وفي الحديث «إنكم لتكثرن عند الفزع وتقلون عند الطمع» ولا يعرف إطلاق الخوف على الحرب قبل القرآن قال تعالى «ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع» .

والمعنى : فإن حاربتم أو كنتم في حرب ، ومنه سمي الفقهاء « صلاة الخوف » الصلاة التي يؤديها المسلمون وهم يضافون العدو ، في ساحة الحرب : وإيثار كلمة الخوف في هذه الآية لتشمل خوف العدو ، وخوف السباع ، وقطاع الطريق ، وغيرها .

« ورجالا » جمع راجل كالصحاب « وركبانا » جمع راكب وهما حالان من محذوف أى فصلوا رجالا أو ركبانا وهذا في معنى الاستثناء من قوله « وقوموا لله قنيتين » لأن هاتيه الحالة تخالف القنوت في حالة الترجل ، وتخالفهما معا في حالة الركوب . والآية إشارة إلى أن صلاة الخوف لا يشترط فيها الخشوع ، لأنها تكون مع الاشتغال بالقتال ولا يشترط فيها القيام .

وهذا الخوف يسقط ما ذكر من شروط الصلاة ، وهو هنا صلاة الناس فرادى ، وذلك عند مالك ، إذا اشتد الخوف ، وأظلم العدو ، ولم يكن حصن بحيث تتمذر الصلاة جماعة مع الإمام ، وليست هذه الآية لبيان صلاة الجيش في الحرب جماعة : المذكورة في سورة النساء ، والظاهر أن الله شرع للناس في أول الأمر صلاة الخوف فرادى على الحال التي يتمكنون معها من مواجهة العدو ، ثم شرع لهم صلاة الخوف جماعة في سورة النساء ، وأيضا شملت هذه الآية كل خوف من سباع ، أو قطاع طريق ، أو من سيل الماء ، قال مالك : وتستحب إعادة الصلاة ، وقال أبو حنيفة : يصلون كما وصف الله ويعيدون ، لأن القتال في الصلاة مفسد عنده .

وقوله « فإذا أمنتم فاذكروا الله » أراد الصلاة أى ارجعوا إلى الذكر المعروف .

وجاء في الأمن فإذا وفي الخوف بيان بشارة للمسلمين بأنهم سيكون لهم النصر والأمن .

وقوله « كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » الكاف للتشبيه : أى اذكروه ذكرا يشابه ما من به عليكم من علم الشريعة في تفاصيل هذه الآيات المتقدمة ، والمقصود من المشابهة

المشابهة في التقدير الاعتباري ، أي أن يكون الذكر بنية الشكر على تلك النعمة والجزاء ، فإن الشيء المجازي به شيء آخر ، يعتبر كالمشابه له ، ولذلك يطلق عليه اسم المقدار ، وقد يسمون هذه الكاف كاف التعليل ، والتعليل مستفاد من التشبيه ، لأن العلة على قدر المعلول .

﴿ وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ 240

موقع هذه الآية هنا ، بعد قوله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن » إلى آخرها في غاية الإشكال : فإن حكمها يخالف ، في الظاهر ، حكم نظيرتها التي تقدمت ، وعلى قول الجمهور هاته الآية سابقة في النزول على آية « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن » يزداد موقعها غرابة : إذ هي سابقة في النزول متأخرة في الوضع .

والجمهور على أن هذه الآية شرعت حكم تربص المتوفى عنها حولاً في بيت زوجها وذلك في أول الإسلام ، ثم نسخ ذلك بعدة الوفاة والميراث ، روى هذا عن ابن عباس ، وقتادة ، والريبع ، وجابر بن زيد . وفي البخاري ، في كتاب التفسير ، عن عبد الله بن الزبير قال : « قلت لعثمان هذه الآية ، والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم ، قد نسختها الآية الأخرى ، فلم تكتبها ، قال : لا أغير شيئاً منه عن مكانه . يا ابن أخي » فافتضى أن هذا هو موضع هذه الآية ، وأن الآية التي قبلها ناسخة لها ، وعليه فيكون وضعها هنا بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم لقول عثمان « لا أغير شيئاً منه عن مكانه » ويحتمل أن ابن الزبير أراد بالآية الأخرى آية سورة النساء في الميراث .

وفي البخاري : قال مجاهد « شرع الله العدة أربعة أشهر وعشراً تعتد عند أهل زوجها واجباً ، ثم نزلت وصية لأزواجهم فجعل الله لها تمام السنة وصية ، إن شاءت سكنت في وصيتها وإن شاءت خرجت ، ولم يكن لها يومئذ ميراث معين ، فكان ذلك حقها في تركه زوجها ، ثم نسخ ذلك بالميراث » فلا تعرض في هذه الآية للعدة والسكنى في بيان حكم آخر وهو إيجاب الوصية لها بالسكنى حولاً : إن شاءت أن تحتبس عن الزواج حولاً مراعاة لما

كانوا عليه ، ويكون الحول تكميلاً لمدة السكنى لا للعدة ، وهذا الذي قاله مجاهد أصرح ما في هذا الباب ، وهو المقبول .

واعلموا أن العرب ، في الجاهلية ، كان من عاداتهم المتبعة أن المرأة إذا توفي عنها زوجها تمكث في شرب بيت لها حولاً ، محدة لابسة شر ثيابها متجنبنة الزينة والطيب ، كما تقدم في حاشية تفسير قوله تعالى « فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف » عن الموطأ : فلما جاء الإسلام أبطل ذلك الفلأ في سوء الحالة ، وشرع عدة الوفاة والإحداد ، فلما ثقل ذلك على الناس ، في مبدأ أمر تغيير العادة ، أمر الأزواج بالوصية لأزواجهم بسكنى الحول بمنزل الزوج والإنفاق عليها من ماله ، إن شاءت السكنى بمنزل الزوج ، فإن خرجت وأبت السكنى هنالك لم ينفق عليها ، فصار الخيار للمرأة في ذلك بعد أن كان حقاً عليها لا تستطيع تركه ، ثم نسخ الإنفاق والوصية بالميراث ، فآله لما أراد نسخ عدة الجاهلية ، وراعى لطفه بالناس في قطعهم عن معتادهم ، أقر الاعتداد بالحول ، وأقر ما معه من المكث في البيت مدة العدة ، لكنه أوقفه على وصية الزوج ، عند وفاته ، لزوجته بالسكنى ، وعلى قبول الزوجة ذلك ، فإن لم يوص لها أو لم تقبل ، فليس عليها السكنى ، ولها الخروج ، وتعتد حيث شاءت ، ونسخ وصية السكنى حولاً بالمواريث ، وبقي لها السكنى في محل زوجها مدة العدة مشروعا بحديث الفريفة .

وقوله « وصية لأزواجهم » قرأه نافع ، وابن كثير ، والكسائي وأبو بكر عن عاصم ، وأبو جعفر ، ويحيى ، وخلف : برفع وصية على الابتداء ، محولا عن المفعول المطلق ، وأصله وصية بالنصب بدلا من فعله ، فحول إلى الرفع لقصد الدوام كقولهم : حمد وشكر ، وصبر جميل كما تقدم في تفسير « الحمد لله » ، وقوله : فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان .

ولما كان المصدر في المفعول المطلق ، في مثل هذا ، دالا على النوعية ، جاز عند وقوعه مبتدأ أن يبقى منكرا ، إذ ليس المقصود فردا غير معين حتى ينافى الابتداء ، بل المقصود النوع ، وعليه فقله : لأزواجهم خبر ، وقرأه أبو عمرو ، وابن عامر ، وحمة ، وحفص عن عاصم : وصية بالنصب فيكون قوله لأزواجهم متعلقا به على أصل المفعول المطلق الآتي بدلا من فعله لإفادة الأمر . وظاهر الآية أن الوصية وصية المتوفين ، فتكون من الوصية التي أمر بها من تحضره الوفاة : مثل الوصية التي في قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين » فعلى هذا الاعتبار إذا لم يوص المتوفى لزوجته بالسكنى

فلا سكنى ، لها ، وقد تقدم أن الزوجة مع الوصية مخيرة بين أن تقبل الوصية ، وبين أن تخرج وقال ابن عطية: قالت فرقة : منهم ابن عباس ، والضحاك ، وعطاء ، والربيع : أن قوله وصية لأزواجهم هي وصية من الله تعالى للأزواج بلزوم البيوت حولا ، وعلى هذا القول فهو كقوله تعالى «يوصيكم الله في أولادكم» وقوله «وصية من الله» فذلك لا يتوقف عن إيضاء المتوفين ولا على قبول الزوجات ، بل هو حكم من الله يجب تنفيذه ، وعليه يتعين أن يكون «لأزواجهم» متعلقا بوصية ، وتعلقه به هو الذي سوغ الابتداء به ، والخبر محذوف دل عليه المقام لعدم تأتى ما قرر في الوجه الأول .

وقوله «متاعا إلى الحول» : تقدم معنى المتاع في قوله «متعاً بالمعروف حقا على المحسنين» والمتاع هنا هو السكنى ، وهو منصوب على حذف فعله أى ليمتعوهن متاعا ، وانتصب متاعا على نزع الخافض ، فهو متعلق بوصية والتقدير وصية لأزواجهم بمتاع . وإلى مؤذنة بشيء جعلت غايته الحول ، وتقديره متاعا بسكنى إلى الحول ، كما دل عليه قوله «غير إخراج» .

والتعريف في الحول تعريف العهد ، وهو الحول المعروف عند العرب من عهد الجاهلية الذى تعتمد به المرأة المتوفى عنها ، فهو كتعريفه في قول لبيد ^(١) :

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يَبْكِ حولا كاملا فقد اعتذر
وقوله «غير إخراج» حال من متاعا مؤكدة ، أو بدل من متاعا بدلا مطابقا ، والعرب تؤكد
الشيء بنفى ضده ، ومنه قول أبي العباس الأعمى يمدح بنى أمية :

خطباء على المنابر فرسا ن عليها وقالة غير خرس

وقوله «فإن خرجن فلا جناح عليكم» هو على قول فرقة معناه : فإن أبين قبول الوصية فخرجن ، فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن : من الخروج وغيره من المعروف عدا الخطبة والتزوج ، والتزين في العدة ، فذلك ليس من المعروف .

(١) كانوا في الجاهلية تحدد البنت على أبيها حولا كاملا إذا لم تكن ذات زوج ، وقبل هذا البيت :

تمنى ابتئى أن يعيش أبوها وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر
فإن حان يوما أن يموت أبوكما فلا تخمشا وجهها ولا تحلقا شعر
وقولا هو المرء الذى لاحليفه أضاع ولا خان الصديق ولا غدر

قالها لبيد لما بلغ مائة وعشرين سنة يوصى ابنتيه بوصايا الإسلام .

وعلى قول الفرقة الأخرى التي جعلت الوصية من الله ، يجب أن يكون قوله «فإن خرجن» عطفاً على مقدر للإيجاز ، مثل « أن اضرب بعصاك البحر فانقلب » أى فإن تم الحول فخرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن : أى من تزوج وغيره ، من المعروف عدا ، المنكر كالزنا وغيره ، والحاصل أن المعروف يفسر : بغير ما حرم عليها فى الحالة التى وقع فيها الخروج وكل ذلك فعل فى نفسها ، قال ابن عرفة فى تفسيره « وتنكير معروف هنا وتعريفه فى الآية المتقدمة ، لأن هذه الآية نزلت قبل الأخرى ، فصار هنالك معهودا » .

وأحسب هذا غير مستقيم ، وأن التعريف تعريف الجنس ، وهو والنكرة سواء ، وقد تقدم الكلام عن القراءة المنسوبة إلى على - بفتح ياء يتوفون - وما فيها من نكتة عربية عند قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن » الآية .

﴿ وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَّعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ 241

عطف على جملة « والذين يتوفون منكم » جعل استيفاء لأحكام المتعة للمطلقات ، بعد أن تقدم حكم متعة المطلقات قبل المسيس وقبل الفرض ، فعمم بهذه الآية طلب المتعة للمطلقات كلهن . فاللام فى قوله « وللمطلقات متع » لام الاستحقاق .

والتعريف فى المطلقات يفيد الاستغراق . فكانت هذه الآية قد زادت أحكاماً على الآية التى سبقتها . وعن جابر بن زيد قال : لما نزل قوله تعالى « ومتعهن على الموسع قدره إلى قوله - حقا على المحسنين » قال رجل : إن أحسنت فعلت وإن لم أرد ذلك لم أفعل ، فنزل قوله تعالى « وللمطلقات متع بالمعروف حقا على المتقين » فجعلها بيانا للآية السابقة ، إذ عوض وصف المحسنين بوصف المتقين .

والوجه أن اختلاف الوصفين فى الآيتين لا يقتضى اختلاف جنس الحكم باختلاف أحوال المطلقات ، وأن جميع المتعة من شأن المحسنين والمتقين . وأن دلالة صيغة الطلب فى الآيتين سواء : إن كان استحباباً ، أو كان إيجاباً .

فالذين حملوا الطلب فى الآية السابقة على الاستحباب ، حملوه فى هذه الآية على الاستحباب بالأولى ، ومعولهم فى حمل الطلب فى كلتا الآيتين ليس إلا على استنباط علة مشروعية المتعة : وهى جبر خاطر المطلقة استبقاء للمودة ، ولذلك لم يستثن مالك من مشمولات هذه الآية إلا

المحتلثة ؛ لأنها هي التي دعت إلى الفرقة دون المطلق .

والذين حملوا الطلب في الآية المتقدمة على الوجوب ، اختلفوا في حمل الطلب في هذه الآية فمنهم من طرد قوله بوجوب المتعة لجميع المطلقات ، ومن هؤلاء عطاء ، وجابر بن زيد ، وسعيد ابن جبير ، وابن شهاب ، والقاسم بن محمد ، وأبو ثور ، ومنهم من حمل الطلب في هذه الآية على الاستحباب ، وهو قول الشافعي ، ومرجعه إلى تأويل ظاهر قوله « وللمطلقات » بما دل عليه مفهوم قوله في الآية الأخرى « ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة » .

﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ 242

أى كهذا البيان الواضح ، يبين الله آياته ، فالآيات هنا دلائل الشريعة .
وقد تقدم القول في نظيره في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ وَاقْتُلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 244

استئناف ابتدائي للتحريض على الجهاد ، والتذكير بأن الحذر لا يؤخر الأجل ، وأن الجبان قد يلقي حتفه في مظنة النجاة ، وقد تقدم : أن هذه السورة نزلت في مدة صلح الحديبية وأنها تمهيد لفتح مكة ، فالقتال من أهم أغراضها ، والمقصود من هذا الكلام هو قوله « وَاقْتُلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » الآية .

فالكلام رجوع إلى قوله « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وفصلت بين الكلامين الآيات النازلة خلالهما المفتحة به (يسألونك) .

وموقع « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ » قبل قوله « وَاقْتُلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » موقع ذكر الدليل قبل المقصود ، وهذا طريق من طرق الخطابة أن يقدم الدليل قبل المستدل عليه لمقاصد كقول علي رضي الله عنه ، في بعض خطبه لما بلغه استيلاء جند الشام على أكثر البلاد ، إذا فتحت الخطبة فقال « ما هي إلا الكوفة أقبضها وأبسطها أنبتت بُسْراً هو ابن أبي أرطاة من قادة جنود الشام قد اطلع اليمن ، وإني والله لأظن أن هؤلاء القوم سيدالون منكم »

باجتماعهم على باطلهم ، وتفرقكم عن حقكم » فقوله « ما هي إلا الكوفة » موقعه موقع الدليل على قوله « لأظن هؤلاء القوم إلخ » وقال عيسى بن طلحة لما دخل على عروة بن الزبير ، حين قطعت رجله « ما كنا نعدك للصراع ، والحمد لله الذي أبقي لنا أكثرك : أبقي لنا سمعك ، وبصرك ، ولسانك ، وعقلك ، وإحدى رجليك » فقدم قوله : ما كنا نعدك للصراع ، والمقصود من مثل ذلك الاهتمام والعناية بالحجة ، قبل ذكر الدعوى ، تشويقا للدعوى ، أو حملا على التعجيل بالامتثال .

واعلم أن تركيب (ألم تر إلى كذا) إذا جاء فعل الرؤية فيه متعديا إلى ما ليس من شأن السامع أن يكون رآه ، كان كلاما مقصودا منه التحريض على علم ما عدى إليه فعل الرؤية ، وهذا مما اتفق عليه المفسرون ولذلك تكون همزة الاستفهام مستعملة في غير معنى الاستفهام بل في معنى مجازي أو كنائي ، من معاني الاستفهام غير الحقيقي ، وكان الخطاب به غالبا موجها إلى غير معين ، وربما كان المخاطب مفروضا متخيلا .

ولنا في بيان وجه إفادة هذا التحريض من ذلك التركيب وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن يكون الاستفهام مستعملا في التعجب ، أو التعجيب ، من عدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية ، ويكون فعل الرؤية علميا من أخوات ظن ، على مذهب الفراء وهو صواب ؛ لأن إلى ولام الجر يتعاقبان في الكلام كثيرا ، ومنه قوله تعالى « والأمر إليك » أى لك وقالوا « أحمد الله إليك » كما يقال « أحمد لك الله » والمجرور يأل في محل المفعول الأول ، لأن حرف الجر الزائد لا يطلب متعلقا ، وجمله وهم ألوف في موضع الحال ، سادة مسد المفعول الثاني : لأن أصل المفعول الثاني لأفعال القلوب أنه حال ^(١) ، على تقدير : ما كان من حقهم الخروج ، وتفرع على قوله « وهم ألوف » قوله « فقال لهم الله موتوا » فهو من تمام معنى المفعول الثاني أو تجعل (إلى) تجريدا لاستعمارة فعل الرؤية لمعنى العلم ، أو قرينة عليها ، أولتضمين فعل الرؤية معنى النظر ، ليحصل الادعاء أن هذا الأمر المدرك بالعقل كأنه مدرك بالنظر ، لكونه بين

(١) عندي أن أصل استعمال فعل الرؤية في معنى العلم وعده من أخوات ظن أنه استعارة الفعل الموضوع لإدراك المبصرات إلى معنى المدرك بالعقل المجرد لمشابهة المدرك بالبصر في الوضوح واليقين ولذلك قد يصلونه بالحرف الذي أصله لتعدية فعل النظر .

الصدق لمن علمه ، فيكون قولهم « ألم تر إلى كذا » في قوله : جملتين : ألم تعلم كذا وتنظر إليه .

الوجه الثاني : أن يكون الاستفهام تقريريا فإنه كثر مجيء الاستفهام التقريرى في الأفعال المنفية ، مثل « ألم نشرح لك صدرك » « ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » . والقول^(١) في فعل الرؤية وفي تعدية حرف (إلى) نظير القول فيه في الوجه الأول .

الوجه الثالث : أن تجعل الاستفهام إنكاريا ، إنكارا لعدم علم المخاطب بفعول فعل الرؤية والرؤية علمية ، والقول في حرف (إلى) نظير القول فيه على الوجه الأول ، أو أن تكون الرؤية بصرية ضمن الفعل معنى تنظر على أن أصله أن يخاطب به من غفل عن النظر إلى شيء مبصر ويكون الاستفهام إنكاريا : حقيقة أو تنزيلا ، ثم نقل المركب إلى استعماله في غير الأمور المبصرة فصار كالمثل ، وقريب منه قول الأعشى :

* ترى الجود يجرى ظاهرا فوق وجهه *

واستفادة التحريض ، على الوجوه الثلاثة إنما هي من طريق الكناية بلازم معنى الاستفهام لأن شأن الأمر المتعجب منه ، أو المقرر به ، أو المنكور علمه ، أن يكون شأنه أن تتوافر الدواعى على علمه ، وذلك مما يحرض على علمه .

واعلم أن هذا التركيب جرى مجرى المثل ، في ملازمته لهذا الأسلوب ، سوى أنهم غيروا باختلاف أدوات الخطاب التي يشتمل عليها : من تذكير وضده ، وإفراد وضده ، نحو ألم ترى في خطاب المرأة وألم تريا وألم تروا وألم ترين ، في التثنية والجمع هذا إذا خوطب بهذا المركب في أمر ليس من شأنه أن يكون مبصرا للمخاطب أو مطلقا .

وقد اختلف في المراد من هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم ، والأظهر أنهم قوم خرجوا خائفين من أعدائهم فتركوا ديارهم جبنا ، وقرينة ذلك عندى قوله تعالى : « وهم ألوف » فإنه جملة حال وهي محل التعجب ، وإنما تكون كثرة العدد محلا للتعجب إذا كان المقصود الخوف من العدو ، فإن شأن القوم الكثيرين ألا يتركوا ديارهم خوفا وهلما

(١) إنما كثر الاستفهام التقريرى في الأفعال المنفية لقصد تحقيق صدق المقر بعد إقراره لأن مقرره أورد له الفعل الذى يطلب منه الإقرار به مورد المنى كأنه يقول أفسح لك المجال للإسكار إن شئت أن تقول لم أفعل فإذا أقر بالفعل بعد ذلك لم يبق له عذر بادعاء أنه مكره فيما أقربيه .

والعرب تقول للجيش إذا بلغ الألوف « لا يغلب من قلة » . فقيل هم من بنى إسرائيل خالفوا على نبيء لهم في دعوته إياهم للجهاد ، ففارقوا وطنهم فرارا من الجهاد ، وهذا الأظهر ، فتكون القصة تمثيلا لحال أهل الجبن في القتال ، بحال الذين خرجوا من ديارهم ، بجامع الجبن وكانت الحالة المشبه بها أظهر في صفة الجبن وأفظع ، مثل تمثيل حال المتردد في شيء بحال من يقدم رجلا ويؤخر أخرى ، فلا يقال إن ذلك يرجع إلى تشبيه الشيء بمثله . وهذا أرجح الوجوه لأن أكثر أمثال القرآن أن تكون بأحوال الأمم الشهيرة وبخاصة بنى إسرائيل . وقيل هم من قوم من بنى إسرائيل من أهل داوردان قرب واسط^(١) وقع طاعون ببلدهم فخرجوا إلى واد أفيج فرماهم الله بداء موت ثمانية أيام ، حتى انتفخوا وتنت أجسامهم ثم أحيهاها . وقيل هم من أهل أذرعات ، بجهات الشام . واتفقت الروايات كلها على أن الله أحياهم بدعوة النبيء حزقيال بن بوزى^(٢) فتكون القصة استعارة : شبه الذين يجنبون عن القتال بالذين يجنبون من الطاعون ، بجامع خوف الموت ، والمشبهون يحتمل أنهم قوم من المسلمين خامرهم الجبن لما دُعوا إلى الجهاد في بعض الغزوات ، ويحتمل أنهم فريق مفروض وقوعه قبل أن يقع ، لقطع الخواطر التي قد تخطر في قلوبهم .

وفي تفسير ابن كثير ، عن ابن جريج عن عطاء : أن هذا مثل لا قصة واقعة ، وهذا بعيد يبعده التعبير عنهم بالموصول ، وقوله فقال لهم الله . وانتصب حذر الموت على المفعول لأجله ، وعامله خرجوا .

والأظهر أنهم قوم فروا من عدوهم ، مع كثرتهم ، وأخلوا له الديار ، فوقعت لهم في طريقهم مصائب أشرفوا بها على الهلاك ، ثم نجوا ، أو أوبئة وأمراض ، كانت أعراضها تشبه أعراض الموت ، مثل داء السكت ثم برثوا منها : فهم في حالهم تلك مثل قول الراجز :

(١) داوردان بفتح الدال بعدها ألف ثم واو مفتوحة ثم راء ساكنه كذا ضبطها ياقوت وهى شرق واسط من جزيرة العراق قرب دجلة .

(٢) حزقيال بن بوزى هو ثالث أنبياء بنى إسرائيل كان معاصرا لأرمياء ودانيال من القرنين السابع والسادس قبل المسيح وكان من جملة الذين أسرهم الأشوريون مع الملك يواقيم ملك إسرائيل وهو يومئذ صغير فتنبأ في جهات الخابور في أرض الكلدانيين حيث القرى التي كانت على نهر الخابور شرق دجلة ورأى مرأى أفردت بسفر من أسفار كتب اليهود وفيها لندارت بما يحل ببنى إسرائيل من المصائب وتوفى في الأسر .

وخرجٍ أخرجَه حب الطمع فرَّ من الموت وفي الموت وقع
ويؤيد أنها إشارة إلى حادثةٍ وليست مثلاً قوله « إن الله لذو فضل على الناس » الآية
ويؤيد أن المتحدث عنهم ليسوا من بني إسرائيل قوله تعالى ، بعد هذه « ألم تر إلى الملائكة
بني إسرائيل من بعد موسى » والآية تشير إلى معنى قوله تعالى « أينما تكونوا يدرككم
الموت - وقوله - قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم » .
فأما الذين قالوا إنهم قوم من بني إسرائيل أحياءهم الله بدعوة حزقيال ، والذين قالوا إنما
هذا مثل لا قصة واقعة ، فالظاهر أنهم أرادوا الرؤيا التي ذكرت في كتاب حزقيال في
الإصحاح ٣٧ منه إذ قال « أخرجني روح الرب وأزلي في وسط بقعة ملائكة عظاما ومررت بي
من حولها وإذا هي كثيرة ويابسة فقال لي يابن آدم أحيي هذه العظام ، فقلت ياسيدي أنت
تعلم ، فقال لي تنبأ على هذه العظام وقل لها أيتها العظام اليابسة اسمعي كلمة الرب ، فتقاربت
العظام ، وإذا بالعصب واللحم كساها وبسط الجلد عليها من فوق وليس فيها روح - فقال
لي تنبأ للروح وقل قال الرب هلم ياروح من الرياح الأربع وهب على هؤلاء القتلى فتنبأت
كما أمرني فدخل فيهم الروح فحيوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جدا جدا » وهذا مثل
ضربه النبي لاسماتة قومه ، واستسلامهم لأعدائهم ، لأنه قال بعده « هذه العظام هي كل
بيوت إسرائيل هم يقولون يئست عظامنا وهلك رجائنا قد انقطعنا فتنبأ وقل لهم قال السيد
الرب هاأنذا أفتح قبوركم وأصعدكم منها يا شعبي وآتي بكم إلى أرض إسرائيل وأجعل روحي
فيكم فتحيون » فلعل هذا المثل مع الموضع الذي كانت فيه مرأى هذا النبي ، وهو
الخابور ، وهو قرب واسط ، هو الذي حدا بعض أهل القصص إلى دعوى أن هؤلاء القوم
من أهل داوردان : إذ لعل داوردان كانت بجهات الخابور الذي رأى عنده النبي حزقيال
ما رأى .

وقوله تعالى « فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم » القول فيه إما مجاز في التكوين والموت
حقيقة أى جعل فيهم حالة الموت ، وهي وقوف القلب وذهاب الإدراك والإحساس ،
استعيرت حالة تلقى المكوّن لأثر الإرادة بتلقى المأمور للأمر ، فأطلق على الحالة المشبهة
الركب الدال على الحالة المشبهة بها على طريقة التمثيل ، ثم أحياهم بزوال ذلك العارض فعلموا
أنهم أصيبوا بما لو دام لكان موتا مستمرا ، وقد يكون هذا من الأدواء النادرة المشبهة داء

السكت وإما أن يكون القول مجازاً عن الإنذار بالموت ، والموت حقيقة ، أى أراهم الله مهالك شموها راحة الموت ، ثم فرج الله عنهم فأحياهم .

وإما أن يكون كلاماً حقيقياً بوحى الله ، لبعض الأنبياء ، والموت موت مجازى ، وهو أمر للتحقير شملهم ، ورماهم بالذل والصغار ، ثم أحياهم ، وثبت فيهم روح الشجاعة .

والمقصود من هذا موعظة المسلمين بترك الجبن ، وأن الخوف من الموت لا يدفع الموت ، فهؤلاء الذين ضرب بهم هذا المثل خرجوا من ديارهم خائفين من الموت ، فلم يغن خوفهم عنهم شيئاً ، وأراهم الله الموت ثم أحياهم ، ليصير خلق الشجاعة لهم حاصلًا بإدراك الحس . ومحل العبرة من القصة : هو أنهم ذاقوا الموت الذى فروا منه ، ليعلموا أن الفرار لا يغنى عنهم شيئاً ، وأنهم ذاقوا الحياة بعد الموت ، ليعلموا أن الموت والحياة بيد الله ، كما قال تعالى « قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل » .

وجملة « إن الله ل ذو فضل على الناس » واقعة موقع التعليل لجملة « ثم أحياهم » والمقصود منها بث خلق الاعتماد على الله فى نفوس المسلمين فى جميع أمورهم ، وأنهم إن شكروا الله على ما آتاهم من النعم ، زادهم من فضله ، ويسر لهم ما هو صعب .

وجملة « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » الآية هى المقصود الأول ، فإن ما قبلها تمهيد لها ، كما علمت ، وقد جعلت فى النظم معطوفة على جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم عطفاً على الاستئناف ، فيكون لها حكم جملة مستأنفة ، استئنافاً ابتدائياً ، ولولا طول الفصل بينها وبين جملة « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ » ، لقُلْنَا : إنها معطوفة عليها على أن اتصال الغرضين يُلحِقها بها بدون عطف .

وجملة « وَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ » حث على القتال ، وتحذير من تركه ، بتذكيرهم بإحاطة علم الله تعالى بجميع المعلومات : ظاهرها وباطنها . وقدّم وصف سميع ، وهو أخص من عليم ، اهتماماً به هنا ؛ لأن معظم أحوال القتال فى سبيل الله من الأمور المسموعة ، مثل جلبة الجيش ، وقعقة السلاح ، وصهيل الخيل . ثم ذكر وصف عليم لأنه يعم العلم بجميع المعلومات ، وفيها ما هو من حديث النفس مثل خلق الخوف ، وتسويل النفس القعود عن القتال ، وفى هذا تعريض بالوعد والوعيد .

وافتحاح الجملة بقوله « وأعلموا » للتنبيه على ما تحتمى عليه من معنى صريح وتعريض ، وقد تقدم قريبا عند قوله تعالى « واتقوا الله وأعلموا أنكم مُلَقَّوه » .

﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ وَأُضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ 245

اعتراض بين جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم » إلى آخرها ، وجملة « ألم تر إلى الملا من بني إسرائيل » الآية ، قصد به الاستطراد للحث على الإتفاق لوجه الله في طرق البر ، لمناسبة الحث على القتال ، فإن القتال يستدعى إتفاق المقاتل على نفسه في العدة والمؤونة مع الحث على إتفاق الواجد فضلا في سبيل الله : بإعطاء العدة لمن لا عدة له ، والإتفاق على المعسر من الجيش ، وفيها تبين لمضمون جملة « وأعلموا أن الله سميع عليم » فكانت ذات ثلاثة أغراض .

و « القرض » إسلاف المال ونحوه بنية إرجاع مثله ، ويطلق مجازا على البذل لأجل الجزاء ، فيشمل بهذا المعنى بذل النفس والجسم رجاء الثواب ، ففعل يقرض مستعمل في حقيقة ومجازه .

والاستفهام في قوله « مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ » مستعمل في التحضيض والتهيج على الاتصاف بالخير كأن المستفهم لا يدري مَنْ هو أهل هذا الخير والجدير به ، قال طرفة :
إذا القوم قالوا مَنْ فتى خِلْتُ أَنِّي عُنَيْتُ فَلَمْ أَكْسَلْ وَلَمْ أَتَبَلَّدْ

و (ذا) بعد أسماء الاستفهام قد يكون مستعملا في معناه كما تقول ، وقد رأيت شخصا لا تعرفه : (مَنْ ذا) فإذا لم يكن في مقام الكلام شيء يصلح لأن يشار إليه بالاستفهام كان استعمال (ذا) بعد اسم الاستفهام للإشارة المجازية بأن يتصور التكلم في ذهنه شخصا موهوما مجهولا صدر منه فعل فهو يسأل عن تعيينه ، وإنما يكون ذلك للاهتمام بالفعل الواقع وتطلب معرفة فاعله ولكون هذا الاستعمال يلزم ذكر فعل بعد اسم الإشارة ، قال النُّحَاة كلهم بصريُّهم وكوفيُّهم : بأن (ذا) مع الاستفهام تتحوّل إلى اسم موصول مبهم غير معهود ، فعُدَّوه اسم موصول ، وبوّب سيبويه في كتابه فقال « باب إجرائهم ذا وحده بمنزلة الذي

وليس يكون كالذى إلا مع (ما) و (من) فى الاستفهام فيكون (ذا) بمنزلة الذى ويكون ما - أى أو من - حرف الاستفهام وإجراؤهم إياه مع ما - أى أو من - بمنزلة اسم واحد « ومثله بقوله تعالى « ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا » وبقية أسماء الإشارة مثل اسم (ذا) عند الكوفيين ، وأما البصريون فقصروا هذا الاستعمال على (ذا) وليس مرادهم أن ذا مع الاستفهام يصير اسم موصول ؛ فإنه يكثر فى الكلام أن يقع بعده اسم موصول ، كما فى هذه الآية ، ولا معنى لوقوع اسم موصول صلتها واحدة ، ولكنهم أرادوا أنه يفيد مفاد اسم الموصول ، فيكون ما بعده من فعل أو وصف فى معنى صلة الموصول ، وإنما دونوا ذلك لأنهم تناسوا ما فى استعمال ذا فى الاستفهام من المجاز ، فكان تدوينها قليل الجدوى .
والوجه أن (ذا) فى الاستفهام لا يخرج عن كونه للإشارة وإنما هى إشارة مجازية ، والفعل الذى يحىء بعده يكون فى موضع الحال . فوزان قوله تعالى « ماذا أنزل ربكم » وزان قول يزيد بن ربيعة بن مفرغ يخاطب بغلته :

* نَجَوْتُ وَهَذَا تَحْمِلِينَ طَلِيق *

والإقراض : فعل القرض . والقرض : السلف ، وهو بذل شيء ليرد مثله أو مساويه ، واستعمل هنا مجازا فى البذل الذى يرجى الجزاء عليه تأكيذا فى تحقيق حصول التعويض والجزاء . ووصف القرض بالحسن لأنه لا يرضى الله به إلا إذا كان مبرأ عن شوائب الرياء والأذى ، كما قال النابغة :

* ليست بذات عقارب *

وقيل : القرض هنا على حقيقته وهو السلف ، ولعله علق باسم الجلالة لأن الذى يُقرض الناس طمعا فى الثواب كأنه أقرض الله تعالى ؛ لأن القرض من الإحسان الذى أمر الله به وفى معنى هذا ما جاء فى الحديث القدسى « أن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني - قال - يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين - قال - أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه » الحديث . وقد رووا : أن ثواب الصدقة عشر أمثالها وثواب القرض ثمانية عشر من أمثاله . وقرأ الجمهور « فيضاعفهُ » بألف بعد الضاد ، وقرأه ابن كثير ، وابن عامر ، وأبو جعفر ، ويعقوب . بدون ألف بعد الضاد وتشديد العين .
ورُفع « فيضاعفهُ » فى قراءة الجمهور ، على العطف على يقرض ، ليدخل فى حيز

التحضيض معاقبا للإقراض في الحصول ، وقرأه ابن عامر ، وعاصم ، ويعقوب : بنصب الفاء على جواب التحضيض ، والمعنى على كلتا القراءتين واحد .

وقوله « والله يقبض ويبسط » أصل القبض : الشد والتماسك ، وأصل البسط : ضد القبض وهو الإطلاق والإرسال ، وقد تفرعت عن هذا المعنى معان : منها القبض بمعنى الأخذ « فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ » وبمعنى الشح « وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ » ومنها البسط بمعنى البذل « اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ » وبمعنى السخاء « بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ » ومن أسمائه تعالى : القابض ، الباسط ، بمعنى المانع ، المعطى ، وقرأ الجمهور : ويبسط بالسين ، وقرأ نافع ، والبرزى عن ابن كثير ، وأبو بكر عن عاصم ، والكسائي ، وأبو جعفر ، وروح عن يعقوب ، بالصاد وهو لغة .

يحتمل أن المراد هنا : يقبض العطايا والصدقات ، ويبسط الجزاء والثواب ، ويحتمل أن المراد يقبض نقوسا عن الخير ، ويبسط نقوسا للخير ، وفيه تعريض بالوعد بالتوسعة على المنفق في سبيل الله ، والتقتير على البخيل . وفي الحديث ، اللهم أعط منفقًا خلفًا وممسكًا تلفًا ، وفي ابن عطية عن الحلواني عن قالون عن نافع : « أنه لا يبالي كيف قرأ يبسط وبسطه بالسين أو بالصاد » أي لأنهما لغتان مثل الصراط والسرط ، والأصل هو السين ، ولكنها قلبت صادًا في بسطه ويبسط لوجود الطاء بعدها ، ومخرجها بعيد من مخرج السين ؛ لأن الانتقال من السين إلى الطاء ثقيل بخلاف الصاد .

وقوله « وإليه ترجعون » خبر مستعمل في التنبيه والتذكير بأن ما أعد لهم في الآخرة من الجزاء على الإتفاق في سبيل الله أعظم مما وعدوا به من الخير في الدنيا ، وفيه تعريض بأن المسك البخيل عن الإتفاق في سبيل الله محروم من خير كثير .

روى أنه لما نزلت الآية جاء أبو الدحداح إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال « أو أن الله يريد منا القرض ؟ قال : نعم يا أبا الدحداح ، قال : أرني يدك » فناوله يده فقال : « فإني أقرضت الله حائطا فيه ستمائة نخلة » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كم من عذق رداح ودار فساح في الجنة لأبي الدحداح » .

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ
أَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ
الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَالُنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ
دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
بِالظَّالِمِينَ ﴾ 246

جملة « أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ » استئناف ثان بعد جملة « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ » سيق مساق الاستدلال لجملة « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » وفيها زيادة تأكيد لفظاً على حال التقاعس عن القتال بعد التهيؤ له في سبيل الله ، والتكرير في مثله يفيد مزيد تحذير وتعريض بالتوبيخ ؛ فإن المأمورين بالجهاد في قوله « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » لا يخلون من نقر تعريضهم هو اجس ثببطهم عن القتال ، حبا للحياة ومن نقر تعريضهم خواطر تهون عليهم الموت عند مشاهدة أكدار الحياة ، ومصائب المذلة ، فضرب الله لهذين الحالين مثلين : أحدهما ما تقدم في قوله « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ » والثاني قوله « أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ » وقد قدم أحدهما وآخر الآخر : ليقع التحريض على القتال بينهما ، ومناسبة تقديم الأولى أنها تشفع حال الذين استسلموا واستضعفوا أنفسهم ، فخرجوا من ديارهم مع كثرتهم ، وهذه الحالة أنسب بأن تقدم بين يدي الأمر بالقتال والدفاع عن البيضة ؛ لأن الأمر بذلك بعدها يقع موقع القبول من السامعين لا محالة ، ومناسبة تأخير الثانية أنها تمثيل حال الذين عرفوا فائدة القتال في سبيل الله لقولهم « وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ » إلخ . فسألوه دون أن يفرض عليهم فلما عين لهم القتال نكصوا على أعقابهم ، وموضع العبرة هو التحذير من الوقوع في مثل حالهم ، بعد الشروع في القتال ، أو بعد كتبه عليهم ، فله بلاغة هذا الكلام ، وبراعة هذا الأسلوب : تقديمًا وتأخيرًا . وتقدم القول على « أَلَمْ تَرَ » في الآية قبل هذه .

وتلأ : الجماعة الذين أمرهم واحد ، وهو اسم جمع كالقوم والرهط ، وكأنه مشتق من اللء وهو تميمير الوعاء بالماء ونحوه ، وأنه مؤذن بالتشاور لقولهم : تملأ القوم إذا اتفقوا على شيء . والكل مأخوذ من ملء الماء ؛ فإنهم كانوا يعملون قريتهم وأوعيتهم كل مساء ، عند الورد ، فإذا ملأ

أحد لآخر فقد كفاه شيئاً مهماً ؛ لأن الماء قوام الحياة ، فضربوا ذلك مثلاً للتعاون على الأمر النافع الذي به قوام الحياة ، والتمثيل بأحوال الماء في مثل هذا منه قول على « اللهم عليك بقريش فإنهم قد قطعوا رحى وأكفأوا إنائي » تمثيلاً لإضاعتهم حقه .

وقوله « من بعد موسى » إعلام بأن أصحاب هذه القصة كانوا مع نبيء بعد موسى ، فإن زمان موسى لم يكن فيه نصب ملوك على بني إسرائيل وكأنه إشارة إلى أنهم أضاعوا الانتفاع بالزمان الذي كان فيه رسولهم بين ظهرانيهم ، فكانوا يقولون : اذهب أنت وربك فقاتلا ، وكان النصر لهم معه أرجى لهم ببركة رسولهم والمقصود : التعريض بتحذير المسلمين من الاختلاف على رسولهم .

وتذكير نبيء لهم للإشارة إلى أن محل العبرة ليس هو شخص النبيء فلا حاجة إلى تعيينه ، وإنما المقصود حال القوم وهذا دأب القرآن في قصصه ، وهذا النبيء هو صمويل وهو بالعربية شمويل بالشين المعجمة ولذلك لم يقل : إذ قالوا لنبيهم ، إذ لم يكن هذا النبيء معهوداً عند السامعين حتى يعرف لهم بالإضافة .

وفي قوله « لنبيء لهم » تأييد لقول علماء النحو إن أصل الإضافة أن تكون على تقدير لام الجر ، ومعنى « ابعث لنا ملكاً » عين لنا ملكاً ؛ وذلك أنه لما لم يكن فيهم ملك في حالة الحاجة إلى ملك فكان الملك غائب عنهم ، وكان حالهم يستدعي حضوره فإذا عين لهم شخص ملكاً فكانه كان غائباً عنهم فبعث أى أرسل إليهم ، أو هو مستعار من بعث البعير أى إنهاضه للمشى .

وقوله « هل عسيتم إن كتب عليكم القتال » الآية ، استفهام تقريرى وتحذير ، فقوله : « أَلَا تَقَاتِلُوا » ، مستفهم عنه بهل وخبر لعسى متوقع ، ودليل على جواب الشرط « إن كتب عليكم القتال » وهذا من أبداع الإيجاز : فقد حكى جملاً كثيرة وقعت في كلام بينهم ، وذلك أنه قررهم على إضمارهم نية عدم القتال اختباراً وسبراً لمقدار غرضهم عليه ، ولذلك جاء في الاستفهام بالنفي فقال ما يؤدي معنى « هل لا تقاتلون » ولم يقل : هل تقاتلون ؛ لأن المستفهم عنه هو الطرف الراجح عند المستفهم ، وإن كان الطرف الآخر مقدراً ، وإذا خرج الاستفهام إلى معانيه المجازية كانت حاجة التكلم إلى اختيار الطرف الراجح متأكدة . وتوقع منهم عدم القتال وحذرهم من عدم القتال إن فرض عليهم ، فجملة : « أَلَا تَقَاتِلُوا » يتنازع معناها كل من هل وعسى وإن ، وأعطيت لعسى ، فلذلك قرئت بأن ، وهى دليل للبقية فيقدر لكل عامل ما يقتضيه . والمقصود من هذا الكلام التحريض : لأن ذا المهمة يأنف

من نسبته إلى التقصير ، فإذا سجل ذلك عليه قبل وجود دواعيه كان على حذر من وقوعه في المستقبل ، كما يقول من يوصى غيره: اقل كذا وكذا وما أظنك تفعل . وقرأ نافع وحده عسىتم - بكسر السين - على غير قياس ، وقرأ الجمهور بفتح السين وهما لفتان في عسى إذا اتصل بها ضمير المتكلم أو المخاطب ، وكأنهم قصدوا من كسر السين التخفيف بإمالة سكون الياء . وقوله « قالوا وما لنا ألا نقتل في سبيل الله » جاءت واو العطف في حكاية قولهم ؛ إذ كان في كلامهم ما يفيد إرادة أن يكون جوابهم عن كلامه معطوفاً على قولهم « ابعت لنا ملكا نقاتل في سبيل الله » ما يؤدي مثله بواو العطف فأرادوا تأكيد رغبتهم ، في تعيين ملك يدبر أمور القتال ، بأنهم يفكرون كل خاطر يخاطر في نفوسهم من التشييط عن القتال ، فجعلوا كلام نبيهم بمنزلة كلام معترض في أثناء كلامهم الذي كملوه ، فما يحصل به جوابهم عن شك نبيهم في ثباتهم ، فكان نظم كلامهم على طريقة قوله تعالى حكاية عن الرسل « وعلى الله فليتوكل المؤمنون وما لنا ألا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا » .

وما اسم استفهام بمعنى أى شيء واللام للاختصاص والاستفهام إنكارى وتعجبي من قول نبيهم « هل عسىتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا » لأن شأن المتعجب منه أن يسأل عن سببه . واسم الاستفهام في موضع الابتداء ، ولنا خبره ، ومعناه ما حصل لنا أو ما استقر لنا ، فاللام في قوله « لنا » لام الاختصاص و« أن » حرف مصدر واستقبال ، ونقاتل منصوب بأن ، ولما كان حرف المصدر يقتضى أن يكون الفعل بعده في تأويل المصدر ، فالصدر المنسبك من أن وفعلها إما أن يجعل مجرورا بحرف جر مقدر قبل أن مناسب لتعلق لا نقاتل بالخبر ، والتقدير : ما لنا في ألا نقاتل أى انتفاء قتالنا أو ما لنا لألا نقاتل أى لأجل انتفاء قتالنا ، فيكون معنى الكلام إنكارهم أن يثبت لهم سبب يحملهم على تركهم القتال ، أو سبب لأجل تركهم القتال ، أى لا يكون لهم ذلك .

وإما أن يجعل المصدر المنسبك بدلا من ضمير لنا : بدل اشتمال ، والتقدير : ما لنا لتر كنا القتال .

ومثل هذا النظم يحىء بأشكال خمسة : مثل مالك لا تأمنا على يوسف - ومالى لا أعبد الذى فطرني - ما لكم كيف تحكمون - * فمالك والتلذذ حول نجد * - فما لكم فى المنافقين فئتين ، والأكثر أن يكون ما بعد الاستفهام في موضع حال ، ولكن الإعراب يختلف ومآل المعنى متحد .

و « ما » مبتدأ و « لنا » خبره ، والمعنى : أى شئ كان لنا . وجملة « ألا نقتل » حال وهى قيد للاستفهام الإنكارى : أى لا يثبت لنا شئ فى حالة تركنا القتال . وهذا كمنظأره فى قولك : مالى لأفعل أو مالى أفعل ، فأن مصدرية مجرورة بحرف جر محذوف يقدر بى أو لام الجر ، متعلق بما تعلق به لنا .

وجملة « وقد أخرجنا » حال معللة لوجه الإنكار : أى إنهم فى هذه الحال أبعد الناس عن ترك القتال ؛ لأن أسباب حب الحياة تضعف فى حالة الضر والكدر بالإخراج من الديار والأبناء .

وعطف الأبناء على الديار لأن الإخراج يطلق على إبعاد الشئ من حيزه ، وعلى إبعاده من بين ما يصاحبه ، ولا حاجة إلى دعوى جمل الواو عاطفة عاملا محذوفا تقديره وأبعدنا عن أبنائنا .

وقوله « فلما كتب عليهم القتال تولوا » إلخ . جملة معترضة ، وهى محل العبرة والموعظة لتحذير المسلمين من حال هؤلاء أن يقولوا عن القتال بعد أن أخرجهم المشركون من ديارهم وأبنائهم ، وبعد أن تمنوا قتال أعدائهم وفرضه الله عليهم والإشارة إلى ما حكاه الله عنهم بعد بقوله « فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه » إلخ .

وقوله « والله عليم بالظالمين » تذييل : لأن فعلهم هذا من الظلم ؛ لأنهم لما طلبوا القتال خيلوا أنهم محبون له ثم نكصوا عنه . ومن أحسن التأديب قول الراجز :

مَنْ قَالَ لَا فِي حَاجَةٍ مَسْئُولَةٍ فَمَا ظَلَمَ
وَإِنَّمَا الظَّالِمُ مَنْ يَقُولُ لَا بَعْدَ نَعَمٍ

وهذه الآية أشارت إلى قصة عظيمة من تاريخ بنى إسرائيل ، لما فيها من العلم والعبرة ، فإن القرآن يأتى بذكر الحوادث التاريخية تعليما للأمة بفوائد ما فى التاريخ ، ويختار لذلك ما هو من تاريخ أهل الشرائع ، لأنه أقرب للغرض الذى جاء لأجله القرآن : هذه القصة هى حادث انتقال نظام حكومة بنى إسرائيل من الصبغة الشورية ، المعبر عنها عهدهم بعصر القضاة ، إلى الصبغة الملكية ، المعبر عنها بعصر الملوك وذلك أنه لما توفى موسى عليه السلام فى حدود سنة ١٣٨٠ قبل الميلاد المسيحى ، خلفه فى الأمة الإسرائيلية يوشع بن نون ، الذى عهد له موسى فى آخر حياته بأن يخلفه فلما صار أمر بنى إسرائيل إلى يوشع جمل

لأسباط بني إسرائيل حكما يسوسونهم . ويقضون بينهم ، وسماهم « القضاة » فكانوا في مدن متعددة ، وكان من أولئك الحكام أنبياء ، وكان هنالك أنبياء غير حكام ، وكان كل سبط من بني إسرائيل يسرون على ما يظهر لهم ، وكان من قضائهم وأنبيائهم صمويل بن القانة ، من سبط أفرايم ، قاضيا لجميع بني إسرائيل ، وكان محبوبا عندهم ، فلما شاخ وكبر وقعت حروب بين بني إسرائيل والفلسطينيين وكانت سبجالا بينهم ، ثم كان الانتصار للفلسطينيين ، فأخذوا بعض قرى بني إسرائيل : حتى إن تابوت العهد ، الذي سيأتي الكلام عليه ، أسره الفلسطينيون ، وذهبوا به إلى (أشدود) بلادهم وبق بأيديهم عدة أشهر ، فلما رأت بنو إسرائيل ما حل بهم من الهزيمة ، ظنوا أن سبب ذلك هو ضعف صمويل عن تدبير أمورهم ، وظنوا أن انتظام أمر الفلسطينيين ، لم يكن إلا بسبب النظام الملكي ، وكانوا يومئذ يتوقعون هجوم ناحاش : ملك العمونيين عليهم أيضا ، فاجتمعت إسرائيل وأرسلوا عرفاءهم من كل مدينة ، وطلبوا من صمويل أن يقيم لهم ملكا يقاتل بهم في سبيل الله ، فاستاء صمويل من ذلك ، وحذرهم عواقب حكم الملوك قائلا « إن الملك يأخذ بنيكم لخدمته وخدمة خيله ، ويتخذ منكم من يركض أمام مراكبه ، ويسخر منكم حرائن لحرثه ، وعملة لعدد حربيه ، وأدوات مراكبه ، ويجعل بناتكم عطارات وطباخت وخبازات ، ويصطنق من حقولكم ، وكرومكم ، وزياتينكم ، أجودها فيعطيهما لعبيده ، ويتخذكم عبيدا ، فإذا صرخت بعد ذلك في وجه ملككم لا يستجيب الله لكم ، فقالوا : لا بد لنا من ملك لنكون مثل سائر الأمم ، وقال لهم : هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا قالوا « ومالنا ألا نقتل » الخ .

وكان ذلك في أوائل القرن الحادى عشر قبل المسيح .

وقوله « وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا » يقتضى أن الفلسطينيين أخذوا بعض مدن بني إسرائيل ، وقد صرح بذلك إجمالا في الإصحاح السابع من سفر صمويل الأول ، وأنهم أسروا أبناءهم ، وأطلقوا كهولهم وشيوخهم ، وفي ذكر الإخراج من الديار والأبناء تلهيب للمهاجرين ، من المسلمين ، على مقاتلة المشركين الذين أخرجوهم من مكة ، وفرقوا بينهم وبين نساءهم ، وبينهم وبين أبنائهم ، كما قال تعالى « ومالككم لا تقتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان ... » .

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكًا مَّن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ 247﴾

أعاد الفعل ، في قوله « وقال لهم نبيهم » للدلالة على أن كلامه هذا ليس من بقية كلامه الأول ، بل هو حديث آخر متأخر عنه : وذلك أنه بعد أن حذرهم عواقب الحكومة الملكية ، وحذرهم التولى عن القتال ، تكلم معهم كلاماً آخر في وقت آخر .
وتأكيد الخبر بأن : إيدان بأن من شأن هذا الخبر أن يُتلقى بالاستغراب والشك ، كما أنبأ عنه قولهم « أنى يكون له الملك علينا » .

ووقع في سفر صمويل ، في الإصحاح التاسع ، أنه لما صمم بنو إسرائيل في سؤالهم أن يعين لهم ملكاً ، صلى الله تعالى فأوحى الله إليه : أن أجبتهم إلى كل ما طلبوه ، فأجابهم وقال لهم : اذهبوا إلى مدنكم ، ثم أوحى الله إليه حفة الملك الذى سيعينه لهم ، وأنه لقيه رجل من بنيامين اسمه شاول بن قيس ، فوجد فيه الصفة : وهى أنه أطول القوم ، ومسحه صمويل ملكاً على إسرائيل ، إذ صب على رأسه زيتاً ، وقبله وجمع بنى إسرائيل ، بعد أيام ، في بلد المصفاة ، وأحضره ، وعينه لهم ملكاً ، وذلك سنة ١٠٩٥ قبل المسيح .

وهذا الملك هو الذى سمي في الآية « طالوت » وهو « شاول » وطالوت لقبه ، وهو وزن اسم مصدر : من الطول ، على وزن فعْلُوت مثل جَبَرُوت وملكُوت ورَهَبُوت ورَغَبُوت ورَحْمُوت ، ومنه طَاغُوت أصله طَغْيُوت فوق في قلب مكانى ، وطالوت وصف به للمبالغة في طول قامته ، ولعله جعل لقباً له في القرآن للإشارة إلى الصفة التى عرف بها لصمويل ، فى الوحي الذى أوحى الله إليه ، كما تقدم ، ولمراعاة التنظير بينه وبين جالوت غريمه فى الحرب ، أو كان ذلك لقباً له فى قومه قبل أن يؤتى الملك ، وإنما يلقب بأمثال هذا اللقب ، من كان من العموم . ووزن فعْلُوت وزن نادر فى العربية ولعله من بقايا العربية القديمة السامية ، وهذا هو الذى يؤذن به منعه من الصرف ، فإن منعه من الصرف لا علة

له إلا العلمية والعجمة ، وجزم الراغب بأنه اسم عجمي ولم يُذكر في كتب اللغة لذلك ولعله
عومل معاملة الاسم العجمي لما جعل علما على هذا العجمي في العربية ، فعجمته عارضة
وليس هو عجميا بالأصالة ، لأنه لم يعرف هذا الاسم في لغة العبرانيين كداوود وشاوول ،
ويجوز أن يكون منعه من الصرف لمصيره بالإبدال إلى شبه وزن فاعول ، ووزن فاعول في
الأعلام عجمي ، مثل هاروت وماروت وشاوول وداوود ، ولذلك منعوا قابوس من الصرف ،
ولم يعتدوا باشتقاقه من القبس ، وكأن عدول القرآن عن ذكره باسمه شاول لثقل هذا اللفظ
وخفة ظالوت .

وأنى في قوله « أنى يكون له الملك علينا » بمعنى كيف ، وهو استفهام مستعمل في
التعجب ، تعجبوا من جعل مثله ملكا ، وكان رجلا فلاحا من بيت حقير ، إلا أنه كان
شجاعا ، وكان أطول القوم ، ولما اختاره صمويل لذلك ، فتح الله عليه بالحكمة ، وتنبا
نبوءات كثيرة ، ورضيت به بعض إسرائيل ، وأباه بعضهم ، ففي سفر صمويل : أن الذين لم
يرضوا به هم بنو (بليعال) والقرآن ذكر أن بنى إسرائيل قالوا : أنى يكون له الملك علينا ،
وهو الحق ؛ لأنهم لا بد أن يكونوا قد ظنوا أن ملكهم سيكون من كبارهم وقوادهم . والسر
في اختيار نبيهم لهم هذا الملك : أنه أراد أن تبقى لهم حالتهم الشورية بقدر الإمكان ، فجعل
ملكهم من عامتهم لا من سادتهم ، لتكون قدمه في الملك غير راسخة ، فلا يخشى منه
أن يشتد في استعباد أمته ، لأن الملوك في ابتداء تأسيس الدول يكونون أقرب إلى الخير ،
لأنهم لم يعتادوا عظمة الملك ولم ينسوا مساواتهم لأمثالهم ، وما يزالون يتوقعون الخلع ،
ولهذا كانت الخلافة سنة الإسلام . وكانت الوراثة مبدأ الملك في الإسلام : إذ عهد معاوية
ابن أبي سفيان لابنه يزيد بالخلافة بعده ، والظن به أنه لم يكن يسهه يومئذ إلا ذلك ؛ لأن شيعة
بنى أمية راغبون فيه ، ثم كانت قاعدة الوراثة للملك في دول الإسلام وهي من تقاليد الدول
من أقدم عصور التاريخ . وهي سنة سيئة ولهذا تجدمؤسى الدول أفضل ملوك عائلاتهم . وقواد
بنى إسرائيل لم يتفطنوا لهذه الحكمة لتصر أنظارهم ، وإنما نظروا إلى قلة جدته ، فتوهوا ذلك
مانعا من تملكه عليهم ، ولم يعلموا أن الاعتبار بالخلال النفسانية ، وأن الغنى غنى النفس لا
وفرة المال وماذا تجدى وفرته إذا لم يكن ينفقه في الصالح ، وقد قال الراجز :

قدنى من نصر الخبيئين قدى ليس الإمام بالشحيح المُلحد

فقولهم «ونحن أحق بالملك» جملة حالية ، والضمير من المتكلمين ، وهم قادة بني إسرائيل وجعلوا الجملة حالا للدلالة على أنهم لما ذكروا أحقيتهم بالملك لم يحتاجوا إلى الاستدلال على ذلك ؛ لأن هذا الأمر عندهم مسلم معروف ، إذ هم قادة وعرفاء ، وشاؤول رجل من السوق ، فهذا تسجيل منهم بأرجحيتهم عليه ، وقوله « ولم يؤت سعة من المال » معطوفة على جملة الحال فهي حال ثانية . وهذا إبداء مانع فيه من ولايته الملك في نظرهم ، وهو أنه فقير ، وشأن الملك أن يكون ذا مال ليكفي نوائب الأمة فينفق المال في العدد ، والعطاء ، وإغاثة الملهوف فكيف يستطيع من ليس بذى مال أن يكون ملكا ، وإنما قالوا هذا لقصورهم في معرفة سياسة الأمم ونظام الملك ؛ فإنهم رأوا الملوك المجاورين لهم في بذخة وسعة ، فظنوا ذلك من شروط الملك .

ولذا أجابهم نبيهم بقوله « إن الله اصطفاه عليكم » راداً على قولهم «ونحن أحق بالملك منه » فإنهم استندوا إلى اصطفاء الجمهور إياهم فأجابهم بأنه أرجح منهم لأن الله اصطفاه ، وبقوله « وزاده بسطة في العلم والجسم » راداً عليهم قولهم : ولم يؤت سعة من المال ، أى زاده عليكم بسطة في العلم والجسم ، فأعلمهم نبيهم أن الصفات المحتاج إليها في سياسة أمر الأمة ترجع إلى أصالة الرأي ، وقوة البدن ؛ لأنه بالرأى يهتدى لمصالح الأمة ، لا سيما في وقت المضائق ، وعند تعذر الاستشارة ، أو عند خلاف أهل الشورى وبالقوة يستطيع الثبات في مواقع القتال فيكون بثباته ثبات نفوس الجيش ، وقدم النبي في كلامه العلم على القوة لأن وقعه أعظم ، قال أبو الطيب :
الرأى قبل شجاعة الشجمان هو أول وهى المحل الثانى

فالعلم المراد هنا ، هو علم تدبير الحرب وسياسة الأمة ، وقيل : هو علم النبوة ، ولا يصح ذلك لأن طالوت لم يكن معدوداً من أنبيائهم .

ولم يجبه نبيهم عن قوله « ولم يؤت سعة من المال » اكتفاء بدلالة اقتضاره على قوله : وزاده بسطة في العلم والجسم ؛ فإنه ببسطة العلم والنصر يتوافر له المال ؛ لأن «المال تجلبه الرعية» كما قال أرسططاليس ، ولأن الملك ولو كان ذا ثروة ، فقرته لا تكفى لإقامة أمور المملكة ولهذا لم يكن من شرط ولاية الأمور من الخليفة فما دونه أن يكون ذا سعة ، وقدولى على الأمة أبو بكر وعمر وعلى ولم يكونوا ذوى يسار . وغنى الأمة في بيت مالها ومنه تقوم مصالحها ، وأرزاق ولاية أمورها .

والبسطة اسم من البسط وهو السعة والانتشار ، فالبسطة الوفرة والقوة من الشيء ، وسيجيء كلام عليها عند قوله تعالى « وزادكم في الخلق بسطة » في الأعراف .
وقوله « والله يؤتي ملكه من يشاء » يحتمل أن يكون من كلام النبي ، فيكون قد رجع بهم إلى التسليم إلى أمر الله ، بعد أن بين لهم شيئاً من حكمة الله في ذلك .
ويحتمل أن يكون تذييلاً للقصة من كلام الله تعالى ، وكذلك قوله « والله واسع عليم » .

﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴾ 248

أراد نبيهم أن يتحداهم بمعجزة تدل على أن الله تعالى اختار لهم شاوول ملكاً ، فجعل لهم آية تدل على ذلك : وهي أن يأتيهم التابوت ، أي تابوت العهد ، بعد أن كان في يد الفلسطينيين كما تقدم ، وهذا إشارة إلى قصة تيسير الله تعالى إرجاع التابوت إلى بني إسرائيل بدون قتال : وذلك أن الفلسطينيين أرجعوا التابوت إلى بني إسرائيل في قصة ذكرت في سفر صمويل : حاصلها أن التابوت بقى سبعة أشهر في بلاد فلسطين موضوعاً في بيت صنمهم داجون ورأى الفلسطينيون آيات من سقوط صنمهم على وجهه ، وانكسار يديه ورأسه ، وإصابتهم بالبواسير في أشدود ، وتخومها ، وسلطت عليهم الجرذان تفسد الزروع ، فلما رأوا ذلك استشاروا الكهنة ، فأشاروا عليهم بإلهام من الله بإرجاعه إلى إسرائيل لأن إله إسرائيل قد غضب لتابوته وأن يرجعوه مصحوباً بهدية : صورة خمس بواشير من ذهب ، وصورة خمس فيران من ذهب ، على عدد مدن الفلسطينيين العظيمة : أشدود ، وغزة ، واشقلون ، وجت ، وعفرون . ويوضع التابوت على عجلة جديدة تجرها بقرتان ومعه صندوق به التماثيل الذهبية ، ويطلقون البقرتين تذهبان بإلهام إلى أرض إسرائيل ، ففعلوا واهتدت البقرتان إلى أن بلغ التابوت والصندوق إلى يد اللاويين في تخم بيت شمس : هكذا وقع في سفر صمويل غير أن ظاهر سياقه أن رجوع التابوت إليهم كان قبل تملك شاوول ، وصرح القرآن بخالف ذلك ، ويمكن تأويل كلام السفر بما يوافق هذا بأن تحمل الحوادث على غير ترتيبها في الذكر ، وهو كثير في كتابهم . والذي يظهر لي

أن الفلسطينيين لما علموا اتحاد الإسرائيليين تحت ملك علموا أنهم ما أجمعوا أمرهم إلا لقصده أخذ الثأر من أعدائهم وتخليص تابوت العهد من أيديهم ، فدبروا أن يظهر إرجاع التابوت بسبب آيات شاهدها ، ظنا منهم أن حدة بني إسرائيل تقل إذا أرجع إليهم التابوت بالكيفية المذكورة ، آثقا ، ولا يمكن أن يكون هذا الرعب حصل لهم قبل تمليك شاول ، وابتداء ظهور الانتصار به .

والتابوت اسم عجمي معرب فوزنه فاعول ، وهذا الوزن قليل في الأسماء العربية ، فيدل على أن ما كان على وزنه إنما هو معرب : مثل ناقوس وناموس ، واستظهر الزمخشري أن وزنه فعول بتجريك العين لقلة الأسماء التي فاؤها ولا مباحرفان متحذان : مثل سلس وقلق ، ومن أجل هذا أثبت الجوهري في مادة توب لا في تبت . والتابوت بمعنى الصندوق المستطيل : وهو صندوق أمر موسى عليه السلام بصنعه صنعه بصليلى الملمم في صناعة الذهب والفضة والنحاس ونجارة الخشب ، فصنعه من خشب السنط - وهو شجرة من صنف القرظ - وجعل طوله ذراعين ونصفا وعرضه ذراعا ونصفا وارتفاعه ذراعا ونصفا ، وغشاه بذهب من داخل ومن خارج ، وصنع له إكليلا من ذهب ، وسبك له أربع حلق من ذهب على قوائمه الأربع ، وجعل له عصوين من خشب مغشأتين بذهب لتدخل في الحلقات لحمل التابوت ، وجعل غطاءه من ذهب ، وجعل على طريق الغطاء صورة تخيل بها اثنين من الملائكة من ذهب باسطين أجنحتهما فوق الغطاء ، وأمر الله موسى أن يضع في هذا التابوت لوحى الشهادة اللذين أعطاه الله إياها وهى الألواح التى ذكرها الله فى قوله « ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح » .

والسكينة فعيلة بمعنى الاطمئنان والهدوء ، وفى حديث السعوى إلى الصلاة « عليكم بالسكينة » وذلك أن من بركة التابوت أنه إذا كان بينهم فى حرب أو سلم كانت نفوسهم واثقة بحسن المنقلب ، وفيه أيضا كتب موسى عليه السلام ، وهى مما تسكن لرؤيتها نفوس الأمة وتطمئن لأحكامها ، فالظرفية على الأول مجازية ، وعلى الثانى حقيقية ، وورد فى حديث أسيد بن حضير إطلاق السكينة على شئ شبه الغمام ينزل من السماء عند قراءة القرآن ، فلعلها ملائكة يسمون بالسكينة .

والبقية فى الأصل : ما يفضل من شئ بعد انتضاء معظمه ، وقد بينت هنا بأنها مما ترك آل موسى وآل هارون ، وهى بقايا من آثار الألواح ، ومن الثياب التى ألبسها موسى أخاه

هارون ، حين جمعه الكاهن لبني إسرائيل ، والحافظ لأمر الدين ، وشعائر العبادة قيل :
ومن ذلك عصا موسى .

ويجوز أن تكون البقية مجازا عن النفيس من الأشياء ؛ لأن الناس إنما يحافظون ، على
النفائس فتبقى كما قال النابغة :

بَقِيَّةٌ قَدَرٌ مِنْ قُدُورِ تُوُورِثَتْ لآلِ الْجُلَّاحِ كَابِرَا بَعْدَ كَابِرِ

وقد فسر بهذا المعنى قول رويشد الطائي :

إِنْ تُدْنِبُوا شِمَّ تَأْتِنِي بِقِيَّتِكُمْ فَمَا عَلَيَّ بِذَنْبٍ مِنْكُمْ فَوْتُ

أى تأتيني الجماعة الذين ترجعون إليهم في مهامكم ، وقريب منه إطلاق التليد على القديم من
المال الموروث .

والمراد من آل موسى وآل هارون أهل بيتهما : من أبناء هارون ؛ فإنهم عصبة موسى ؛
لأن موسى لم يترك أولادا ، أو ما تركه آلهما هو آثارهما ، فيثول إلى معنى ما ترك موسى
وهارون وآلهما ، أو أراد مما ترك موسى وهارون فلفظ آل مقحم كما في قوله « أدخلوا آل
فرعون أشد العذاب » .

وهارون هو أخو موسى عليهما السلام وهو هارون بن عمران من سبط لاوى ولد قبل
أن يأمر فرعون بقتل أطفال بني إسرائيل وهو أكبر من موسى ، ولما كلم الله موسى بالرسالة
أعلمه بأنه سيشرك معه أخاه هارون فيكون كالوزير له ، وأوحى إلى هارون أيضا ، وكان
موسى هو الرسول الأعظم ، وكان معظم وحى الله إلى هارون على لسان موسى ، وقد جعل الله
هارون أول كاهن لبني إسرائيل لما أقام لهم خدمة خيمة العبادة ، وجعل الكهانة في نسله ، فهم
يختصون بأحكام لا تشاركهم فيها بقية الأمة منها تحريم الخمر على الكاهن ، ومات هارون
سنة ثمان أو سبع وخمسين وأربعمائة وألف قبل المسيح ، في جبل هور على تخوم أرض أدوم
في مدة التيه في السنة الثالثة من الخروج من مصر .

وقوله « تحمله اللامية » حال من (التابوت) ، والحمل هنا هو الترحيل كما في قوله تعالى
« قلت لا أجد ما أحملكم عليه » لأن الراحلة تحمل راكبها ؛ ولذلك تسمى حمولة وفي حديث
غزوة خيبر : « وكانت الحمير حمولتهم » وقال النابغة :

* يُخَال به راعى الحُمولة طَأْرًا *

فمعنى حمل الملائكة التابوت هو تسييرهم بإذن الله البقرتين السائرتين بالمجلة التي عليها التابوت إلى محلة بنى إسرائيل ، من غير أن يسبق لهما إلف بالسير إلى تلك الجهة ، هذا هو الملاقى لما فى كتب بنى إسرائيل .

وقوله « إن فى ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين » الإشارة إلى جميع الحالة أى فى رجوع التابوت من يد أعدائكم إليكم ، بدون قتال ، وفيما يشتمل عليه التابوت من آثار موسى عليه السلام ، وفى مجيئه من غير سائق . ولا إلف سابق .

﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّى إِلَّا مَنْ أَغْتَرَفَ غَرْفَةً يَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُمْ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلتَقُوا اللَّهَ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ٢٤٩ وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبَّتْ أَقْدَامُنَا وَنُصِرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ٢٥٠ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ ﴾

عطفت الفاء جملة : لما فصل ، على جملة « وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم » لأن بعث الملك ، لأجل القتال ، يترتب عليه الخروج للقتال الذى سألوا لأجله بعث النبىء ، وقد حذف بين الجملتين كلام كثير مقدر : وهو الرضا بالملك ، ومجىء التابوت ، وتجنيد الجنود ؛ لأن ذلك مما يدل عليه جملة : فصل طالوت بالجنود .

ومعنى فصل بالجنود : قطع وابتمد بهم ، أى تجاوزوا مساكنهم وقراهم التى خرجوا منها وهو فعل متعد : لأن أصله فصل الشئ عن الشئ ثم عدوه إلى الفاعل فقالوا فصل نفسه حتى صار بمعنى انفصل ، فحذفوا مفعوله لكثرة الاستعمال ، ولذلك تجد مصدره الفصل بوزن مصدر

التعدي ، ولكنهم بما قالوا فصل فصولا نظرا لحالة قصوره ، كما قالوا صده صدا ، ثم قالوا صد هو صدا ، ثم قالوا صد صدودا . ونظيره في حديث صفة الوحي « أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت ما قال » أي فيفصل نفسه عني ، والمعنى فينفصل عني .

وضمير قال راجع إلى طالوت ، ولا يصح رجوعه إلى نبيهم ، لأنه لم يخرج معهم ، وإنما أخبر طالوت عن الله تعالى بأنه مبتليهم ، مع أنه لم يكن نبيًا يوحى إليه : إما استنادا لإخبار تلقاه من صمويل ، وإما لأنه اجتهد أن يختبرهم بالشرب من النهر لمصلحة رآها في ذلك ، فأخبر عن اجتهداه ، إذ هو حكم الله في شرعهم فأسنده إلى الله ، وهذا من معنى قول علماء أصول الفقه إن المجتهد يصح له أن يقول فيما ظهر له باجتهاده « إنه دين الله » أو لأنه في شرعهم أن الله أوجب على الجيش طاعة أميرهم فيما يأمرهم به ، وطاعة الملك فيما يراه من مصالحهم ، وكان طالوت قد رأى أن يختبر طاعتهم ومقدار صبرهم بهذه البلوى فجعل البلوى من الله ؛ إذ قد أمرهم بطاعته بها وعلى كل قسمية هذا التكليف ابتلاء تقرب للمعنى إلى عقولهم : لأن المقصود إظهار الاعتناء بهذا الحكم ، وأن فيه مرضاة الله تعالى على المقتل ، وغضبه على العاصي ، وأمثال هذه التقريبات في مخاطبات العموم شائعة ، وأكثر كلام كتب بنى إسرائيل من هذا القبيل ، والظاهر أن الملك لما علم أنه سائرهم إلى عدو كثير العدد ، قوى العدد أراد أن يختبر قوة يقينهم في نصره الدين ، ومخاطبتهم بأنفسهم ، وتحملهم المتاعب ، وعزيمة معا كستهم نفوسهم ، فقال لهم إنكم ستمرون على نهر ، وهو نهر الأردن ، فلا تشربوا منه فمن شرب منه فليس مني ، ورخص لهم في غرفة يفترقها الواحد بيده بيل بها ريقه ، وهذا غاية ما يختبر به طاعة الجيش ، فإن السير في الحرب يعطش الجيش ، فإذا وردوا الماء توافرت دواعيهم إلى الشرب منه عطشا وشهوة ، ويحتمل أنه أراد إبقاء نشاطهم : لأن المحارب إذا شرب ماء كثيرا بعد التعب ، انحلت عراه ومال إلى الراحة ، وأثقله الماء . والعرب تعرف ذلك قال طفيل يذكر خيلهم :

فَلَمَّا شَارَفَتْ أَعْلَامُ طَى وَطَى فِي الْمَغَارِ وَفِي الشَّعَابِ

سَقَيْنَاهُنَّ مِنْ سَهْلِ الْأَدَاوَى فَصَطَبَحَ عَلَى عَجَلٍ وَآبَى

يريد أن الذي مارس الحرب مرارا لم يشرب ؛ لأنه لا يسأم من الركض والجهد ، فإذا كان حاجزا كان أخف له وأسرع ، والفر منهم يشرب لجهله لما يراده منه ، ولأجل هذا رخص لهم في اغتراف غرفة واحدة .

والنهر بتحريك الهاء ، وبسكونها للتخفيف ونظيره في ذلك شمر وبحر وحجر فالسكون ثابت لجميعها .

وقوله « فليس مني » أى فليس متصلا بى ولا علاقة بينى وبينه ، وأصل « من » فى مثل هذا التركيب للتبعيض ، وهو تبعيض مجازى فى الاتصال ، وقال تعالى « ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شيء » وقال النابغة :

إذا حاولت فى أسد مجورا فإنى لست منك ولست منى

وسمى بعض النحاة « من » هذه بالاتصالية . ومعنى قول طالوت « ليس مني » يحتمل أنه أراد الغضب عليه والبعد المعنوى ، ويحتمل أنه أراد أنه يفصله عن الجيش ، فلا يكمل الجهاد معه ، والظاهر الأول : لقوله « ومن لم يطعمه فإنه مني » لأنه أراد به إظهار مكانة من ترك الشرب من النهر وولائه وقربه ، ولو لم يكن هذا مراده لكان فى قوله « فمن شرب منه فليس مني » غنية عن قوله « ومن لم يطعمه فإنه مني » ؛ لأنه إذا كان الشارب مبعدا من الجيش فقد علم أن من لم يشرب هو باقى الجيش .

والاستثناء فى قوله « إلا من اغترف غرفة بيده » من قوله « فمن شرب منه » لأنه من الشاربين ، وإنما أخره عن هذه الجملة ، وأتى به بعد جملة « ومن لم يطعمه » ليقع بعد الجملة التى فيها المستثنى منه مع الجملة المؤكدة لها ؛ لأن التأكيذ شديد الاتصال بالمؤكد ، وقد علم أن الاستثناء راجع إلى منطوق الأولى ومفهوم الثانية ، فإن مفهوم من لم يطعمه فإنه مني أن من طعمه ليس منه ، ليعلم السامعون أن المغترف غرفة بيده هو كمن لم يشرب منه شيئا ، وأنه ليس دون من لم يشرب فى الولاء والقرب ، وليس هو قسما واسطة . والمقصود من هذا الاستثناء الرخصة للمضطر فى بلال ريقه ، ولم تذكر كتب اليهود هذا الأمر بترك شرب الماء من النهر حين مرور الجيش فى قصة شاول ، وإنما ذكرت قريبا منه إذ قال فى سفر صمويل : لما ذكر أشد وقعة بين اليهود وأهل فلسطين ، « وضنك رجال إسرائيل فى ذلك اليوم ؛ لأن شاول حلف القوم قائلا ملعون من يأكل خبزا إلى المساء حتى أنتقم من أعدائى » وذكر فى سفر القضاة فى الإصحاح السابع مثل واقعة النهر ، فى حرب جدعون قاضى إسرائيل للعدانيين ، والظاهر أن الواقعة ، تكررت لأن مثلها يتكرر فأهملتها كتبهم فى أخبار شاول .

وقوله « لم يطعمه » بمعنى لم يذقه ، فهو من الطعم بفتح الطاء ، وهو الذوق أى اختبار المطعوم ،

وكان أصله اختبار طعم الطعام أى ملوحته أو ضدها ، أو حلاوته أو ضدها ، ثم توسع فيه فأطلق على اختبار المشروب ، ويعرف ذلك بالقرينة ، قال الحارث بن خالد المخزومي . وقيل الفرجي :
 فَإِنْ شِئْتَ حَرَّمْتُ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ وَإِنْ شِئْتَ لَمْ أَطْعَمْ تَقَاخًا وَلَا بَرْدًا^(١)
 فالمعنى لم أذق . فأما أن يطلق الطعم على الشرب أى ابتلاع الماء فلا ، لأن الطعم الأكل ولذلك جاء فى الآية والبيت منفيًا ، لأن المراد أنه لم يحصل أقل ما يطلق عليه اسم الذوق ، ومن أجل هذا عيروا خالد بن عبد الله القسرى لما أخبر وهو على المنبر بخروج المغيرة بن سعيد عليه فقال « أطعمونى ماء » إذ لم يعرف فى كلام العرب الأمر من الإطعام إلا بمعنى الأكل ، وأما من يطلب الشراب فإنما يقول اسقونى لأنه لا يقال طعم بمعنى شرب ، وإنما هو بمعنى أكل^(٢) .

والغرفة بفتح الغين فى قراءة نافع ، وابن كثير ، وابن عمرو وأبى جعفر المروى من الغرف وهو أخذ الماء باليد ، وقراء حمزة ، وعاصم ، والكسائى ، ويعقوب ، وخلف ، بضم العين ، وهو المقدار المغروف من الماء . ووجه تقييده بقوله « بيده » مع أن الغرف لا يكون إلا باليد لدفع توهم أن يكون المراد تقدير مقدار الماء المشروب ، فيتناوله بعضهم كرها ، فربما زاد على المقدار فجعلت الرخصة الأخذ باليد . وقد دل قوله « فشربوا منه » على قلة صبرهم ، وأنهم ليسوا بأهل لمزاولة الحروب ، ولذلك لم يلبثوا أن صرحوا بعد مجاوزة النهر فقالوا « لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده » فيحتمل أن ذلك قالوه لما رأوا جنود الأعداء ، ويحتمل أنهم كانوا يعلمون قوة العدو ، وكانوا يسرون الخوف ، فلما اقترب الجيشان ، لم يستطيعوا كتمان ما بهم . وفى الآية انتقال بديع إلى ذكر جند جالوت ، والتصريح باسمه ، وهو قائد من قواد الفلسطينيين اسمه فى كتب اليهود جُلَيَّات كان طوله ستة أذرع وشبرا ، وكان مسلحاً مدرعا ، وكان لا يستطيع أن يبارزه أحد من بنى إسرائيل ، فكان إذا خرج للصف عرض عليهم مبارزته وعيرهم بجبنهم .

(١) هو شاعر جاهلى قتل يوم بدر والنفاخ بضم النون وبخاء معجمة هو الماء الصافى والبرد قيل هو التوم والظاهر أنه أراد الماء البارد والخطاب لليلى بنت أبى مرة بن عمرو بن مسعود (٢) لدلالته على الهلع واضطراب القواد فيعتريه العطش وقد هجاه بعضهم لذلك فقال :

بلّ النّابِر من خوف ومن وهَل واستطعم الماء لما جدّ في الهَرَب
 فأشار إلى هجائه بأنه طلب الماء وبأنه استطعمه أى سماه طعاما .

وقوله « قال الذين يظنون أنهم مُلّقوا الله » الآية ، أى الذين لا يحبون الحياة ويرجون الشهادة فى سبيل الله ، فلقاء الله هنا كناية عن الموت فى مرضاة الله شهادة وفى الحديث « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه » فالظن على بابه . وكم ، فى قوله « كم من فئة » خبرية لاحالة إذ لا موقع للاستفهام فإنهم قصدوا بقولهم هذا تثبيت أنفسهم وأنفس رفقاءهم ، ولذلك دعوا إلى ما به النصر وهو الصبر والتوكل فقالوا ، « والله مع الصبرين » .

والفئة : الجماعة من الناس مشتقة من النىء وهو الرجوع ، لأن بعضهم يرجع إلى بعض ، ومنه سميت مؤخرة الجيش فئة ، لأن الجيش يقى إليها . وقوله « ولما برزوا للجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا » هذا دعاؤهم حين اللقاء بطلب الصبر من الله ، وعبروا عن إلهامهم إلى الصبر بالإفراغ استعارة لقوة الصبر فإن القوة والكثرة يتعاوران الألفاظ الدالة عليهما ، كقول أبي كبير الهذلى :

كثير الهوى شتى النوى والمسالك

وقد تقدم نظيره ، فاستعير الإفراغ هنا للكثرة مع التعميم والإحاطة وتثبيت الأقدام استعارة لعدم الفرار شبه الفرار والخوف بزلق القدم ، فشبه عدمه بثبات القدم فى المأزق . وقد أشارت الآية فى قوله « فهزموهم » إلخ إلى انتصار بنى إسرائيل على الفلسطينيين وهو انتصار عظيم كان به نجاح بنى إسرائيل فى فلسطين وبلاد العمالة ، مع قلة عددهم فقد قال مؤرخوهم إن طالوت لما خرج لحرب الفلسطينيين جمع جيشا فيه ثلاثة آلاف رجل ، فلما رأوا كثرة الفلسطينيين حصل لهم ضحك شديد واختبأ معظم الجيش فى جبل افرايم فى المغارات والفياض والآبار ، ولم يعبروا الأردن ، ووجم طالوت واستخار صمويل ، وخرج للقتال فلما اجتاز نهر الأردن عد الجيش الذى معه فلم يجد إلا نحو ستمائة رجل ، ثم وقعت مقاتلات كان النصر فيها لبنى إسرائيل ، وتشجع الذين جبنوا واختبأوا فى المغارات وغيرها فخرجوا وراء الفلسطينيين وغنموا غنيمة كثيرة ، وفى تلك الأيام من غير بيان فى كتب اليهود لمقدار المدد بين الحوادث ولا تنصيص على المتقدم منها والمتأخر ومع انتقالات فى القصص غير متناسبة ، ظهر داود بن يسي اليهودى إذ أوحى الله إلى صمويل أن يذهب إلى بيت يسي فى بيت لحم ويمسح اصغر أبناء يسي ليكون ملكا على إسرائيل بعد حين ، وساق الله داود إلى شاول (طالوت) بتقدير عجيب فخطى عند شاول ، وكان داود من قبل راعى غنم أبيه ، وكان ذا شجاعة ونشاط

وحسن سمت ، وله نبوغ في رمي المقلع ، فكان ذات يوم التقى الفلسطينيون مع جيش طالوت وخرج زعيم من زعماء فلسطين اسمه جُنَيَات كما تقدم ، فلم يستطع أحد مبارزته فانبرى له داود ورماه بالمقلع فأصاب الحجر جبهته وأسقطه إلى الأرض واعتلاه داود واختطف سيفه وقطع رأسه ، فذهب به إلى شاول وانهزم الفلسطينيون ، وزوج شاول ابنته المسماة ميكال من داود ، وصار داود بعد حين ملكا عوض شاول ، ثم آتاه الله النبوءة فصار ملكا نبيثا ، وعلمه مما يشاء . ويأتي ذكر داود عند قوله تعالى : « وتلك حجتنا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ » في سورة الأنعام .

﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ 251

ذيلت هذه الآية العظيمة ، كل الوقائع العجيبة ، التي أشارت بها الآيات السالفة : لتدفع عن السامع المتبصر ما يخامرهم من تطلب الحكمة في حدثان هذه الوقائع وأمثالها في هذا العالم ولكون مضمون هذه الآية عبرة من عبر الأكوان ، وحكمة من حكم التاريخ ، ونظم العمران التي لم يهتد إليها أحد قبل نزول هذه الآية ، وقبل إدراك ما في مطاويها ، عطفت على العبر الماضية كما عطفت قوله « وقال لهم نبيهم » وما بعده من رؤوس الآي . وعدل عن المتعارف في أمثالها من ترك العطف ، وسلوك سبيل الاستئناف . وقرأ نافع ، وأبو جعفر ، ويعقوب ولولا دفاع الله الناس بصيغة المفاعلة ، وقرأ الجمهور دفع بصيغة المجرّد .

والدفاع مصدر دافع الذي هو مبالغة في دفع لا للمفاعلة ، كقول موسى جابر الحنفى :

لا أشتهى يا قوم إلا كارها باب الأمير ولا دفاع الحاجب

وإضافته إلى الله مجاز عقلى : كما هو في قوله « إن الله يدافع عن الدين ءامنوا » أى يدفع لأن الذى يدفع حقيقة هو الذى يباشر الدفع في متعارف الناس وإنما أسند إلى الله لأنه الذى قدره وقدر أسبابه . ولذلك قال « بعضهم ببعض » فجعل سبب الدفاع بعضهم وهو من باب : وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى . وأصل معنى الدفع الضرب باليد للإقصاء عن المرام . قال :
* فدفعتها فتدافعت *

وهو ذب عن مصلحة الدافع ومعنى الآية : أنه لولا وقوع دفع بعض الناس بعضا آخر بتكوين الله وإبداعه قوة الدفع وبواعثه في الدافع ، لفست الأرض : أى من على الأرض ، واختل

نظام ما عليها : ذلك أن الله تعالى لما خلق الموجودات التي على الأرض من أجناس ، وأنواع ، وأصناف ، خلقها قابلة للاضمحلال ، وأودع في أفرادها سننا دلت على أن مراد الله بقاءها إلى أمد أرادته ، ولذلك نجد قانون الخلفية منبثا في جميع أنواع الموجودات فما من نوع إلا وفي أفرادها قوة إيجاد أمثالها لتكون تلك الأمثال أخلافا عن الأفراد عند اضمحلالها ، وهذه القوة هي المعبر عنها بالتناسل في الحيوان ، والبذر في النبات ، والنضج في المعادن ، والتولد في العناصر الكيماوية . ووجود هذه القوة في جميع الموجودات أول دليل على أن موجدها قد أراد بقاء الأنواع ، كما أراد اضمحلال الأفراد عند آجال معينة ، لاختلال أو انعدام صلاحيتها ، ونعلم من هذا أن الله خالق هذه الأكوان لا يجب فسادها ، وقد تقدم لنا تفسير قوله « وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » . ثم إن الله تعالى كما أودع في الأفراد قوة بقاء الأنواع ، أودع في الأفراد أيضا قوى بها بقاء تلك الأفراد بقدر الطاقة ، وهي قوى تطلب الملائم ودفع المنافي ، أو تطلب البقاء وكرهية الهلاك ، ولذلك أودع في جميع الكائنات إدراكات تنساق بها ، بدون تأمل أو بتأمل ، إلى ما فيه صلاحها وبقاؤها ، كأنسياق الوليد لاتهام الثدي ، وأطفال الحيوان إلى الأنداء والمراعى ، ثم تتوسع هذه الإدراكات ، فيتفرع عنها كل ما فيه جلب النافع الملائم عن بصيرة واعتياد . ويسمى ذلك بالقوة الشاهية . وأودع أيضا في جميع الكائنات إدراكات تندفع بها إلى الذب عن أنفسها ، ودفع العوادي عنها ، عن غير بصيرة ، كتمريض اليد بين الهاجم وبين الوجه ، وتمريض البقرة رأسها بمجرد الشعور بما يهجم عليها من غير تأمل في تفوق قوة الهاجم على قوة المدافع ثم تتوسع هاته الإدراكات فتتفرع إلى كل ما فيه دفع المنافر من ابتداء بإهلاك من يتوقع منه الضرر ، ومن طلب الكين ، واتخاذ السلاح ، ومقاومة العدو عند توقع الهلاك ، ولو بآخر ما في القوة . وهو القوة الغاضبة ولهذا تزيد قوة المدافعة اشتدادا عند زيادة توقع الأخطار حتى في الحيوان . وما جعله الله في كل أنواع الموجودات من أسباب الأذى لمريد السوء به أدل دليل على أن الله خلقها لإرادة بقاءها ، وقد عوّض الإنسان عما وهبه إلى الحيوان العقل والفكرة في التحيل على النجاة ممن يريد به ضررا ، وعلى إيقاع الضرر بمن يريد به قبل أن يقصده به ، وهو المعبر عنه بالاستعداد . ثم إنه تعالى جعل لكل نوع من الأنواع ، أو فرد من الأفراد خصائص فيها منافع لغيره ولنفسه ليحرص كل على بقاء الآخر . فهذا ناموس عام . وجعل

الإنسان بما أودعه من العقل هو المهيمن على بقية الأنواع . وجعل له العلم بما في الأنواع من الخصائص ، وبما في أفراد نوعه من الفوائد .

نخلق الله تعالى أسباب الدفاع بمنزلة دفع من الله يدفع مريد الضر بوسائل يستعملها المراد بإضراره ، ولولا هذه الوسائل التي خولها الله تعالى أفراد الأنواع ، لاشتد طمع القوى في إهلاك الضعيف ، ولاشتدت جراءة من يجلب النفع إلى نفسه على منافع يجدها في غيره ، فابتزها منه ، ولأفرطت أفراد كل نوع في جلب النافع الملائم إلى أنفسها بسبب النافع الملائم لغيرها ، مما هو له ، ولتناسى صاحب الحاجة ، حين الاحتياج ، ما في بقاء غيره من المنفعة له أيضا . وهكذا يتسلط كل ذي شهوة على غيره ، وكل قوى على ضعيفه ، فيهلك القوى الضعيف ، ويهلك الأقوى القوى ، وتذهب الأفراد تباعا ، والأنواع كذلك حتى لا يبقى إلا أقوى الأفراد من أقوى الأنواع ، وذلك شيء قليل ، حتى إذا بقي أعوزته حاجات كثيرة لا يجدها في نفسه ، وكان يجدها في غيره : من أفراد نوعه ، لحاجة أفراد البشر بعضهم إلى بعض ، أو من أنواع آخر ، لحاجة الإنسان إلى البقرة ، فيذهب هدرًا .

ولما كان نوع الإنسان هو المهيمن على بقية موجودات الأرض وهو الذي تظهر في أفرادها جميع التطورات والمساعى ، خصته الآية بالكلام فقالت : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » إذ جعل الله في الإنسان القوة الشاهية لبقائه وبقاء نوعه ، وجعل فيه القوة الغاضبة لرد المفرط في طلب النافع لنفسه ، وفي ذلك استبقاء بقية الأنواع ؛ لأن الإنسان يذب عنها لما في بقائها من منافع له .

وبهذا الدفاع حصلت سلامة القوى ، وهو ظاهر ، وسلامة الضعيف أيضا لأن القوى إذا وجد التعب والمكدرات في جلب النافع ، سئم ذلك ، واقتصر على ما تدعو إليه الضرورة . وإنما كان الحاصل هو الفساد ، لولا الدفاع ، دون الصلاح ، لأن الفساد كثيرا ما تندفع إليه القوة الشاهية بما يوجد في أكثر المفاسد من اللذات العاجلة القصيرة الزمن ، ولأن في كثير من النفوس أو أكثرها الميل إلى مفاسد كثيرة ، ولأن طبع النفوس الشريرة ألا تراعى مضرة غيرها ، بخلاف النفوس الصالحة ، فالنفوس الشريرة أعمد إلى انتهاك حرمت غيرها ، ولأن الأعمال الفاسدة أسرع في حصول آثارها ، وانتشارها ، فالقليل منها يأتي على الكثير من الصالحات ، فلا جرم لولا دفاع الناس بأن يدافع صالحهم المفسدين ، لأسرع ذلك في فساد حلقهم ، ولعم الفساد أمورهم في أسرع وقت .

وأعظم مظاهر هذا الدفاع هو الحروب ؛ فبالحرب الحائرة يطلب المحارب غصب منافع غيره ، وبالحرب العادلة ينتصف الحق من المبطل ، ولأجلها تتألف العصبيات والدعوات إلى الحق ، والإنحاء على الظالمين ، وهزم الكافرين .

ثم إن دفاع الناس بعضهم بعضا يصد الفساد ، ونفس شعور الفساد بتأهب غيره لدفاعه يصد عنه اقتحام مفاسد جمّة .

ومعنى فساد الأرض : إما فساد الجامعة البشرية . كما دل عليه تعليق الدفاع بالناس ، أى لفساد أهل الأرض ، وإما فساد جميع ما يقبل الفساد ، فيكون فى الآية احتباك ، والتقدير : ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض وبقية الموجودات بعضها ببعض لفسدت الأرض : أى من على الأرض وفسد الناس .

والآية مسوقة مساق الامتنان ، فلذلك قال تعالى « لفسدت الأرض » لأننا لا نحجب فساد الأرض : إذنى فسادها - بمعنى فساد ما عليها - اختلال نظامنا ، وذهاب أسباب سعادتنا ، ولذلك عقبه بقوله « ولكن الله ذو فضل على العالمين » فهو استدراك مما تضمنته «لولا» من تقدير انتفاء الدفاع؛ لأن أصل «لولا» «لو» مع «لا» انافية: أى لو كان انتفاء الدفاع موجودا لفسدت الأرض وهذا الاستدراك فى هذه الآية أدل دليل على تركيب (لولا) من (لو) و(لا) : إذ لا يتم الاستدراك على قوله « لفسدت الأرض » لأن فساد الأرض غير واقع بعد فرض وجود الدفاع ، إن قلنا «لولا» حرف امتناع لوجود .

وعلق الفضل بالعالمين كلهم لأن هذه المنّة لا تختص .

﴿ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ 252

الإشارة إلى ما تضمنته القصص الماضية وما فيها من العبر ، ولكن الحكم العالية فى قوله « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض » ، وقد نزلت المشاهد لوضوحها وبيانها وجعلت آيات لأنها دلائل على عظم تصرف الله تعالى وعلى سعة علمه .

وقوله « وإنك لمن المرسلين » خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم : تنوينا بشأنه ، وتثبيتا لقلبه ، وتعريضا بالمنكرين رسالته . وتأكيده الجملة بأنّ للاهتمام بهذا الخبر ، وجيء بقوله « من المرسلين » دون أن يقول : « وإنك لرسول الله » ، للرد على المنكرين بتذكيرهم أنه ما كان بدعا من الرسل ، وأنه أرسله كما أرسل من قبله ، وليس فى حاله ما ينقص عن أحوالهم .

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ﴾ .

موقع هذه الآية موقع الفضل لما قبلها والمقدمة لما بعدها . فأما الأول فإن الله تعالى لما أنبأ باختبار الرسل إبراهيم وموسى وعيسى وما عرض لهم مع أقوامهم وختم ذلك بقوله « تِلْكَ ءَايَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ » . جمع ذلك كله في قوله « تِلْكَ الرُّسُلُ » لَفَتْشاً إلى العبر التي في خلال ذلك كله . ولما أنهى ذلك كله عقبه بقوله « وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ » تذكيراً بأن إعلامه بأخبار الأمم والرسل آية على صدق رسالته . إذ ما كان لمثله قبلاً يعلم ذلك لولا وحي الله إليه . وفي هذا كله حجة على المشركين وعلى أهل الكتاب الذين جحدوا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم . فموقع اسم الإشارة مثل موقعه في قول النابغة :

بني عمه دنيا وعميرو بن عامر أولئك قوم بأسهم غير كاذب

والإشارة إلى جماعة المرسلين في قوله « وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ » . وجيء بالإشارة لما فيها من الدلالة على الاستحضار حتى كأن جماعة الرسل حاضرة للسامع بعد ما مر من ذكر عجيب أحوال بعضهم وما أعقبه من ذكرهم على سبيل الإجمال .

وأما الثاني فلأنه لما أفيض القول في القتال وفي الحث على الجهاد والاعتبار بقتال الأمم الماضية عقب ذلك بأنه لو شاء الله ما اختلف الناس في أمر الدين من بعد ما جاءتهم البينات ولكنهم أسأؤوا الفهم فجحدوا البيّنات فأفضى بهم سوء فهمهم إلى اشتطاط الخلاف بينهم حتى أفضى إلى الاقتتال . فموقع اسم الإشارة على هذا الاعتبار كموقع ضمير الشأن ، أي هي قصة الرسل وأممهم ، فضّلنا بعض الرسل على بعض فحسدت بعض الأمم أتباع بعض الرسل فكذب اليهود عيسى ومحمدا عليهما الصلاة والسلام وكذب النصارى محمدا صلى الله عليه وسلم .

وقرن اسم الإشارة بكاف البعد تنويها بمراتبهم كقوله « ذَلِكَ الْكِتَابُ » .

واسم الإشارة مبتدأ والرسول خبر ، وليس الرسول بدلا لأنّ الإخبار عن الجماعة بأنّها الرسول أوقع في استحضار الجماعة العجيب شأنهم الباهر خبرهم ، وجملة « فضلنا » حال .
 والمقصود من هذه الآية تمجيد سمعة الرسول عليهم السلام ، وتعليم المسلمين أنّ هاته الفئة الطيبة مع عظيم شأنها قد فضّل الله بعضها على بعض ، وأسباب التفضيل لا يعلمها إلاّ الله تعالى ، غير أنّها ترجع إلى ما جرى على أيديهم من الخيرات المصلحة للبشر ومن نصر الحق ، وما لقوه من الأذى في سبيل ذلك ، وما أيّدوا به من الشرائع العظيمة المتفاوتة في هدي البشر ، وفي عموم ذلك الهدي ودوامه ، وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « لأنّ يهدي الله بك رجلا خيرا لك ممّا طلعت عليه الشمس » ، فما بالك بمن هدى الله بهم أمّا في أزمان متعاقبة ، ومن أجل ذلك كان محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الرسل . ويتضمن الكلام ثناء عليهم وتسليّة للرسول عليه السلام فيما لقي من قومه .

وقد نخصّ الله من جملة الرسل بعضا بصفات يتعيّن بها المقصود منهم ، أو بذكر اسمه ، فذكر ثلاثة إذ قال : منهم من كلّم الله ، وهذا موسى عليه السلام لاشتهاره بهذه الخصلة العظيمة في القرآن ، وذكر عيسى عليه السلام ، ووسط بينهما الإيماء إلى محمد صلى الله عليه وسلم بوصفه ، بقوله « ورفع بعضهم درجات » .

وقوله « ورفع بعضهم درجات » يتعيّن أن يكون المراد من البعض هنا واحدا من الرسل معيّنا لا طائفة ، وتكون الدرجات مراتب من الفضيلة ثابتة لذلك الواحد : لأنّه لو كان المراد من البعض جماعة من الرسل مجعلا ، ومن الدرجات درجات بينهم لصار الكلام تكرارا مع قوله فضلنا بعضهم على بعض ، ولأنّه لو أريد بعض فضل على بعض لقال ورفع بعضهم فوق بعض درجات كما قال في الآية الأخرى « ورفع بعضكم فوق بعض درجات » .

وعليه فالعدول من التصريح بالاسم أو بالوصف المشهور به لقصد دفع الاحتشام عن المبلّغ الذي هو المقصود من هذا الوصف وهو محمد صلى الله عليه وسلم ، والعرب تعبّر بالبعض عن النفس كما في قول لبيد :

تَرَاكَ أَمْكِنَةً إِذَا لَمْ أَرْضَها أَوْ يَعْتَلِقُ بَعْضَ النَّفُوسِ حِمَامُها

أراد نفسه ، وعن المخاطب كقولي أبي الطيب :

إذا كان بعضُ النَّاسِ سيفاً لِدَوْلَةٍ في النَّاسِ بُوقات لها وطُبُول
والذي يعيَّنُ المراد في هذا كله هو القرينة كأنطباق الخبر أو الوصف على واحد كقول طرفة :
إذا القَوْمُ قالوا مَنْ فَتَى خِلْتُ أَنْتِي عُنَيْتُ فلم أكسل ولم أتبَلَّدِ

وقد جاء على نحو هذه الآية قوله تعالى « وما أرسلناك عليهم وكيلاً وربك أعلم
بمن في السماوات والأرض ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض » عتقب قوله « وإذا
قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستورا — إلى أن قال —
وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن — إلى قوله — ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض » .

وهذا إعلام بأن بعض الرسل أفضل من بعض على وجه الإجمال وعدم تعيين الفاضل
من المفضول : ذلك أن كل فريق اشتركوا في صفةٍ خيرٍ لا يخلونَ من أن يكون
بعضهم أفضل من بعض بما للبعض من صفات كمال زائدة على الصفة المشتركة بينهم ،
وفي تمييز صفات التفاضل غموض ، وتطرق لتوقع الخطأ وعروض . وليس ذلك بسهلٍ
على العقول المعرّضة للغفلة والخطأ . فإذا كان التفضيل قد أنبأ به ربّ الجميع ، ومن
إليه التفضيل ، فليس من قدر النَّاسِ أن يتصدّوا لوضع الرسل في مراتبهم . وحسبهم
الوقوف عندما ينبتهم الله في كتابه أو على لسان رسوله .

وهذا مورد الحديث الصحيح « لا تُفضّلوا بين الأنبياء » يعني به النهي عن
التفضيل التفصيلي ، بخلاف التفضيل على سبيل الإجمال : كما نقول : الرسل أفضل
من الأنبياء الذين ليسوا رسلاً . وقد ثبت أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل الرسل لما
تظاهر من آيات تفضيله وتفضيل الدين الذي جاء به وتفضيل الكتاب الذي أنزل عليه .
وهي مقارنة الدلالة تنصيصاً وظهوراً ، إلا أن كثرتها تحصل اليقين بمجموع معانيها
عملاً بقاعدة كثرة الظواهر تفيد القطع . وأعظمها آية « وإذا أخذ الله ميثاق النبيين
لَمَّا آتيناكم من كتاب وحكمةٍ ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمننَّ به
ولتنصرنَّه » الآية .

وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم « لا يقولنَّ أحدُكم أنا خير من يونس بن مَتَّى » يعني بقوله « أنا » نفسه على أرجح الاحتمالين ، وقوله « لا تُفَضِّلُونِي عَلَى مُوسَى » ، فذلك صدر قبل أن يُنْبِئَهُ اللهُ بأنه أفضل الخلق عنده .

وهذه الدرجات كثيرة عَرَفْنَا منها : عموم الرسالة لكافة الناس ، ودوامها طول الدهر ، وختمها للرسالات ، والتأييد بالمعجزة العظيمة التي لا تلبس بالسحر والشعوذة ، وبدوام تلك المعجزة ، وإمكان أن يشاهدها كل من يؤهل نفسه لإدراك الإعجاز ، وبابتناء شريعته على رعي المصالح ودرء المفاسد والبلوغ بالنفوس إلى أوج الكمال ، وبتيسير إدانة معانديه له ، وتمليكه أرضهم وديارهم وأموالهم في زمن قصير ، وبجعل نقل معجزته متواترا لا يجهلها إلا مكابر ، وبمشاهدة أمته لقبره الشريف ، وإمكان اقترابهم منه واثناسهم به صلى الله عليه وسلم .

وقد عطف ما دل على نبينا على ما دل على موسى — عليهما السلام — لشدة الشبه بين شريعتيهما ، لأنَّ شريعة موسى عليه السلام أوسع الشرائع ، مما قبلها ، بخلاف شريعة عيسى عليه السلام .

وتكليمُ الله موسى هو ما أوحاه إليه بدون واسطة جبريل ، بأن أسمعهُ كلاماً أيقن أنه صادر بتكوين الله ، بأن خلق الله أصواتاً من لغة موسى تضمنت أصول الشريعة ، وسيجيء بيان ذلك عند قوله تعالى « وكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا » في سورة النساء .

وقوله « وآتينا عيسى ابنَ مريمَ البينات وأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ » البينات هي المعجزات الظاهرة البينة ، وروح القدس هو جبريل ، فإنَّ الروح هنا بمعنى المَلَك الخاص كقوله « تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا » .

والقُدُّسُ بضم القاف وبضم الدال عند أهل الحجاز وسكونها عند بني تميم بمعنى الخلو والبراءة ، فإضافة روح إلى القدس من إضافة الموصوف إلى الصفة ، ولذلك يقال الروح القدس ، وقيل القُدُّس اسم الله كالقدوس فإضافة روح إليه إضافة أصلية ، أي روح من ملائكة الله .

وروح القدس هو جبريل قال تعالى : « قل نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ » ،
وفي الحديث « إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنْ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمَلَ
أَجَلَهَا » وفي الحديث أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِحَسَّانٍ « اهْجُثْهُمْ وَمَعَكَ
رُوحُ الْقُدُسِ » .

وإنما وصف عيسى بهذين مع أَنَّ سائر الرسل أَيْدُوا بِالْبَيِّنَاتِ وبروح القدس ،
لرد على اليهود الذين أنكروا رسالته ومعجزاته ، ولرد على النصارى الذين غلَّوْا
فزعَمُوا ألوهيته ، ولأجل هذا ذكر معه اسم أمه — مهما ذكر — للتنبيه على أَنَّ ابن
الإنسان لا يكون إلها ، وعلى أَنَّ مريم أمة الله تعالى لا صاحبة لأنَّ العرب لا تذكر أسماء
نسائها وإنما تَكْنِي ، فيقولون ربة البيت ، والأهل ، ونحو ذلك ولا يذكرون أسماء
النساء إلا في الغزل ، أو أسماء الاماء .

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ
الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ
اللَّهُ مَا أَقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ . 253

اعتراض بين الفضلكة — الاستفادة من جملة تلك الرسل إلى آخرها — وبين جملة
« يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم » ، قالوا اعتراضية : فإنَّ ما جرى من الأمر
بالقتال ومن الأمثال التي بَيَّنَّتْ خصال الشجاعة والجبن وآثارهما ، المقصود منه
تشريعا وتمثيلا قتال أهل الإيمان لأهل الكفر لإعلاء كلمة الله ونصر الحق على
الباطل وبث الهدى وإزهاق الضلال . بيّن الله بهذا الاعتراض حجة الذين يقاتلون في
سبيل الله على الذين كفروا : بأنَّ الكافرين هم الظالمون إذ اختلفوا على ما جاءتهم به
الرسل ، ولو اتبعوا الحق لسلموا وسلموا .

ثم يجوز أن يكون الضمير المضاف إليه في قوله « من بعدهم » مرادا به جملة
الرسل أي ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعد أولئك الرسل من الأمم المختلفة في العقائد

مثل اقتتال اليهود والنصارى في اليمن في قصة أصحاب الأخدود ، ومقاتلة الفلسطينيين لبني إسرائيل انتصارا لأصنامهم ، ومقاتلة الحبشة لمشركي العرب انتصارا لبيعة القليس التي بناها الحبشة في اليمن ، والأمم الذين كانوا في زمن الإسلام وناووه وقاتلوا المسلمين أهلته ، وهم المشركون الذين يزعمون أنهم على ملة إبراهيم واليهود والنصارى ، ويكون المراد بالبينات دلائل صدق محمد صلى الله عليه وسلم ، فتكون الآية إنحاء على الذين عاندوا النبي وناووا المسلمين وقاتلوهم ، وتكون الآية على هذا ظاهرة التفرع على قوله « وقاتلوا في سبيل الله واعلموا الخ » .

ويجوز أن يكون ضمير « من بعدهم » ضمير الرسل على إرادة التوزيع ، أي الذين من بعد كل رسول من الرسل ، فيكون مفيدا أن أمة كل رسول من الرسل اختلفوا واقتتلوا اختلافا واقتتالا نشأ من تكفير بعضهم بعضا كما وقع لبني إسرائيل في عصور كثيرة بلغت فيها طوائف منهم في الخروج من الدين إلى حد عبادة الأوثان ، وكما وقع للنصارى في عصور بلغ فيها اختلافهم إلى حد أن كفر بعضهم بعضا ، فتقاتلت اليهود غير مرة قتالا جرى بين مملكة يهوذا ومملكة إسرائيل ، وتقاتلت النصارى كذلك من جراء الخلاف بين اليعاقبة والمسيحية قبل الإسلام ، وأشهر مقاتلات النصارى الحروب العظيمة التي نشأت في القرن السادس عشر من التاريخ المسيحي بين أشياخ الكاثوليك وبين أشياخ مذهب لوثير الراهب الجرمانى الذي دعا الناس إلى إصلاح المسيحية واعتبار أتباع الكنيسة الكاثوليكية كفارا لادعائهم ألوهية المسيح ، فعظمت بذلك حروب بين فرانس وأسبانيا وجرمانيا وانكلترا وغيرها من دول أوروبا .

والمقصود تحذير المسلمين من الوقوع في مثل ما وقع فيه أولئك ، وقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك تحذيرا متواترا بقوله في خطبة حجة الوداع « فلا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض » ، يحذرهم ما يقع من حروب الردة وحروب الخوارج بدعوى التكفير ، وهذه الوصية من دلائل النبوة العظيمة .

وورد في الصحيح قوله « إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار » ، قيل يا رسول الله هذا القاتل ، فما بال المقتول ، قال : « أما إنه كان حريصا على قتل أخيه » ، وذلك يفسر بعضه بعضا أنه القتال على اختلاف العقيدة .

والمراد بالبينات على هذا الاحتمال أدلة الشريعة الواضحة التي تفرق بين متبع الشريعة ومعاندها والتي لا تقبل خطأ الفهم والتأويل لو لم يكن دأبهم المكابرة ودحض الدين لأجل عرض الدنيا . والمعنى أن الله شاء اقتتالهم فاقتتلوا ، وشاء اختلافهم فاختلفوا ، والمشية هنا مشيئة تكوين وتقدير لا مشيئة الرضا لأن الكلام مسوق مساق التمني للجواب والتحسير على امتناعه وانتفائه المفاد بـ « لو » كقول طرفة :

فلو شاء ربي كنتُ قيس بن خالد ولو شاء ربي كنتُ عمرو بن مرثد

وقوله « ولكن » اختلفوا » استدراك على ما تضمنه جواب لو شاء الله : وهو ما اقتتل . لكن ذكر في الاستدراك لازم الضد لجواب (لو) وهو الاختلاف لأنهم لما اختلفوا اقتتلوا ولو لم يختلفوا لَمَّا اقتتلوا . وإنما جيء بلزوم الضد في الاستدراك للإيماء إلى سبب الاقتتال ليظهر أن معنى نفى مشيئة الله تَرَكَهُمُ الاقتتال ، هو أنه خلَق داعية الاختلاف فيهم . فبتلك الداعية اختلفوا ، فجرهم الخلاف إلى أقصاه وهو الخلاف في العقيدة ، فمنهم من آمن ومنهم من كفر ، فاقتتلوا لأن لزوم الاقتتال لهذه الحالة أمر عر في شائع . فإن كان المراد اختلاف أمة الرسول الواحد فلايمان والكفر في الآية عبارة عن خطأ أهل الدين فيه إلى الحد الذي يفضي ببعضهم إلى الكفر به . وإن كان المراد اختلاف أمم الرسل كلٍ للأخرى كما في قوله « وقالت اليهود ليست النصراني على شيء » فلايمان والكفر في الآية ظاهر ، أي فمنهم من آمن بالرسول الخاتم فاتبعه ومنهم من كفر به فعاداه ، فاقتتل الفريقان .

وأياً ما كان المراد من الوجهين فإن قوله « فمنهم من آمن ومنهم من كفر » ينادي على أن الاختلاف الذي لا يبلغ بالمختلفين إلى كفر بعضهم بما آمن به الآخر لا يبلغ بالمختلفين إلى التقاتل ، لأن فيما أقام الله لهم من بينات الشرع ما فيه كفاية الفصل بين المختلفين في اختلافهم إذا لم تغلب عليهم المكابرة والهوى أو لم يُعْمِهم سوء الفهم وقلة الهدى .

لا جرم أن الله تعالى جعل في خلقة العقول اختلاف الميول والأفهام ، وجعل في تفاوت الذكاء وأصالة الرأي أسباباً لاختلاف قواعد العلوم والمذاهب ، فأَسباب الاختلاف إذن مركوزة في الطباع ، ولهذا قال تعالى « ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم »

ثم قال « ولكن اختلفوا » ، فصار المعنى لو شاء الله ما اختلفوا ، لكن الخلاف مركوز في الجبلية . بيد أن الله تعالى قد جعل - أيضا - في العقول أصولا ضرورية قطعية أو ظنية ظنا قريبا من القطع به تستطيع العقول أن تعين الحق من مختلف الآراء ، فما صرف الناس عن اتباعه إلا التأويلات البعيدة التي تحمّل عليها المكابرة أو كراهية ظهور المغلوية ، أو حُب المدحة من الأشياء وأهل الأغراض ، أو السعي إلى عراض عاجل من الدنيا ، ولو شاء الله ما غرر في خلقة النفوس دواعي الميل إلى هاته الخواطر السيئة فما اختلفوا خلافا يدوم ، ولكن اختلفوا هذا الخلاف فمنهم من آمن ، ومنهم من كفر ، فلا عذر في القتال إلا لفريقين : مؤمن ، وكافر بما آمن به الآخر ، لأن الغضب والحمية الناشئين عن الاختلاف في الدين قد كانا سبب قتال منذ قديم ، أما الخلاف الناشئ بين أهل دين واحد الذي لم يبلغ إلى التكفير فلا ينبغي أن يكون سبب قتال .

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم « من قال لأخيه يا كافر فقد باء هو بها » لأنه إذا نسب أخاه في الدين إلى الكفر فقد أخذ في أسباب التفريق بين المسلمين وتوليد سبب التقاتل ، فرجع هو بإثم الكفر لأنه المتسبب فيما يتسبب على الكفر ، ولأنه إذا كان يرى بعض أحوال الإيمان كفرا ، فقد صار هو كافرا لأنه جعل الإيمان كفرا . وقال عليه الصلاة والسلام « فلا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض » ، فجعل القتال شعار التكفير . وقد صم المسلمون عن هذه النصيحة الجلييلة فاختلفوا خلافا بلغ بهم إلى التكفير والقتال ، وأوله خلاف الردة في زمن أبي بكر ، ثم خلاف الحرورية في زمن علي وقد كفروا عليا في قبوله تحكيم الحكمين ، ثم خلاف أتباع المقتنع بخراسان الذي ادعى الإلهية واتخذ وجهها من ذهب ، وظهر سنة 159 وهلك سنة 163 ، ثم خلاف القرامطة مع بقية المسلمين وفيه شائبة من الخلاف المذهبي لأنهم في الأصل من الشيعة ثم تطرفوا فكفروا وادّعوا الحلول - أي حلول الرب في المخلوقات - واقتلوا الحجر الأسود من الكعبة وذهبوا به إلى بلدهم في البحرين ، وذلك من سنة 293 . واختلف المسلمون أيضا خلافا كثيرا في المذاهب جرّ بهم تارات إلى مقاتلات عظيمة ، وأكثرها حروب الخوارج غير المكفرين لبقية الأمة في المشرق ، ومقاتلات أبي يزيد النكاري الخارجي بالقيروان وغيرها سنة 333 ، ومقاتلة الشيعة وأهل السنة بالقيروان سنة 407 ، ومقاتلة الشافعية والحنابلة

بيغداد سنة 475 . ومقاتلة الشيعة وأهل السنة بها سنة 445 . وأعقبها حوادث شر بينهم متكررة إلى أن اصطالحوا في سنة 502 وزال الشر بينهم . وقتال الباطنية المعروفين بالإسماعيلية لأهل السنة في سآوة وغيرها من سنة 494 إلى سنة 523 . ثم انقلبت إلى مقاتلات سياسية . ثم انقلبوا أنصارا للإسلام في الحروب الصليبية . وغير ذلك من المقاتلات الناشئة عن التكفير والتضليل . لا نذكر غيرها من مقاتلات الدول والأحزاب التي نخرت عظم الإسلام . وتطرفت كل جهة منه حتى البلد الحرام .

فالآية تنادي على التعجيب والتحذير من فعل الأمم في التقاتل للتخالف حيث لم يبلغوا في أصالة العقول أو في سلامة الطوايا إلى الوسائل التي يتفادون بها عن التقاتل . فهم ملومون من هذه الجهة ، ومشيرة إلى أن الله تعالى لو شاء لخلقهم من قبل على صفة أكمل مما هم عليه حتى يستعدوا بها إلى الاهتداء إلى الحق وإلى التبصر في العواقب قبل ذلك الإبان ، فانتفاء المشيئة راجع إلى حكمة الخلقة . واللوم والحسرة راجعان إلى التقصير في امتثال الشريعة ، ولذلك قال « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » فأعاد « ولو شاء الله ما اقتتلوا » تأكيداً للأول وتمهيدا لقوله « ولكن الله يفعل ما يريد » ليعلم الواقف على كلام الله تعالى أن في هدى الله تعالى مقنعا لهم لو أرادوا الاهتداء . وأن في سعة قدرته تعالى عصمة لهم لو خلقهم على أكمل من هذا الخلق كما خلق الملائكة . فالله يخلق ما يشاء ولكنه يكمل حال الخلق بالإرشاد والهدى ، وهم يفرطون في ذلك .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ يَسْأَلَنِي
يَوْمٌ لَا بَيْعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ 254.

موقع هذه الآية مثل موقع « من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا » الآية لأنه لما دعاهم إلى بذل نفوسهم للقتال في سبيل الله فقال « وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم » شفّعه بالدعوة إلى بذل المال في الجهاد بقوله « من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة » على طريقة قوله « وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله » . وكانت هذه الآية في قوة التذييل لآية « من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا » لأن صيغة هذه الآية

أظهر في إرادة عموم الإنفاق المطلوب في الاسلام ، فالمراد بالإنفاق هنا ما هو أعم من الإنفاق في سبيل الله ، ولذلك حذف المفعول والمتعلق لقصد الانتقال إلى الأمر بالصدقات الواجبة وغيرها ، وستجيء آيات في تفصيل ذلك .

وقوله «مما رزقناكم» حث على الإنفاق واستحقاق فيه .

وقوله «من قبل أن يأتي يوم» حث آخر لأنه يذكر بأن هنالك وقتا تنتهي الأعمال إليه ويتعذر الاستدراك فيه ، واليوم هو يوم القيامة ، وانتفاء البيع والخلة والشفاعة كناية عن تعذر التدارك للفائت ، لأن المرء يحصل ما يعوزه بطرق هي المعاوضة المعبر عنها بالبيع ، والارتفاق من الغير وذلك بسبب الخلة ، أو بسبب توسط الواسطة إلى من ليس بخليل .

والخلة —بضم الخاء— المودة والصحبة ، ويجوز كسر الخاء ولم يقرأ به أحد ، وتطلق الخلة بالضم على الصديق تسمية بالمصدر فيستوي فيه الواحد وغيره والمذكر وغيره قال الحماسي :

ألا أبلغًا خلّتي راشيدا وصنوي قديما إذا ما اتصل

وقال كعب : أكرم بها خلة ، البيت .

فيجوز أن يراد هنا بالخلة المودة ، ونفي المودة في ذلك نفي لحصول أثرها وهو الدفع عن الخليل كقوله تعالى «واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا» ، ويجوز أن يكون نفي الخليل كناية عن نفي لازمه وهو النفع كقوله «يوم لا ينفع مال ولا بنون» ، قال كعب بن زهير :

وقال كل خليل كنت آملُهُ لا ألهيئَنكَ إني عنك مشغول

وقرأ الجمهور لا بيع فيه — وما بعده — بالرفع لأن المراد بالبيع والخلة والشفاعة الأجناس لا محالة ، إذ هي من أسماء المعاني التي لا آحاد لها في الخارج فهي أسماء أجناس لا نكرات ، ولذلك لا يحتمل نفيها لإزادة نفي الواحد حتى يحتاج عند قصد

التنصيب على إرادة نفي الجنس إلى بناء الاسم على الفتح ، بخلاف نحو لا رجل في الدار ولا إله إلا الله ، ولهذا جاءت الرواية في قول إحدى صواحب أم زرع «زوجي كليل تيهامه لا حر ولا قر ولا مخافة ولا سامة» بالرفع لا غير ، لأنها أسماء أجناس كما في هذه الآية . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب بالفتح لنفي الجنس نصاً فالقراءتان متساويتان معنى ، ومن التكلف هنا قول البيضاوي إن وجه قراءة الرفع وقوع النفي في تقدير جواب لسؤال قائل هل يبع فيه أو خلّة أو شفاعة .

والشفاعة الوساطة في طلب النافع ، والسعي إلى من يراد استحقاق رضاه على مغضوب منه عليه أو إزالة وحشة أو بغضاء بينهما ، فهي مشتقة من الشفع ضد الوتر ، يقال شفع كمنع إذا صير الشيء شفعاً ، وشفع أيضاً كمنع إذا سعى في الإرضاء ونحوه لأن المغضوب عليه والمحروم يبعد عن واصله فيصير وترًا فإذا سعى الشفيع بجلب المنفعة والرضا فقد أعادهما شفعاً ، فالشفاعة تقتضي مشفوعاً إليه ومشفوعاً فيه ، وهي — في عرفهم — لا يتصدى لها إلا من يتحقق قبول شفاعته ، ويقال شفع فلان عند فلان في فلان فشفعه فيه أي فقبل شفاعته ، وفي الحديث : « قالوا هذا جدير إن خطب بأن ينكح وإن شفع بأن يشفع » .

وبهذا يظهر أن الشفاعاة تكون في دفع المضرة وتكون في جلب المنفعة قال :

فذاك فتى إن تأته في صنيعة إلى ماله لا تأته بشفيعة

ومما جاء في منشور الخليفة القادر بالله للسلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي « ولتيناك كورة خراسان ولقبناك يمين الدولة . بشفاعة أبي حامد الاسفرائيني » ، أي بواسطة ورغبته .

فالشفاعة — في العرف — تقتضي إدلال الشفيعة عند المشفوع إليه . وهذا نفاه الله تعالى هنا بمعنى نفي استحقاق أحد من المخلوقات أن يكون شفيعة عند الله بإدلال ، وأثبتها في آيات أخرى كقوله — قريباً — « من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه » وقوله

«ولا يشفعون إلا لمن ارتضى» ، وثبتت للرسول عليه السلام في أحاديث كثيرة وأشير إليها بقوله تعالى «عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا» وفسرت الآية بذلك في الحديث الصحيح ، ولذلك كان من أصول اعتقادنا إثبات الشفاعة للنبي صلى الله عليه وسلم ، وأنكرها المعتزلة وهم مخطئون في إنكارها وملبسون في استدلالهم ، والمسألة مبسطة في كتب الكلام .

والشفاعة المنفية هنا مراد بها الشفاعة التي لا يسع المشفوع إليه ردّها ، فلا يعارض ما ورد من شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في الأحاديث الصحيحة لأن تلك كرامة أكرمها الله تعالى بها وأذن له فيها إذ يقول «اشفع تشفع» فهي ترجع إلى قوله تعالى «من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه» وقوله «ولا يشفعون إلا لمن ارتضى» وقوله «ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له» .

وقوله «والكافرون هم الظالمون» صيغة قصر نشأت عن قوله «لا يسع فيه ولا خلّة ولا شفاعة» ، فدلّت على أن ذلك النفي تعريض وتهديد للمشرّكين فعقب بزيادة التخليط عليهم والتنديد بأن ذلك التهديد والمهدّد به قد جلبوه لأنفسهم بمكابرتهم فما ظلمهم الله ، وهذا أشدّ وقعا على المعاقب لأنّ المظلوم يجد لنفسه سلوا بأنّه معتدى عليه ، فالقصر قصر قلب ، بتزليلهم منزلة من يعتقد أنّهم مظلومون . ولك أن تجعله قصرا حقيقيا ادّعائيا لأنّ ظلمهم لما كان أشدّ الظلم جعلوا كمن انحصر الظلم فيهم .

والمراد بالكافرين ظاهرا المشركون ، وهذا من بدائع بلاغة القرآن ، فإنّ هذه الجملة صالحة أيضا لتذليل الأمر بالإتفاق في سبيل الله ، لأنّ ذلك الإتفاق لقتال المشركين الذين بدأوا الدين بالمساواة ، فهم الظالمون لا المؤمنون الذين يقاتلونهم لحماية الدين والذبّ عن حوزته . وذكر الكافرين في مقام التسجيل فيه تنزيه للمؤمنين عن أن يتركوا الإتفاق إذ لا يظنّ بهم ذلك ، فتركه والكفر متلازمان ، فالكافرون يظلمون أنفسهم ، والمؤمنون لا يظلمونها ، وهذا كقوله تعالى «وويل للمشرّكين الذين لا يؤتون الزكاة» ، وذلك أنّ القرآن يصوّر المؤمنين في أكمل مراتب الإيمان ويقابل حالهم بحال الكفار تغليظا وتنزيها ، ومن هذه الآية وأمثالها اعتقد بعض فرق الإسلام أنّ المعاصي تبطل الإيمان كما قدمناه .

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ . 255

لما ذكر هول يوم القيامة وذكر حال الكافرين استأنف بذكر تمجيد الله تعالى وذكر صفاته لإبطالاً لكفر الكافرين وقطعاً لرجائهم ، لأنّ فيها « من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه » ، وجعلت هذه الآية ابتداءً لآيات تقرير الوحدانية والبعث ، وأودعت هذه الآية العظيمة هنا لأنها كالبرزخ بين الأغراض السابقة واللاحقة .

وجيء باسم الذات هنا لأنه أظهر طريق في الدلالة على المسمى المنفرد بهذا الاسم ، فإنّ العَلَمَ أعرفُ المعارف لعدم احتياجه في الدلالة على مسمّاه إلى قرينة أو معونة لولا احتمال تعدد التسمية ، فلما انتفى هذا الاحتمال في اسم الجلالة كان أعرفُ المعارف لا محالة لاستغنائه عن القرائن والمعونات ، فالقرائن كالتكلم والخطاب ، والمعونات كالمعاد والإشارة باليد والصلة وسبق العهد والإضافة .

وجملة « لا إله إلاّ هو » خبر أول عن اسم الجلالة ، والمقصود من هذه الجملة إثبات الوحدانية وقد تقدّم الكلام على دلالة لا إله إلاّ هو على التوحيد ونفي الآلهة عند قوله تعالى « وإلهكم إله واحد لا إله إلاّ هو » .

وقوله « الحي » خبر لمبتدأ محذوف ، والقيوم خبر ثانٍ لذلك المبتدأ المحذوف ، والمقصود إثبات الحياة وإبطال استحقاق آلهة المشركين وصف الإلهية لانتفاء الحياة عنهم كما قال إبراهيم عليه السلام « يا أبت لِمَ تعبدُ ما لا يسمع ولا يبصر » . وفُصِّلَت هذه الجملة عن التي قبلها للدلالة على استقلالها لأنها لو عطفَت لكانت كالتبعية ، وظاهر كلام الكشف أنّ هذه الجملة مبيّنة لما تضمنته جملة « الله لا إله إلاّ هو » من أنّه القائم

بتدبير الخلق . أي لأن اختصاصه بالإلهية يقتضي أن لا مدبر غيره ، فلذلك فصلت ، خلافا لما قرر به التفتازاني كلامه فإنه غير ملائم لعبارة .

والحي في كلام العرب من قامت به الحياة ، وهي صفة بها الإدراك والتصرف . أعني كمال الوجود المتعارف ، فهي في المخلوقات بانبثاق الروح واستقامة جريان الدم في الشرايين . وبالنسبة إلى الخالق ما يقارب أثر صفة الحياة فينا ، أعني انتفاء الجمادية مع التنزيه عن عوارض المخلوقات . وفسرها المتكلمون بأنها « صفة تصحح لمن قامت به الإدراك والفعل » .

وفسر صاحب الكشف الحي بالباقي ، أي الدائم الحياة بحيث لا يعتريه العدم ، فيكون مستعملا كناية في لازم معناه لأن إثبات الحياة لله تعالى بغير هذا المعنى لا يكون إلا مجازا أو كناية . وقال الفخر : « الذي عندي أن الحي - في أصل اللغة - ليس عبارة عن صحة العلم والقدرة . بل عبارة عن كمال الشيء في جنسه ، قال تعالى « فأحيى به الأرض بعد موتها » ، وحياة الأشجار إيقاظها . فالصفة المسماة - في عرف المتكلمين - بالحياة سميت بذلك لأن كمال حال الجسم أن يكون موصوفا بها ، فالمفهوم الأصلي من لفظ الحي كونه واقعا على أكمل أحواله وصفاته » .

والمقصود بوصف الله هنا بالحي إبطال عقيدة المشركين إلهية أصنامهم التي هي جمادات . وكيف يكون مدبر أمور الخلق جمادا .

والحي صفة مشبهة من حيي . أصله حيي كحذر أدغمت الياءان ، وهو يائي باتساق أئمة اللغة . وأما كتابة السلف في المصحف كلمة حيوة بواو بعد الياء فمخالفة للقياس . وقيل كتبوها على لغة أهل اليمن لأنهم يقولون حيوة أي حياة ، وقيل كتبوها على لغة تفخيم الفتحة .

والقيوم فيقول من قام يقوم وهو وزن مبالغة . وأصله قيوم فاجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمتا ، والمراد به المبالغة في القيام المستعمل - مجازا مشهورا - في تدبير شؤون الناس : قال تعالى « أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت » . والمقصود إثبات عموم العلم له وكمال الحياة وإبطال إلهية

أصنام المشركين ، لأن المشركين كانوا يعترفون بأنّ مدبّر الكون هو الله تعالى ، وإنّما جعلوا آلهتهم شفعاء وشركاء ومقتسمين أمور القبائل . والمشركون من اليونان كانوا قد جعلوا لكلّ إله من آلهتهم أنواعا من المخلوقات يتصرّف فيها وأما من البشر تنتمي إليه ويَحْنَأُ عليها .

وجملة « لا تأخذه سِنَّة ولا نوم » مُقرّرة لمضمون جملة « الله الحيّ القيوم » ولرفع احتمال المبالغة فيها ، فالجملة منزلة منزلة البيان لمعنى الحيّ القيوم ولذلك فصلت عن التي قبلها .

والسَّنة فِعْلَةٌ من الوسن ، وهو أول النوم ، والظاهر أنّ أصلها اسم حياة كسائر ما جاء على وزن فِعْلَةٍ من الواوي القاء ، وقد قالوا وَسَنَةٌ بفتح الواو على صيغة المرة . والسنة أول النوم ، قال عدي بن الرقاع :

وسنانُ أَقْصَدَهُ النُّعَاسُ فَرَنَّقَتْ فِي عَيْنِهِ سِنَّةٌ وَلَيْسَ بِنَائِمٍ

والنوم معروف وهو فتور يعتري أعصاب الدماغ من تعب أعمال الأعصاب ومن تصاعد الأبخرة البدنية الناشئة عن الهضم والعمل العصبي ، فيشتدّ عند مغيب الشمس ومجيء الظلمة فيطلب الدماغ والجهاز العصبي الذي يدبّره الدماغ استراحةً طبيعية فيغيب الحسّ شيئا فشيئا وتثقل حركة الأعضاء ، ثم يغيب الحسّ إلى أن تسترجع الأعصاب نشاطها فتكون اليقظة .

ونفي استيلاء السنة والنوم على الله تعالى تحقيق لكمال الحياة ودوام التدبير ، وإثبات لكمال العلم ؛ فإنّ السنة والنوم يشبهان الموت ، فحياة النائم في حالهما حياة ضعيفة ، وهما يعوقان عن التدبير وعن العلم بما يحصل في وقت استيلائهما على الإحساس .

ونفي السنة عن الله تعالى لا يغني عن نفي النوم عنه لأنّ من الأحياء من لا تعثره السنة فلماذا نام نام عميقا ، ومن الناس من تأخذه السنة في غير وقت النوم غلبة ، وقد تمادحت العرب بالقدرّة على السهر ، قال أبو كبير :

فَأَتَتْ بِهِ حُوشَ الْفُؤَادِ مَبْطَنًا سَهْدًا إِذَا مَا نَامَ لَيْلُ الْهَوَجَلِ

والمقصود أن الله لا يحجب علمه شيء حجباً ضعيفاً ولا طويلاً ولا غلبة ولا اكتساباً ، فلا حاجة إلى ما تطلبه الفخر والبيضاوي من أن تقديم السنة على النوم مراعى فيه ترتيب الوجود ، وأن ذكر النوم من قبيل الاحتراس . وقد أخذ هذا المعنى بشار وصاغه بما يناسب صناعة الشعر فقال :

وليلٍ دَجُوجِيٍّ تَنَامُ بناتُهُ وأبناؤه من طُولِهِ (١) وربائبِهِ

فإنه أراد من بنات الليل وأبنائه الساهرات والساهرين بمواظبة ، وأراد بربائب الليل من هم أضعف منهم سهرًا لليل لأن الربيب أضعف نسبة من الولد وال بنت .

وجملة « له ما في السماوات وما في الأرض » تقرير لانفراده بالالهية إذ جميع الموجودات مخلوقاته ، وتعليل لاتصافه بالقيومية لأن من كانت جميع الموجودات ملكاً له فهو حقيق بأن يكون قيومها وألاً يهملها ولذلك فصلت الجملة عن التي قبلها .

واللامُ للملك . والمراد بالسماوات والأرض استغراق أمكنة الموجودات ، فقد دلت الجملة على عموم الموجودات بالموصول وصلته ، وإذا ثبت ملكه للعموم ثبت أنه لا يشذ عن ملكه موجود فحصل معنى الحصر ، ولكنه زاده تأكيداً بتقديم المسند — أي لا لغيره — لإفادة الرد على أصناف المشركين ، من الصابئة عبدة الكواكب كالسريان واليونان ، ومن مشركي العرب ، لأن مجرد حصول معنى الحصر بالعموم لا يكفي في الدلالة على إبطال العقائد الضالة . فهذه الجملة أفادت تعليم التوحيد بعمومها ، وأفادت إبطال عقائد أهل الشرك بخصوصية القصر ، وهذا بلاغة معجزة .

وجملة « من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه » مقررّة لمضمون جملة « له ما في السماوات وما في الأرض » لما أفاده لام الملك من شمول ملكه تعالى لجميع ما في السماوات وما في الأرض ، وما تضمنته تقديم المجرور من قصر ذلك الملك عليه تعالى قصر قلب ، فبطل وصف الالهية عن غيره تعالى ، بالمطابقة . وبطل حق الإدلال عليه والشفاعة عنده — التي لا ترد — بالالتزام ، لأن الإدلال من شأن المساوي والمقارب ، والشفاعة إدلال . وهذا إبطال لمعتقد معظم مشركي العرب لأنهم لم يشبتوا لالهتهم وطواغيتهم

(١) كتب في نسخة ديوان بشار «هوله» بهاء في أوله وطبع كذلك وبدا لي بعد ذلك أنه تحريف وأن الصواب «طوله» بطاء عوض الهاء لأنه المناسب لقوله «تنام» .

ألوهية تامة ، بل قالوا « هؤلاء شفعاؤنا عند الله » وقالوا « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زُلْفَى » ، فأكد هذا المدلول بالصريح ، ولذلك فصلت هذه الجملة عما قبلها .

و(ذَا) مزيدة للتأكيد إذ ليس ثمّ مشار إليه معيّن ، والعرب تزيد (ذا) لما تدل عليه الإشارة من وجود شخص معيّن يتعلق به حكم الاستفهام ، حتى إذا أظهر عدم وجوده كان ذلك أدلّ على أن ليس ثمة متطلع ينصب نفسه لادّعاء هذا الحكم ، وتقدم القول في (من ذا) عند قوله تعالى « مَنْ ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا » . والاستفهام في قوله :

« من ذا الذي يشفع عنده » مستعمل في الإنكار والنفي بقرينة الاستثناء منه بقوله « إلا بإذنه » .

والشفاعة تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى « لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » .

والمعنى أنّه لا يشفع عنده أحد بحق وإدلال لأنّ المخلوقات كلها ملكه ، ولكن يشفع عنده من أراد هو أن يظهر كرامته عنده فيأذنه بأن يشفع فيمن أراد هو العفو عنه ، كما يستند إلى الكبراء مناولة المكرمات إلى نبغاء التلامذة في مواكب الامتحان ، ولذلك جاء في حديث الشفاعة : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتيه الناس ليكلم ربه فيخفف عنهم هول موقف الحساب ، فيأتي حتى يسجد تحت العرش ويتكلم بكلمات يعلمه الله تعالى إياها ، فيقال يا محمد ارفع رأسك ، سل تعطه ، واشفع تشفع ، فسجوده استيذان في الكلام ، ولا يشفع حتى يقال اشفع ، وتعليمه الكلمات مقدّمة للإذن .

وجملة « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه » تقرير وتكميل لما تضمنته مجموع جملي « الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم » ولما تضمنته جملة « من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه » ، فإن جملي « الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم » دلّنا على عموم علمه بما حدث ووُجد من الأكوان ولم تدلّ على علمه بما سيكون فأكد وكمل بقوله يعلم الآية ، وهي أيضا تعليل لجملة من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه إذ قد يتجه سؤال لماذا حرّموا الشفاعة إلا بعد الإذن فقبل لأنهم لا يعلمون من يستحقّ

الشفاعة وربّما غرّتهم الظواهر . والله يعلم من يستحقّها فهو يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم . ولأجل هذين المعنيين فصلت الجملة عما قبلها .

والمراد بما بين أيديهم وما خلفهم ما هو ملاحظ لهم من المعلومات وما خفي عنهم أو ذهلوا عنه منها . أو ما هو واقع بعدهم وما وقع قبلهم . وأما علمه بما في زمانهم فأحرى . وقيل المستقبل هو ما بين الأيدي والماضي هو الخلف . وقيل عكس ذلك ، وهما استعمالان مبنيان على اختلاف الاعتبار في تمثيل ما بين الأيدي والخلف ، لأنّ ما بين أيدي المرء هو أمامه ، فهو يستقبله ويشاهده ويسعى للوصول إليه . وما خلفه هو ما وراء ظهره . فهو قد تخلف عنه وانقطع ولا يشاهده . وقد تجاوزد ولا يتصل به بعد . وقيل أمور الدنيا وأمور الآخرة . وهو فرع من الماضي والمستقبل . وقيل المحسوسات والمعتولات . وأياما كان فاللفظ مجاز . والمقصود عموم العلم بسائر الكائنات .

وضمير (أيديهم) و(خلفهم) عائِد إلى «ما في السماوات وما في الأرض» بتغليب العقلاء من المخلوقات لأنّ المراد بما بين أيديهم وما خلفهم ما يشمل أحوال غير العقلاء . أو هو عائِد على خصوص العقلاء من عموم ما في السماوات وما في الأرض فيكون المراد ما يختصّ بأحوال البشر — وهو البعض . لضمير ولا يحيطون — لأنّ العلم من أحوال العقلاء .

وعظمت جملة « ولا يحيطون بشيء من علمه » على جملة « يعلم ما بين أيديهم » لأنّها تكملة لمعناها كقوله « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » .

ومعنى يحيطون يعلمون علما تاما ، وهو مجاز حقيقته أنّ الإحاطة بالشئ تقتضي الاحتواء على جميع أطرافه بحيث لا يشذّ منه شيء من أوله ولا آخره ، فالمعنى لا يعلمون — علم اليقين — شيئا من معلوماته ، وأمّا ما يدّعونّه فهو رجم بالغيب . فالعلم في قوله « من علمه » بمعنى المعلوم . كالخلق بمعنى المخلوق ، وإضافته إلى ضمير اسم الجلالة تخصيص له بالعلوم الدنيوية التي استأثر الله بها ولم ينصب الله تعالى عليها دلائل عقلية أو عادية . ولذلك فقوله « إلّا بما شاء » تنبيه على أنّه سبحانه قد يُطلع بعض أصفياه على ما هو من خواصّ علمه كقوله « عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحداً إلّا من ارتضى من رسول » .

وقوله «وسع كرسيه السموات والأرض» تقرير لما تضمنته الجمل كلها من عظمة الله تعالى وكبريائه وعلمه وقدرته وبيان عظمة مخلوقاته المستلزمة عظمة شأنه ، أو لبيان سعة ملكه - كذلك - كما سنبينه ، وقد وقعت هذه الجمل مترتبة متفرعة .

والكرسي شيء يُجلس عليه مُتركب من أعواد أو غيرها موضوعة كالأعمدة متساوية ، عليها سطح من خشب أو غيرد بمقدار ما يسع شخصاً واحداً في جلوسه ، فإن زاد على مجلس واحد وكان مرتفعاً فهو العرش . وليس المراد في الآية حقيقة الكرسي إذ لا يليق بالله تعالى لاقتضائه التحيز ، فتعين أن يكون مراداً به غير حقيقته .

والجمهور قالوا : إن الكرسي مخلوق عظيم ، ويضاف إلى الله تعالى لعظمته ، فقليل هو العرش ، وهو قول الحسن . وهذا هو الظاهر لأن الكرسي لم يذكر في القرآن إلا في هذه الآية وتكرر ذكر العرش ، ولم يرد ذكرهما مقترنين ، فلو كان الكرسي غير العرش لذكر معه كما ذكرت السماوات مع العرش في قوله تعالى «قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم» ، وقيل الكرسي غير العرش ، فقال ابن زيد هو دون العرش وروى في ذلك عن أبي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد أُلقيت بين ظهري فلاة من الأرض» وهو حديث لم يصح . وقال أبو موسى الأشعري والسدي والضحاك : الكرسي موضع القدمين من العرش ، أي لأن الجالس على عرش يكون مرتفعاً عن الأرض فيوضع له كرسي لثلاث تكون رجلاه في الفضاء إذا لم يتربّع ، وروى هذا عن ابن عباس . وقيل الكرسي مثل علم الله ، وروى عن ابن عباس لأن العالم يجلس على كرسي ليعلم الناس . وقيل مثل ملك الله تعالى كما يقولون فلان صاحب كرسي العراق أي ملك العراق ، قال البيضاوي : «ولعله الفلك المسمى عندهم بفلك البروج» . قلت : أثبت القرآن سبع سماوات ولم يبين مسماتها في قوله (سورة نوح) «ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجاً» ، فيجوز أن تكون السماوات طبقات من الأجواء مختلفة الخصائص متميزة بما يملأها من العناصر ، وهي مسبح الكواكب ، ولقد قال تعالى (سورة الملك) «ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح» ، ويجوز أن تكون السماوات هي الكواكب العظيمة المرتبطة بالنظام

الشمسي وهي : فللكان . وعطارد . والزهرة . وهذه تحت الشمس إلى الأرض .
 والمريخ ، والمشتري . وزحل . وأورانوس . ونبتون ، وهذه فوق الشمس على
 هذا الترتيب في البعد . إلا أنها في عظم الحجم يكون أعظمها المشتري ، ثم زحل ،
 ثم نبتون ، ثم أورانوس . ثم المريخ . فإذا كان العرش أكبرها فهو المشتري .
 والكرسي دونه فهو زحل . والسبع الباقية هي المذكورة ، ويضم إليها القمر . وإن
 كان الكرسي هو العرش فلا حاجة إلى عدد القمر ، وهذا هو الظاهر ، والشمس من
 جملة الكواكب . وقوله تعالى « وجعل الشمس سراجا » تخصيص لها بالذكر للامتياز
 على الناس بأنها نور للأرض . إلا أن الشمس أكبر من جميعها على كل تقدير . وإذا
 كانت السماوات أفلاكاً سبعة لشموس غير هذه الشمس ولكل فلك نظامه كما لهذه
 الشمس نظامها فذلك جائز - وسبحان من لا تحيط بعظمة قدرته الأفهام - فيكون
 المعنى على هذا أن الله تعالى نبهنا إلى عظيم قدرته وسعة ملكوته بما يدل على ذلك مع
 موافقته لما في نفس الأمر . ولكنه لم يفصل لنا ذلك لأن تفصيله ليس من غرض
 الاستدلال على عظمته . ولأن العقول لا تصل إلى فهمه لتوقفه على علوم واستكمالات
 فيها لم تتم إلى الآن . ولتعلمن نبأه بعد حين .

وجملة « ولا يؤوده حفظهما » عطف على جملة « وسيع كرسيه » لأنها من
 تكملتها وفيها ضمير معاده في التي قبلها . أي إن الذي أوجد هاته العوالم لا يعجز
 عن حفظها .

وآده جعله ذا أود . والأود - بالتحريك - العوج . ومعنى آده أثقله لأن
 المثقل ينحني فيصير ذا أود .

وعطف عليه « وهو العلي العظيم » لأنه من تمامه . والعلو والعظمة مستعاران لشرف
 القادر وجلال القدرة .

ولهذه الآية فضل كبير لما اشتملت عليه من أصول معرفة صفات الله تعالى .
 كما اشتملت سورة الإخلاص على ذلك وكما اشتملت كلمة الشهادة . في الصحيحين عن
 أبي هريرة « أن آتياً أتاه في الليل فأخذ من طعام زكاة الفطر فلما أمسكه قال له إذا
 أويت إلى فراشك فاقراء آية الكرسي لن يزال معك من الله حافظ ولا يقربك شيطان

حتى تصبح » فقال له النبي صلى الله عليه وسلم « صدقك وذلك شيطان » ، وأخرج مسلم عن أبي ابن كعب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له « يا أبا المنذر أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم - قلت - الله لا إله إلا هو الحي القيوم ، فضرب في صدري وقال : والله ليَهْنِك العلمُ أبا المنذر . وروى النسائي : « من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت » ، وفيها فضائل كثيرة مجربة للتأمين على النفس والبيت .

﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ . 256

استئناف بياني ناشئ عن الأمر بالقتال في سبيل الله في قوله « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ واعلموا أن الله سميع عليم » إذ يبدو للسامع أن القتال لأجل دخول العدو في الإسلام فيبين في هذه الآية أنه لا إكراه على الدخول في الإسلام ، وسيأتي الكلام على أنها محكمة أو منسوخة .

وتعقيب آية الكرسي بهاته الآية بمناسبة أن ما اشتملت عليه الآية السابقة من دلائل الوحدةانية وعظمة الخالق وتزييه عن شوائب ما كفرت به الأمم ، من شأنه أن يسوق ذوي العقول إلى قبول هذا الدين الواضح العقيدة ، المستقيم الشريعة ، باختيارهم دون جبر ولا إكراه ، ومن شأنه أن يجعل دوامهم على الشرك بمحل السؤال : أيتراكون عليه أم يُكْرَهُونَ على الإسلام ، فكانت الجملة استئنافا بيانيا .

والإكراه الحمل على فعل مكروه ، فالهمزة فيه للجعل ، أي جعله ذا كراهية ، ولا يكون ذلك إلا بتخويف وقوع ما هو أشد كراهية من الفعل المدعو إليه .

والدين تقدم بيانه عند قوله ﴿مِلْكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ ، وهو هنا مراد به الشرع .

والتعريف في الدين للعهد ، أي دين الإسلام .

ونفي الإكراه خبر في معنى النهي ، والمراد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام ، أي لا تكرهوا أحدا على أتباع الإسلام قسرا ، وجيء بنفي الجنس لقصد العموم نصا . وهي دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه ، لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال ، والتمكين من النظر ، وبالاختيار . وقد تقرر في صدر الإسلام قتال المشركين على الإسلام ، وفي الحديث : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » . ولا جائز أن تكون هذه الآية قد نزلت قبل ابتداء القتال كله ، فالظاهر أن هذه الآية نزلت بعد فتح مكة واستخلاص بلاد العرب ، إذ يمكن أن يدوم نزول السورة سنين كما قدمناه في صدر تفسير سورة الفاتحة لاسيما وقد قيل بأن آخر آية نزلت هي في سورة النساء « يبين الله لكم أن تصلّوا » الآية ، فنسخت حكم القتال على قبول الكافرين الإسلام ودلت على الاقتناع منهم بالدخول تحت سلطان الإسلام وهو المعبر عنه بالذمة ، ووضحة عمل النبي صلى الله عليه وسلم وذلك حين خلصت ببلاد العرب من الشرك بعد فتح مكة وبعد دخول الناس في الدين أفواجا حين جاءت وفود العرب بعد الفتح ، فلما تم مراد الله من إنقاذ العرب من الشرك والرجوع بهم إلى ملّة إبراهيم ، ومن تخليص الكعبة من أرجاس المشركين ، ومن تهية طائفة عظيمة لحمل هذا الدين وحماية بيضته ، وتبين هدى الإسلام وزال ما كان يحول دون اتباعه من المكابرة ، وحقق الله سلامة بلاد العرب من الشرك كما وقع في خطبة حجة الوداع « إن الشيطان قد يئس من أن يُعبد في بلدكم هذا » ، لَمَّا تم ذلك كله أبطل الله القتال على الدين وأبقى القتال على توسيع سلطانه ، ولذلك قال (سورة التوبة 29) « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » ، وعلى هذا تكون الآية ناسخة لما تقدم من آيات القتال مثل قوله « يأبى النبيء جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم » .

على أن الآيات النازلة قبلها أو بعدها أنواع ثلاثة :

أحدها آيات أمرت بقتال الدفاع كقوله تعالى « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » ، وقوله « الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى

عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله ، وهذا قتال ليس للإكراه على الإسلام بل هو لدفع غائلة المشركين .

النوع الثاني آيات أمرت بقتال المشركين والكفار ولم تغي بغاية ، فيجوز أن يكون إطلاقها مقيداً بغاية آية « حتى يعطوا الجزية » وحيث فلا تعارضه آيتنا هذه « لا إكراه في الدين » .

النوع الثالث مَا غُيِّيَ بغاية كقوله تعالى « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » ، فيتعين أن يكون منسوخاً بهاته الآية وآية « حتى يعطوا الجزية » كما نُسخ حديث « أمِرت أن أقاتل الناس » ، هذا ما يظهر لنا في معنى الآية والله أعلم .

ولأهل العلم قبلنا فيها قولان : الأول قال ابن مسعود وسليمان بن موسى : هي منسوخة بقوله « يأياها النبيء جاهد الكفار والمنافقين » ، فإن النبيء - صلى الله عليه وسلم - أكره العرب على الإسلام وقاتلهم ولم يرض منهم إلا به . ولعلهما يريدان من النسخ معنى التخصيص . والاستدلال على نسخها بقتال النبيء صلى الله عليه وسلم العرب على الإسلام ، يعارضه أنه عليه السلام أخذ الجزية من جميع الكفار ، فوجه الجمع هو التخصيص . القول الثاني أنها محكمة ولكنها خاصة ، فقال الشعبي وقتادة والحسن والضحاك هي خاصة بأهل الكتاب فإنهم لا يُكْرَهُونَ على الإسلام إذا أدّوا الجزية وإنما يجبر على الإسلام أهل الأوثان ، وإلى هذا مال الشافعي فقال : إن الجزية لا تؤخذ إلا من أهل الكتاب والمجوس . قال ابن العربي في الأحكام « وعلى هذا فكل من رأى قبول الجزية من جنسٍ يَحْمِلُ الآية عليه » ، يعني مع بقاء طائفة يتحقق فيها الإكراه . وقال ابن عباس وسعيد بن جبيرة ومجاهد : نزلت هذه الآية في الأنصار كانوا في الجاهلية إذا كانت المرأة منهم مقلاتاً - أي لا يعيش لها ولد - (1) تنذر إن عاش لها ولد أن تهوده ، فلما جاء الإسلام وأسلموا كان كثير من أبناء الأنصار يهوداً فقالوا : لا ندع أبناءنا بل نكرهم على الإسلام ، فأنزل الله تعالى « لا إكراه في الدين » .

(1) المقلات - بكسر الميم - مشتقة من القلت بالتحريك وهو الهلاك ، وعليه فالتاء فيه أصلية وليست هاء تأنيث ، ووقع في كلام ابن عباس تكون المرأة مقل من قلى ، رواه الطبري فيكون مقلادة مفعلة من قلى إذا انفض .

وقال السدي : نزلت في قصة رجل من الأنصار يقال له أبو حُصَيْن من بني سِلْمَة بن عَوْف وله ابنان جاء تجار من نصارى الشام إلى المدينة فدعوهما إلى النصرانية ، فتنصرا وخرجا معهم . فجاء أبرهما فشكا للنبي صلى الله عليه وسلم وطلب أن يبعث من يردّهما مكرهين فنزلت « لا إكراه في الدين » ، ولم يؤمر يومئذ بالقتال ثم نسخ ذلك بآيات القتال . وقيل : إن المراد بنبي الإكراه نبي تأثيره في إسلام من أسلم كرها فرارا من السيف ، على معنى قوله تعالى « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا » . وهذا القول تأويل في معنى الإكراه وحمل للنبي على الإخبار دون الأمر .

وقيل : إن المراد بالدين التوحيد ودين له كتاب سماوي وإن نبي الإكراه نهي ، والمعنى لا تكرهوا السبايا من أهل الكتاب لأنهن أهل دين وأكرهوا المجوس منهم والمشركات .

وقوله « قد تبيين الرشد من الغي » واقع موقع العلة لقوله « لا إكراه في الدين » وذلك فصلا الجملة .

والرشد - بضم فسكون . وبفتح ففتح - الهدى وسداد الرأي . ويقابله الغي والسفه . والغى الضلال . وأصله مصدر غوى المتعدي فأصله غوى قلبت الواو ياء ثم أدغمتا . وضممت تبيين معنى تميز فلذلك عدي بمن . وإنما تبيين ذلك بدعوة الإسلام وظهوره في بادئ مستقل بعد الهجرة .

وقوله « فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى » تفریع على قوله « قد تبيين الرشد من الغي » إذ لم يبق بعد التبيين إلا الكفر بالطاغوت ، وفيه بيان لنفي الإكراه في الدين : إذ قد تفرع عن تميز الرشد من الغي ظهور أن متبوع الإسلام مستمسك بالعروة الوثقى فهو ينساق إليه اختيارا .

والطاغوت الأوثان والأصنام ، والمسلمون يسمون الصنم الطاغية ، وفي الحديث « كانوا يهلون لمناة الطاغية » . ويجمعون الطاغوت على طاغيت ، ولا أحسبه ألا من مصطلحات القراءان وهو مشتق من الطغيان وهو الارتفاع والغلو في الكبر وهو مذموم ومكروه . ووزن طاغوت على التحقيق طَغْيُوت - فَعَلُوت - من أوزان المصادر

مثل مَلَكُوتٍ وَرَهَبُوتٍ وَرَحْمُوتٍ فوق فيه قلب مكاني - بين عينه ولامه - فصُبِرَ إلى فَلَعُوتٍ طَيِّغُوتٍ ليتأتى قلب اللام ألفا فصار طَاغُوتٌ ، ثم أزيل عنه معنى المصدر و صار اسما لطائفة مما فيه هذا المصدر فصار مثل مَلَكُوتٍ في انه اسم طائفة مما فيه معنى المصدر - لا مثل رَحْمُوتٍ وَرَهَبُوتٍ في أنهما مصدران - فتأوّه زائدة ، وجعل علما على الكفر وعلى الأصنام ، وأصله صفة بالمصدر ويطلق على الواحد والجمع والمذكر والمؤنث كشأن المصادر .

وعطف « ويؤمن بالله » على الشرط لأنّ نبذ عبادة الأصنام لا مزية فيه إن لم يكن عَوَضُها بعبادة الله تعالى .

ومعنى استمسك تمسك ، فالسينُ والتاءُ للتأكيد كقوله « فاستمسكُ بالذي أُوحِيَ إِلَيْكَ » وقوله « فاستجاب لهم ربهم » وقول النابغة « فاستنكحوا أمّ جابر » إذ لا معنى لطلب التمسك بالعروة الوثقى بعد الإيمان ، بل الإيمان التمسك نفسه . والعروة - بضم العين - ما يُجعل كالحلقة في طرف شيء ليقبض على الشيء منه ، فللدُّنُو عروة وللْكُوز عُرْوَةٌ ، وقد تكون العروة في حبل بأن يشدّ طرفه إلى بعضه ويعقد فيصير مثل الحلقة فيه ، فلذلك قال في الكشف : العروة الوثقى من الحبل الوثيق .

و« الوثقى » المحكمة الشدّ . « ولا انفصام لها » أي لا انقطاع ، والفصم القطع بتفريق الاتصال دون تجزئة بخلاف الفصم بالقاف فهو قطع مع إبانة وتجزئة .

والاستمسك بالعروة الوثقى تمثيلي ، شبهت هياة المؤمن في ثباته على الإيمان بهياة من أمسك بعروة وثقى من حبل وهو راكب على صعب أو في سفينة في هول البحر ، وهي هياة معقولة شبهت بهياة محسوسة ، ولذلك قال في الكشف « وهذا تمثيل للمعلوم بالنظر ، بالمشاهد » ، وقد أفصح عنه في تفسير سورة لقمان إذ قال « مثلت حال المتوكل بحال من أراد أن يتبدل من شاق فاحتاط لنفسه بأن استمسك بأوثق عروة من حبل متين مأمون انقطاعه » ، فالمعنى أنّ المؤمن ثابت اليقين سالم من اضطراب القلب في الدنيا وهو ناج من مَهَاوِي السقوط في الآخرة كحال من تمسك بعروة حبل متين لا ينفصم .

وقد أشارت الآية إلى أن هذه فائدة للمؤمن تنفعه في دنياه بأن يكون على الحق والبصيرة وذلك مما تطلبه النفوس ، وأشارت إلى فائدة ذلك في الآخرة بقوله « والله سميع عليم » الذي هو تعريض بالوعد والثواب .

﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَائُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى
الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ . 257

وقع قوله « الله ولي الذين آمنوا » الآية موقع التعليل لقوله « لا انفصام لها » لأن الذين كفروا بالطاغوت وآمنوا بالله قد تولوا الله تعالى فصار وليهم ، فهو يقدر لهم ما فيه نفعهم وهو ذب الشبهات عنهم ، فبذلك يستمر تمسكهم بالعروة الوثقى ويؤمنون انفصامها ، أي فإذا اختار أحد أن يكون مسلماً فإن الله يزيده هدى .

والولي الحليف فهو ينصر مولاه . فالمراد بالنور نور البرهان والحق ، وبالظلمات ظلمات الشبهات والشك ، فالله يزيدهم الذين اهتدوا هدى لأن أتباعهم الإسلام تيسير لطرق اليقين فهم يزدادون توغلاً فيها يوماً فيوماً ، وبعكسهم الذين اختاروا الكفر على الإسلام فإن اختيارهم ذلك دل على ختم ضرب على عقولهم فلم يهتدوا ، فهم يزدادون في الضلال يوماً فيوماً . ولأجل هذا الازدياد المتجدد في الأمرين وقع التعبير بالمضارع في « يخرجهم » ويخرجونهم » وبهذا يتضح وجه تعقيب هذه الآيات بآية « ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم - ثم بآية « أو كالذي مر على قرية » ثم بآية « وإذا قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيي الموتى » فإن جميعها جاء لبيان وجوه انجلاء الشك والشبهات عن أولياء الله تعالى الذين صدق إيمانهم ، ولا داعي إلى ما في الكشف وغيره من تأويل الذين آمنوا والذين كفروا بالذين أرادوا ذلك ، وجعل النور والظلمات تشبيها للإيمان والكفر ، لما علمت من ظهور المعنى بما يدفع الحاجة إلى التأويل بذلك ، ولا يحسن وقعه بعد قوله « فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله » ، ولقوله « والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات » فإنه متعين للحمل على زيادة تضليل الكافر في كفره بمزيد الشك كما

في قوله «فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله»، - إلى قوله - «وما زادوهم غير تنبيس»، ولأن الطاغوت كانوا أولياء للذين آمنوا قبل الإيمان فلإن الجميع كانوا مشركين، وكذلك ما أطال به فخر الدين من وجود الاستدلال على المعتزلة واستدلالهم علينا. وجملة يخرجهم خبر ثانٍ عن اسم الجلالة. وجملة يخرجونهم حال من الطاغوت. وأعيد الضمير إلى الطاغوت بصيغة جمع العقلاء لأنه أسند إليهم ما هو من فعل العقلاء وإن كانوا في الحقيقة سبب الخروج لا مُخرجين. وتقدم الكلام على الطاغوت عند قوله تعالى «فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى».

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُخْسِي وَيُحْيِي قَالَ أَنَا أُخْسِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ . 258

جرى هذا الكلام مجرى الحجة على مضمون الجملة الماضية أو المثال لها؛ فإنه لما ذكر أن الله يخرج الذين آمنوا من الظلمات إلى النور وأن الطاغوت يخرجون الذين كفروا من النور إلى الظلمات، ساق ثلاثة شواهد على ذلك هذا أولها وأجمعها لأنه اشتمل على ضلال الكافر وهدى المؤمن، فكان هذا في قوة المثال.

والمقصود من هذا تمثيل حال المشركين في مجادلتهم النبي - صلى الله عليه وسلم - في البعث بحال الذي حاج إبراهيم في ربه، ويدل لذلك ما يرد من التخيير في التشبيه في قوله «أو كالذي مرَّ على قرية» الآية.

وقد مضى الكلام على تركيب ألم تر. والاستفهام في «ألم تر» مجازي متضمن معنى التعجب، وقد تقدم تفصيل معناه وأصله عند قوله تعالى «ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم». وهذا استدلال مسوق لإثبات الوحدة لله تعالى وإبطال إلهية غيره لانفراده بالإحياء والإماتة، وانفراده بخلق العوالم المشهودة للناس. ومعنى «حاج» خاصم، وهو

فعل جاء على زنة المفاعلة ، ولا يعرف لحاج في الاستعمال فعل مجرد دال على وقوع الخصام ولا تعرف المادة التي اشتق منها . ومن العجيب أن الحجة في كلام العرب البرهان المصدق للدعوى مع أن حاج لا يستعمل غالبا إلا في معنى المخاصمة ؛ قال تعالى « وإذا يتحاجون في النار » مع قوله « إن ذلك لحق تخاصم أهل النار » ، وأن الأغلب أنه يفيد الخصام بباطل ، قال تعالى « وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هدان » وقال « فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله » والآيات في ذلك كثيرة . فمعنى « الذي حاج إبراهيم » أنه خاصمه خصاما باطلا في شأن صفات الله رب إبراهيم .

والذي حاج إبراهيم كافر لا محالة لقوله « فبُهِتَ الذي كفر » ، وقد قيل : إنه نمرود بن فالخ بن عابر بن شالح بن أرفخشذ بن سام بن كوش بن حام بن نوح ، فيكون أخا (رعو) جد إبراهيم . والذي يُعتمد أنه ملك جبّار ، كان ملكا في بابل ، وأنه الذي بنى مدينة بابل ، وبنى الصرح الذي في بابل ، واسمه نمرود — بالذال المهملة في آخره — ويقال بالذال المعجمة ، ولم تتعرض كتب اليهود لهذه القصة وهي في المرويات . والضمير المضاف إليه رب عائد إلى إبراهيم ، والإضافة لتشريف المضاف إليه ، ويجوز عوده إلى الذي ، والإضافة لإظهار غلظه كقول ابن زينة :
نُبِّشْتُ عَمْرَأَ غَارِزَأَ رَأْسَهُ فِي سِنَةِ يُوْعِدُ أَخْوَالَهُ

أي ما كان من شأن المروءة أن يُظهر شراً لأهل رحمه .

وقوله « أن آتاه الله الملك » تعليل حذف منه لام التعليل ، وهو تعليل لما يتضمنه حاج من الإقدام على هذا الغلط العظيم الذي سهله عنده ازدهاؤه وأعجابه بنفسه ، فهو تعليل محض وليس علة غائية مقصودة للمحاج من حجاجه . وجوز صاحب الكشاف أن يكون تعليلا غائيا أي حاج لأجل أن الله آتاه الملك ، فاللام استعارة تبعية لمعنى يؤدّي بحرف غير اللام ، والداعي لهاته الاستعارة التهكم ، أي أنه وضع الكفر موضع الشكر كما في أحد الوجهين في قوله تعالى « وتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكَذِّبُونَ » ، أي جزاء رزقكم . وإيتاء الملك مجاز في التفضل عليه بتقدير أن جعله ملكا وخوله ذلك ، ويجيء تفصيل هذا الفعل عند قوله تعالى « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم » في سورة الأنعام . قيل : كان نمرود أول ملك في الأرض وأول من وضع التاج على رأسه .

و «إذ قال» ظرف لحاج . وقد دل هذا على أن إبراهيم هو الذي بدأ بالدعوة إلى التوحيد واحتج بحجة واضحة يدركها كل عاقل وهي أن الرب الحق هو الذي يحيي ويميت : فإن كل أحد يعلم بالضرورة أنه لا يستطيع إحياء ميت فلذلك ابتداء إبراهيم الحجة بدلالة عجز الناس عن إحياء الأموات . وأراد بأن الله يحيي أنه يخلق الأجسام الحية من الإنسان والحيوان وهذا معلوم بالضرورة . وفي تقديم الاستدلال بخلق الحياة إدماج لإثبات البعث لأن الذي حاج إبراهيم كان من عبدة الأصنام . وهم ينكرون البعث . وذلك موضع العبرة من سياق الآية في القرآن على مسامع أهل الشرك . ثم أعقبه بدلالة الأمانة : فإنه لا يستطيع نهاية حياة الحي . ففي الإحياء والإماتة دلالة على أنهما من فعل فاعل غير البشر . فالله هو الذي يحيي ويميت . فالله هو الباقي دون غيره الذين لا حياة لهم أصلاً كالأصنام إذ لا يعطون الحياة غيرهم وهم فاقدوها . ودون من لا يدفع الموت على نفسه مثل هذا الذي حاج إبراهيم .

وجملة «قال أنا أحيي» بيان لحاج والتقدير حاج إبراهيم قال أنا أحيي وأميت حين قال له إبراهيم «ربي الذي يحيي ويميت» . وقد جاء بمغالطة عن جهل أو غرور في الإحياء والإماتة إذ زعم أنه يعتمد إلى من حاكم عليه بالموت فيعفو عنه . وإلى بريء فيقتله . كذا نقلوه . ويجوز أن يكون مراده أن الإحياء والإماتة من فعله هو لأن أمرهما خفي لا يقوم عليه برهان محسوس .

وقرأ الجمهور ألف ضمير (أنا) بقصر الألف بحيث يكون كفتحة غير مشبعة وذلك استعمال خاص بألف (أنا) في العربية . وقرأه نافع وأبو جعفر مثلهم إلا إذا وقع بعد الألف همزة قطع مضمومة أو مفتوحة كما هنا . وكما في قوله تعالى «وأنا أول المسلمين» فيقرأه بألف ممدودة . وفي همزة القطع المكسورة روايتان لقالون عن نافع نحو قوله تعالى «إن أنا إلا نذير» وهذه لغة فصيحة .

وقوله «قال إبراهيم» مجاوبة فقطعت عن العطف جرياً على طريقة حكاية المحاورات . وقد عدل إبراهيم عن الاعتراض بأن هذا ليس من الإحياء المحتج به ولا من الإماتة المحتج بها . فأعرض عنه لئلا علم من مكابرة خصمه وانتقل إلى ما لا يستطيع الخصم انتحاله ، ولذلك بهت ، أي عجز ولم يجد معارضة .

وبهت فعل مبني للمجهول يقال بَهَتَهُ فَبُهَتَ بمعنى أعجزه عن الجواب فعَجَزَ
أو فَاجَأَهُ بما لم يَعْرِف دفعه قال تعالى «بل تأتيهم بغتة فَتَبْهَتُهُمْ» وقال عروة العذري:
فما هو إلا أن أراها فُجَاءَةً فَأُبْهَتَ حتى ما أكادُ أجيب
ومنه البهتان وهو الكذب الفظيع الذي يُبْهَتُ سامعَه .

وقوله «والله لا يهدي القوم الظالمين» تذييل هو حوصلة الحجة على قوله «الله وليّ
الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور» ، وإنما انتفى هدي الله القوم الظالمين لأنّ
الظلم حائل بين صاحبه وبين التنازل إلى التأمل من الحجج وإعمال النظر فيما فيه النفع ؛
إذ الذهن في شاغل عن ذلك بزهو وغروره .

والآية دليل على جواز المجادلة والمناظرة في إثبات العقائد ، والقرآن مملوء بذلك .
وأما ما نهى عنه من الجدل فهو جدال المكابرة والتعصّب وترويع الباطل والخطأ .

﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ
يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ
لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ
إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً
لِّلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا
تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ . 259

تخيير في التشبيه على طريقة تكرير التشبيه ، وقد تقدم بيانها عند قوله تعالى «أو
كصيّب من السماء» لأنّ قوله «ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في معنى التمثيل والتشبيه
كما تقدم ، وهو مراد صاحب الكشف بقوله «ويجوز أن يحمل على المعنى دون اللفظ
كأنه قيل : أرايت كالذي حاج أو كالذي مرّ» وإذ قد قرّر بالآية قبلها ثبوت انفراد الله
بالالاهية ، وذلك أصل الإسلام ، أعقب بإثبات البعث الذي إنكاره أصل أهل الإشراك .

واعلم أن العرب تستعمل الصيغتين في التعجب : يقولون ألم تر إلى كذا ، ويقولون أرأيت مثل كذا أو ككذا ، وقد يقال ألم تر ككذا لأنهم يقولون لم أر كاليوم في الخير أو في الشر ، وفي الحديث « فلم أر كاليوم منظرًا قط » ، وإذا كان ذلك يقال في الخير جاز أن يدخل عليه الاستفهام فتقول : ألم تر كاليوم - في الخير والشر - ، وحيث حذف الفعل المستفهم عنه فلك أن تقدره على الوجهين ، ومال صاحب الكشف إلى تقديره : أرأيت كالذي لأنه الغالب في التعجب مع كاف التشبيه .

والذي مر على قرية قيل هو أرُميا بن حلقيا ، وقيل هو عزير بن شرخيا (عزرا ابن سريّا) . والقرية بيت المقدس في أكثر الأقوال . والذي يظهر لي أنه حزقيال ابن بوزي نبي إسرائيل كان معاصرا لأرميا ودانيال وكان من جملة الذين أسرههم بختنصر إلى بابل في أوائل القرن السادس قبل المسيح . وذلك أنه لما رأى عزم بختنصر على استئصال اليهود وجمعه آثار الهيكل ليأتي بها إلى بابل ، جمع كتب شريعة موسى وتابوت العهد وعصا موسى ورماتها في بئر في أورشليم خشية أن يحرقها بختنصر . ولعله اتخذ علامة يعرفها بها وجعلها سرا بينه وبين أنبياء زمانه وورثتهم من الأنبياء . فلما أخرج إلى بابل بقي هنالك وكتب كتابا في مرآة رآها وحيا تدل على مصائب اليهود وما يرجي لهم من الخلاص ، وكان آخر ما كتبه في السنة الخامسة والعشرين بعد سبي اليهود ، ولم يعرف له خبر بعد كما ورد في تاريخهم ، ويظن أنه مات أو قتل . ومن جملة ما كتبه « أخرجنسي روح الرب وأنزلي في وسط البقعة وهي ملائكة عظيمة كثيرة وأمرني عليها وإذا تلك البقعة يابسة فقال لي : أتحيي هذه العظام ؟ فقلت : يا سيدي الرب أنت تعلم . فقال لي : تنبأ على هذه العظام وقل لها : أيتها العظام اليابسة اسمعي كلمة الرب قال ها أنا ذا أدخل فيكم الروح وأضع عليكم عسبا وأكسوكم لحما وجلدا . فتنبأت ، كما أمرني فتقاربت العظام كل عظم إلى عظمه ، ونظرت وإذا باللحم والعصب كساها وبسط الجلد عليها من فوق ودخل فيهم الروح فحيوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جدا » . ولما كانت رؤيا الأنبياء وحيا فلا شك أن الله لما أعاد عمران أورشليم في عهد عزرا النبي في حدود سنة 450 قبل المسيح أحيا النبي عزقيال - عليه السلام - ليرى مصداق نبوته ، وأراه إحياء العظام ، وأراه آية في طعامه وشرابه وحماره - وهذه مخاطبة بين الخالق وبعض أصفياه على طريق المعجزة - وجعل خبره آية للناس من أهل الإيمان

الذين يوقنون بما أخبرهم الله تعالى . أو لقوم أطلعهم الله على ذلك من أصفياه ، أو لأهل القرية التي كان فيها وفقد من بينهم فجاءهم بعد مائة سنة وتحققه من يعرفه بصفاته ، فيكون قوله تعالى « مرّ على قرية » إشارة إلى قوله « أخرجني روح الرب وأمرني عليها » . فقوله « قال أنسى يحيى هذه الله » إشارة إلى قوله أتحيى هذه العظام فقلت يا سيدي أنت تعلم لأنّ كلامه هذا ينبئ باستبعاد إحيائها ، ويكون قوله تعالى « فأما الله مائة عام » الخ مما زاده القرآن من البيان على ما في كتب اليهود لأنهم كتبوها بعد مرور أزمّة ، ويظن من هنا أنّه مات في حدود سنة 560 قبل المسيح ، وكان تجديد أورشليم في حدود 458 فتلك مائة سنة تقريبا ، ويكون قوله « وانظر إلى العظام كيف نشرها ثم نكسوها لحمًا » تذكرة له بتلك النبوءة وهي تجديد مدينة إسرائيل .

وقوله « وهي خاوية على عروشها » الخاوية : الفارغة من السكان والبناء .. والعروش جمع عرش وهو السقف . والظرف مستقرّ في موضع الحال ، والمعنى أنّها خاوية ساقطة على سقفها وذلك أشدّ الخراب لأنّ أول ما يسقط من البناء السقف ثم تسقط الجدران على تلك السقف . والقرية هي بيت المقدس رآها في نومه كذلك أو رآها حين خربها رسل بختنصر ، والظاهر الأول لأنّه كان ممن سبّ مع (يهويا قيم) ملك إسرائيل وهو لم يقع التخریب في زمنه بل وقع في زمن (صدقيا) أخيه بعد إحدى عشرة سنة .

وقوله « أنى يحيى هذه الله بعد موتها » استفهام إنكار واستبعاد ، وقوله « فأما الله » التعقيب فيه بحسب المعقب فلا يلزم أن يكون أماته في وقت قوله « أنى يحيى هذه الله » . وقد قيل : إنّهُ نام فأما الله في نومه .

وقوله « ثم بعثه » أي أحياه وهي حياة خاصة ردّت بها روحه إلى جسده ؛ لأنّ جسده لم يبلّ كسائر الأنبياء ، وهذا بعث خارق للعادة وهو غير بعث الحشر .

وقوله « لبثت يوما أو بعض يوم » اعتقد ذلك بعلم أودعه الله فيه أو لأنّه تذكر أنّه نام في أول النهار ووجد الوقت الذي أفاق فيه آخر نهار .

وقوله « فانظر إلى طعامك » تفريع على قوله « لبثت مائة عام » . والأمر بالنظر أمر للاعتبار أي فانظره في حال أنّه لم يتسنه ، والظاهر أنّ الطعام والشراب كانا مع حين أميت أو كانا موضوعين في قبره إذا كان من أمة أو في بلد يضعون الطعام للموتى المكرمين كما يفعل المصريون القدماء ، أو كان معه طعام حين خرج فأما الله في نومه كما قيل ذلك .

ومعنى «لم يتسنه» لم يتغير ، وأصله مشتق من السَّنة لأنَّ مر السنين يوجب التغير وهو مثل تحجَّرَ الطين ، والهاء أصلية لا هاء سكت ، وربما عاملوا هَاء سنة معاملة التاء في الاشتقاق فقالوا أسنت فلان إذا أصابته سنة أي مجاعة . قال مطرود الخزاعي ، أو ابن الزبعرى :

عَمَرُوا الَّذِي هَشَمَ الثَّرِيدَ لِقَوْمِهِ قَوْمٍ بِمَسْكَةٍ مُسْتَتِينَ عَجَافٍ

وقوله «وانظر إلى حمارك» قيل : كان حماره قد بلي فلم تبق إلاَّ عظامه فأحياه الله أمامه . ولم يؤت مع قوله « وانظر إلى حمارك » بذكر الحالة التي هي محل الاعتبار لأنَّ مجرد النظر إليه كاف ، فإنه رآه عظاما ثم رآه حيا . ولعلَّه هلك فبقي بتلك الساحة التي كان فيها حزقيال بعيدا عن العمران . وقد جمع الله له أنواع الإحياء إذْ أحيى جسده بنفخ الروح — عن غير إعادة — وأحيى طعامه بحفظه من التغير وأحيى حماره بالإعادة فكان آية عظيمة للناس الموقنين بذلك ، ولعلَّ الله أطلع على ذلك الإحياء بعض الأحياء من أصفياه .

فقوله « ولنجعلك آية » معطوف على مقدر دل عليه قوله — فانظر إلى طعامك — وانظر إلى حمارك : فإنَّ الأمر فيه للاعتبار لأنَّه ناظر إلى ذلك لا محالة ، والمقصود اعتباره في استبعاده أن يُحيي الله القرية بعد موتها . فكان من قوة الكلام انظر إلى ما ذكر جعلناه آية لك على البعث وجعلناك آية للناس لأنَّهم لم يروا طعامه وشرابه وحماره ، ولكن رأوا ذاته وتحققوه بصفاته . ثم قال له : وانظر إلى العظام كيف ننشرها ، والظاهر أنَّ المراد عظام بعض الآدميين الذين هلكوا ، أو أراد عظام الحمار فتكون (أل) عوضا عن المضاف إليه فيكون قوله إلى العظام في قوة البدل من حمارك إلاَّ أنَّه برز فيه العامل المنويّ تكريره .

وقرأ جمهور العشرة نُنْشِرُهَا بالراء مضارع أنْشَر الرباعي بمعنى الإحياء . وقرأ ابن عامر وحمزة وعاصم والكسائي وخلف : نُنْشِرُهَا — بالزاي — مضارع أنْشَره إذا رفعه ، والنشز الارتفاع ، والمراد ارتفاعها حين تغلظ بإحاطة العصب واللحم والدم بها فحصل من القراءتين معنيان لكلمة واحدة . وفي كتاب (حزقيال) «فتقاربت العظام كل عظم إلى عظمه . ونظرت وإذا بالعصب واللحم كساها وبسط الجلد عليها» .

وقوله «قال أعلم أن الله على كل شيء قدير» قرأ الجمهور أعلم بهزمة قطع على أنه مضارع علم فيكون جواب الذي مر على قرية عن قول الله له «فانظر إلى طعامك» الآية ، وجاء بالمضارع ليدل على ما في كلام هذا النبيء من الدلالة على تجدد علمه بذلك لأنه علمه من قبل ، وتجدد علمه إياه . وقرأه حمزة والكسائي بهزمة وصل على أنه من كلام الله تعالى ، وكان الظاهر أن يكون معطوفاً على «فانظر إلى طعامك» لكنه ترك عطفه لأنه جعل كالنتيجة للاستدلال بقوله «فانظر إلى طعامك وشرابك» الآية .

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ أَدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ . 260

معطوف على قوله «أو كالذي مر على قرية» ، فهو مثال ثالث لقضية قوله «الله ولي الذين آمنوا» الآية ومثال ثان لقضية «أو كالذي مر على قرية» فالتقدير : أو هو كإبراهيم إذ قال رب أرني الخ . فإن إبراهيم لفرط محبته الوصول إلى مرتبة المعاينة في دليل البعث رام الانتقال من العلم النظري البرهاني ، إلى العلم الضروري ، فسأل الله أن يريه إحياء الموتى بالمحسوس .

وانتصب «كيف» هنا على الحال مجردة عن الاستفهام ، كانتصابها في قوله تعالى «هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء» .

وقوله «أو لم تؤمن» الواو فيه واو الحال ، والهمزة استفهام تقريرى على هذه الحالة ، وعامل الحال فعل مقدر دل عليه قوله «أرني» والتقدير : أأريك في حال أنك لم تؤمن ، وهو تقرير مجازي مراد به لفت عقله إلى دفع هواجس الشك ، فقوله «بلى ولكن ليطمئن قلبي» كلام صدر عن اختباره يقينه وإفائه سالماً من الشك .

وقوله «ليطمئن قلبي» معناه لينبت ويتحقق علمي وينتقل من معالجة الفكر والنظر إلى بساطة الضرورة بيقين المشاهدة وانكشاف المعلوم انكشافا لا يحتاج إلى معاودة الاستدلال ودفع الشبهة عن العقل ؛ وذلك أن حقيقة يطمئن يسكن . ومصدره الاطمئنان . واسم المصدر الطمأنينة . فهو حقيقة في سكون الأجسام . وإطلاقه على استقرار العلم في النفس وانتفاء معالجة الاستدلال أصله مجاز بتشبيه التردد وعلاج الاستدلال بالاضطراب والحركة . وشاع ذلك المجاز حتى صار مساويا للحقيقة . يقال اطمأن بآله واطمأن قلبه .

والأظهر أن اطمأن وزنه افعّلل وأنه لا قلب فيه . فالهمزة فيه هي لام الكلمة والميم عين الكلمة . وهذا قول أبي عمرو وهو البين إذ لا داعي إلى القلب ؛ فإن وقوع الهمزة لاما أكثر وأخف من وقوعها عينا . وذهب سيويه إلى أن اطمأن مقلوب وأصله اطمأن وقد سمع طمأننته وطأ مننته وأكثر الاستعمال على تقديم الميم على الهمزة . والذي أوجب الخلاف عدم سماع المجرّد منه إذ لم يسمع طمّن .

والقلب مراد به العلم إذ القلب لا يضطرب عند الشك ولا يتحرك عند إقامة الدليل وإنّما ذلك للفكر . وأراد بالاطمئنان العلم المحسوس وانشراح النفس به وقد دلّله الله على طريقة يرى بها إحياء الموتى رأي العين .

وقوله « فخذ أربعة من الطير » اعلم أن الطير يطلق على الواحد مرادفا لطائر ؛ فإنه من التسمية بالمصدر وأصلها وصف فأصلها الوحدة ، ولا شك في هذا الإطلاق ، وهو قول أبي عبيدة والأزهري وقطرب ولا وجه للتردد فيه . ويطلق على جمعه أيضا وهو اسم جمع طائر كصحب وصاحب ، وذلك أن أصله المصدر والمصدر يجري على الواحد وعلى الجمع .

وجيء بمن للتبويض للدلالة على أن الأربعة مختلفة الأنواع . والظاهر أن حكمة التعدد والاختلاف زيادة في تحقيق أن الإحياء لم يكن أهون في بعض الأنواع دون بعض ، فلذلك عدت الأنواع ، ولعل جعلها أربعة ليكون وضعها على الجهات الأربع : المشرق والمغرب والجنوب والشمال لثلاث يظن لبعض الجهات مزيد اختصاص بتأني الإحياء ، ويجوز أن المراد بالأربعة أربعة أجزاء من طير واحد فتكون اللام للعهد إشارة إلى طير

حاضر، أي خذ أربعة من أجزائه ثم ادعهن ، والسعي من أنواع المشي لا من أنواع الطيران ، فجعل ذلك آية على أنهن أعيدت إليهن حياة مخالفة للحياة السابقة ، لئلا يظن أنهن لم يمتن تماما .

وذكر كل جبل يدل على أنه أمر بجعل كل جزء من أجزاء الطير على جبل لأن وضعها على الجبال تقوية لتفرق تلك الأجزاء ؛ فإنها فرقت بالفصل من أجسادها وبوضعها في أمكنة متباعدة وعسيرة التناول .

والجبل قطعة عظيمة من الأرض ذات حجارة وتراب ناتئة تلك القطعة من الأرض المستوية ، وفي الأرض جبال كثيرة متفاوتة الارتفاع ، وفي بعضها مساكن للبشر مثل جبال طيء ، وبعضها تعتصم به الناس من العدو كما قال السَّمَوِيُّ :

لنا جبل يحتله من نجيره منيع يرد الطَّرف وهو كليل

ومعنى «صرهن» أدنينهن أو أيلهن يقال صاره يصوره ويصيره بمعنى وهو لفظ عربي على الأصح وقيل معرب ، فعن عكرمة أنه نبطي ، وعن قتادة هو حبشي ، وعن وهب هو رومي . وفائدة الأمر بإدنائها أن يتأمل أحوالها حتى يعلم بعد إحيائها أنها لم ينتقل جزء منها عن موضعه . .

وقوله «ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً» عطف على محذوف دل عليه قوله «جزءاً» لأن تجزئتهن إنما تقع بعد الذبح . فالتقدير فاذبحهن ثم اجعل النخ .

وقرأ الجمهور «فصرهن» - بضم الصاد وسكون الراء - من صاره يصوره ، وقرأ حمزة وأبو جعفر وخلف ورويس عن يعقوب «فصيرهن» - بكسر الصاد - من صار يصير لغة في هذا الفعل .

وقرأ الجمهور جزءاً - بسكون الزاي - وقرأه أبو بكر عن عاصم بضم الزاي ، وهما لغتان .

﴿ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۚ ۲۶۱ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۚ ۲۶۲ ﴾

عود إلى التحريض على الإنفاق في سبيل الله ، فهذا المثل راجع إلى قوله «بأيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم» . وهو استئناف بياني لأن قوله «من قبل أن يسأتي يوم لا بيع فيه» الآية يشير في نفوس السامعين الاستشراف لما يلقاه المنفق في سبيل الله يومئذ بعد أن أعقب بدلائل ومواعظ وعبر وقد تهيأت نفوس السامعين إلى التمحّض لهذا المقصود فأطيل الكلام فيه إطالة تناسب أهميته .

وقوله «مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله» تشبيه حال جزائهم وبركتهم ، والصلة مؤذنة بأن المراد خصوص حال إنفاقهم بتقدير مَثَلُ نفقة الدين . وقد شبه حال إعطاء النفقة ومصادفتها موقعها وما أعطي من الثواب لهم بحال حبة أنبتت سبع سنابل الخ ، أي زُرعت في أرض نقية وتراب طيب وأصابها الغيث فأنبتت سبع سنابل . وحذف ذلك كله إيجازا لظهور أن الحبة لا تنبت ذلك إلا كذلك ، فهو من تشبيه المعقول بالمحسوس والمشبّه به هيئة معلومة ، وجعل أصل التمثيل في التضعيف حبة لأنّ تضعيفها من ذاتها لا بشيء يزاد عليها ، وقد شاع تشبيه المعروف بالزرع وتشبيه الساعي بالزارع ، وفي المثل «رُب ساع لقاعد وزارع غير حاصد» . ولما كانت المضاعفة تنسب إلى أصل وحدة ، فأصل الوحدة هنا هي ما يثيب الله به على الحسنات الصغيرة ، أي ما يقع ثوابا على أقل الحسنات كمن همّ بحسنة فلم يعملها ، فإنه في حسنة الإنفاق في سبيل الله يكون سبعمائة ضعف .

قال الواحدي في أسباب النزول وغيره : إن هذه الآية نزلت في عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف ؛ ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أراد

الخروج إلى غزوة تبوك حثّ الناس على الإنفاق في سبيل الله . وكان الجيشُ يومئذٍ بحاجة إلى الجهاز — وهو جيش العُسرة — فجاءه عبد الرحمن بن عوف بأربعة آلاف ، وقال عثمان بن عفان «علّتي جهاز من لا جهاز له» فجَهَّز الجيش بألف بعير بأقْسَابِهَا وأَحْلَسَهَا وقيل جاء بألف دينار ذهباً فصَبَّهَا في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم . ومعنى قوله «والله يضاعف لمن يشاء» أن المضاعفة درجات كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى ؛ لأنها تترتب على أحوال المتصدق وأحوال المتصدق عليه وأوقات ذلك وأما كنهه . وللإخلاص وقصد الامتثال ومحبة الخير للناس والإيثار على النفس وغير ذلك مما يحفّ بالصدقة والإنفاق . تأثير في تضعيف الأجر والله واسع عليم .

وأعاد قوله «الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله» إظهاراً للاهتمام بهذه الصلة . وقوله «ثم لا يتبعون» جاء في عطفه بثم مع أن الظاهر أن يعطف بالواو ، قال في الكشف «لإظهار التفاوت بين الإنفاق وترك المن والأذى ، وإن تركهما خير من نفس الإنفاق» : يعني أن ثم للترتيب الربوبي لا للمهلة الزمنية ترفيعاً لرتبة ترك المن والأذى على رتبة الصدقة ؛ لأنّ العطاء قد يصدر عن كرم النفس وحبّ المحمّدة فللنفوس حظّ فيه مع حظّ المعطى . بخلاف ترك المن والأذى فلا حظّ فيه لنفس المعطى ؛ فإنّ الأكثر يميلون إلى التبجّح والتطاول على المعطى . فالمهلة في (ثم) هنا مجازية ؛ إذ شُبِّه حصول الشيء المهم — في عزّة حصوله — بحصول الشيء المتأخّر زمنه . وكأنّ الذي دعا الزمخشري إلى هذا أنّه رأى معنى المهلة هنا غير مراد لأنّ المراد حصول الإنفاق وترك المنّ معاً .

والمنّ أصله الإنعام والفضل ، يقال مَنّْ عليه مَنْناً ، ثم أطلق على عدّة الإنعام على المنعم عليه ، ومنه قوله تعالى «ولا تمنن تستكثر» . وهو إذا ذُكر بعد الصدقة والعطاء تعيّن للمعنى الثاني .

وإنما يكون المنّ في الإنفاق في سبيل الله بالتطاول على المسلمين والرياء بالإنفاق ، وبالتطاول على المجاهدين الذين يُجَهَّزهم أو يَحْمِلهم . وليس من المنّ التمدّح بمواقف المجاهد في الجهاد أو بمواقف قومه ، فقد قال الحرّيش بن هلال القريعي يذكر خَيْلَه في غزوة فتح مكة ويوم حنين :

شَهِدْنَ مَعَ النَّبِيِّ مُسَوِّمَاتٍ حُنَيْنًا وَهِيَ دَامِيَّةُ الْحَوَامِي
وَوَقَعَةَ خَالِدٍ شَهِدَتْ وَحَكَّتْ سَنَابِكَهَا عَلَى الْبَلَدِ الْحَرَامِ

وقال عباس بن مرداس يتمدح بمواقع قومه في غزوة حنين :

حَتَّى إِذَا قَالَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ أَبْنِي سُلَيْمٍ قَدْ وَفَيْتُمْ فَأَرْجِعُوا
عُدَّتْنَا وَلَوْلَا نَحْنُ أَحَدٌ جَمَعَهُم بِالْمُسْلِمِينَ وَأَحْرَزُوا مَا جَمَعُوا

والأذى هو أن يوذى المنافق من أنفق عليه باسائة في القول أو في الفعل قال النابغة :

عَلِيَّ لِعِمْرٍو نِعْمَةٌ بَعْدَ نِعْمَةٍ لَوْلَا دِهِ لَيْسَتْ بِذَاتِ عَقَارِبِ

فالمقصد الشرعي أن يكون إنفاق المنافق في سبيل الله مراداً به نصر الدين ولا حظاً للنفس فيه ، فذلك هو أعلى درجات الإنفاق وهو الموعود عليه بهذا الأجر الجزيل ، ودون ذلك مراتب كثيرة تتفاوت أحوالها .

﴿ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ²⁶³
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مِمَّا لَهُ
رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ
تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا
وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ . 264

تخلّص من غرض التنويه بالإنفاق في سبيل الله إلى التنويه بضرب آخر من
الإنفاق وهو الإنفاق على المحاويج من الناس ، وهو الصدقات . ولم يتقدم ذكر للصدقة
إلاّ أنّها تخطر بالبال عند ذكر الإنفاق في سبيل الله ، فلما وصف الإنفاق في سبيل الله
بصفة الإخلاص لله فيه بقوله «الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما
أنفقوا» الآية انتقل بمناسبة ذلك إلى طرد ذلك الوصف في الإنفاق على المحتاجين ؛ فإنّ

المنّ والأذى في الصدقة أكثر حصولاً لكون الصدقة متعلقة بأشخاص معينين ، بخلاف الإنفاق في سبيل الله فإن أكثر من تنالهم النفقة لا يعلمهم المنفق .

فالمنّ على المتصدق عليه هو تذكيره بالنعمة كما تقدم آنفاً .

ومن فقرات الزمخشري في (الكليم النّوابع) «طعمُ الآلاء أحلى من المنّ . وهو أمرٌ من الآلاء عند المنّ» الآلاء الأول النعم والآلاء الثاني شجر مُر الورك ، والمنّ الأول شيء شبه العسل يقع كالنّدى على بعض شجر بادية سيناء وهو الذي في قوله تعالى «وأنزلنا عليكم المنّ والسّلوى» ، والمنّ الثاني تذكير المنعم عليه بالنعمة .

والأذى الإساءة والضرّ القليل للمنعم عليه قال تعالى «لن يضرّوكم إلاّ أذى» ، والمراد به الأذى الصريح من المنعم للمنعم عليه كالتطاول عليه بأنّه أعطاه ، أو أن يتكبّر عليه لأجل العطاء ، بله تعبيره بالفقر ، وهو غير الأذى الذي يحصل عند المنّ . وأشار أبو حامد الغزالي في كتاب الزكاة من «الإحياء» إلى أنّ المنّ له أصل ومغرس وهو من أحوال القلب وصفاته ، ثم تنفرّع عليه أحوال ظاهرة على اللسان والجوارح . ومنبع الأذى أمران : كراهية المعطي إعطاء ماله وشدة ذلك على نفسه ورؤيته أنّه خير من الفقير ، وكلاهما منشؤه الجهل ؛ فإنّ كراهية تسليم المال حمق لأنّ من بذل المال لطلب رضا الله والثواب فقد علم أنّ ما حصل له من بذل المال أشرف ممّا بذله . وظنه أنّه خير من الفقير جهل بخطر الغنى ، أي أنّ مراتب الناس بما تفاوتت به نفوسهم من التزكية لا بعوارض الغنى والفقر التي لا تنشأ عن درجات الكمال النفساني .

ولما حذر الله المتصدق من أن يؤذي المتصدق عليه علّم أنّ التحذير من الإضرار به كشمه وضربه حاصل بفحوى الخطاب لأنّه أولى بالنهاي .

أوسع الله تعالى هذا المقام بيّانا وترغيبا وزجرا بأساليب مختلفة وتفنّينات بديعة فنسبها بذلك إلى شدة عناية الإسلام بالإنفاق في وجوه البرّ والمعونة .

وكيف لا تكون كذلك وقوام الأمة دوران أموالها بينها ، وإنّ من أكبر مقاصد الشريعة الانتفاع بالثروة العامة بين أفراد الأمة على وجوه جامعة بين رعني المنفعة العامة ورعني الوجدان الخاص ، وذلك بمراعاة العدل مع الذي كدّ لجمع المال وكسبه ،

ومراعاة الإحسان للذي بطأ به جهده ، وهذا المقصد من أشرف المقاصد التشريعية . ولقد كان مقدار الإصابة والخطأ فيه هو ميزان ارتقاء الأمم وتدهورها ، ولا تجد شريعة ظهرت ولا دعاة خير دعوا إلا وهم يجعلون لتحويل أفراد الأمة حظا من الأموال التي بين أيدي أهل الثروة وموضعا عظيما من تشريعهم أو دعوتهم ، إلا أنهم في ذلك متفاوتون بين مقارب ومقصر أو آميل ومدبر ، غير أنك لا تجد شريعة سددت السهم لهذا الغرض . وعرفت كيف تفرق بين المستحب فيه والمفترض . مثل هذه الشريعة المباركة ، فإنها قد تصرف في نظام الثروة العامة تصرفا عجيبا أقامته على قاعدة توزيع الثروة بين أفراد الأمة ، وذلك بكفاية المحتاج من الأمة مؤونة حاجته ، على وجوه لا تحرم المكتسب للمال فائدة اكتسابه وانتفاعه به قبل كل أحد .

فأول ما ابتدأت به تأمين ثقة المكتسب - بالأمن على ماله - من أن ينتزعه منه مُنتزع إذ قال تعالى «يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» وقال النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع «إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا» ، سمع ذلك منه مائة ألف نفس أو يزيدون وتناقلوه في آفاق الإسلام حتى بلغ مبلغ التواتر ، فكان من قواعد التشريع العامة قاعدة حفظ الأموال لا يستطيع مسلم إبطالها .

وقد أتبع إعلان هذه الثقة بحفظ الأموال بتفاريح الأحكام المتعلقة بالمعاملات والتوثيقات ، كمشروعية الرهن في السلف والتوثق بالإشهاد كما تُصرح به الآيات الآتية وما سوى ذلك من نصوص الشريعة تنصيصا واستنباطا .

ثم أشارت إلى أن من مقاصدها ألا تبقى الأموال متقلبة في جهة واحدة أو عائلة أو قبيلة من الأمة بل المقصد دورانها بقوله تعالى في آية النِّية «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم» ، فضمير يكون عائد إلى ما أفاء الله باعتبار كونه مالا أي كيلا يكون المال دولة . والدولة ما يتداوله الناس من المال ، أي شرعنا صرفه لمن سميناهم دون أن يكون لأهل الجيش حق فيه ، لينال الفقراء منه حظوظهم فيصبحوا أغنياء فلا يكون

مُدَّالَا بَيْن طَائِفَةِ الْأَغْنِيَاءِ كَمَا كَانُوا فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَأْخُذ قَادَتَهُمُ الْمِرْبَاعَ وَيَأْخُذُ الْغَزَاةَ ثَلَاثَةَ الْأَرْبَاعِ فَيَبْقَى الْمَالُ كُلَّهُ لَطَائِفَةِ خَاصَّةٍ .

ثم عمدت إلى الانتزاع من هذا المال انتزاعاً منظماً فجعلت منه انتزاعاً جبرياً بعضه في حياة صاحب المال وبعضه بعد موته . فأما الذي في حياته فهو الصدقات الواجبة ، ومنها الزكاة ، وهي في غالب الأحوال عشر المملوكات أو نصف عشرها أو ربع عشرها . وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم وجه تشريعها بقوله لمعاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن «إن الله فرض عليهم زكاة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» ، وجعل توزيع ما يتحصل من هذا المال لإقامة مصالح الناس وكفاية مؤن الضعفاء منهم ، فصاروا بذلك ذوي حق في أموال الأغنياء ، غير مهينين ولا مهذّدين بالمنع والقساوة . والتفت إلى الأغنياء فوعدهم على هذا العطاء بأفضل ما وعد به المحسنون ، من تسميته قرضاً لله تعالى ، ومن توفير ثوابه ، كما جاءت به الآيات التي نحن بصدد تفسيرها .

ويلحق بهذا النوع أخذ الخمس من الغنيمة مع أنها حق المحاربين ، فانتزع منهم ذلك وقال لهم «واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول — إلى قوله — إن كنتم آمنتم بالله» فحرضهم على الرضا بذلك ، ولا شك أنه انتزعه من أيدي الذين اكتسبوه بسيوفهم ورماحهم . وكذلك يلحق به النفقات الواجبة غير نفقة الزوجة لأنها غير منظور فيها إلى الانتزاع إذ هي في مقابلة تألف العائلة ، ولا نفقة الأولاد كذلك لأن الداعي إليها جبلي . أما نفقة غير البنين عند من يوجب نفقة القرابة فهي من قسم الانتزاع الواجب ، ومن الانتزاع الواجب الكفارات في حث اليمين ، وفطر رمضان ، والظهار ، والإيلاء ، وجزاء الصيد . فهذا توزيع بغض مال الحي في حياته .

وأما توزيع المال بعد وفاة صاحبه فذلك ببيان فرائض الإرث على وجه لا يقبل الزيادة والنقصان . وقد كان العرب يعطون أموالهم لمن يحبون من أجنبي أو قريب كما قدمنا بيانه في قوله «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت» ، وكان بعض الأمم يجعل الإرث للأكبر .

وجعل توزيع هذه الفرائض على وجه الرحمة بالناس أصحاب الأموال ، فلم تعط أموالهم إلا لأقرب الناس إليهم ، وكان توزيعه بحسب القرب كما هو معروف في

مسائل الحجب من الفرائض ، وبحسب الأحوجية إلى المال ، كتفضيل الذكر على الأنثى لأنه يعول غيره والأنثى يعولها غيرها . والتفت في هذا الباب إلى أصحاب الأموال فترك لهم حق التصرف في ثلث أموالهم يعينون من يأخذه بعد موتهم على شرط ألا يكون وارثا ، حتى لا بتوسلوا بذلك إلى تنفيل وارث على غيره .

وجعلت الشريعة من الانتزاع انتزاعا مندوبا إليه غير واجب ، وذلك أنواع المواساة بالصدقات والعطايا والهدايا والوصايا وإسلاف المعسر بدون مراباة وليس في الشريعة انتزاع أعيان المملوكات من الأصول فالانتزاع لا يعدو انتزاع الفوائد بالعدالة والمساواة .

وجملة «قول معروف» إلى آخرها مستأنفة استثنافا بيانيا . وتنكير «قول معروف» للتقليل ، أي أقل قول معروف خير من صدقة يتبعها أذى . والمعروف هو الذي يعرفه الناس ، أي لا ينكرونه . فالمراد به القول الحسن وهو ضد الأذى .

والمغفرة هنا يراد بها التجاوز عن الإساءة أي تجاوز المتصدق عن الملح أو الجاني في سؤاله إلحاحه أو جفائه مثل الذي يسأل فيقول : أعطني حق الله الذي عندك أو نحو ذلك ، ويراد بها أيضا تجاوز الله تعالى عن الذنوب بسبب تلك الصدقة إذا كان معها قول معروف ، وفي هذا تعريض بأن الأذى يوشك أن يبطل ثواب الصدقة .

وقوله «والله غني حلیم» تذييل للتذكير بصفيتين من صفات الله تعالى ليتخلق بهما المؤمنون وهما : الغنى الراجع إليه الترفع عن مقابلة العطية بما يبرد غليل شح نفس المعطي ، والحلم الراجع إليه العفو والصفح عن رعونة بعض العفاة .

والإبطال جعل الشيء باطلا أي زائلا غير نافع لما أُريد منه . فمعنى بطلان العمل عدم ترتب أثره الشرعي عليه سواء كان العمل واجبا أم كان متطوعا به ، فإن كان العمل واجبا فبطلانه عدم إجزائه بحيث لا تبرأ ذمة المكلف من تكليفه بذلك العمل وذلك إذا اختل ركن أو شرط من العمل . وإن كان العمل متطوعا به رجع البطلان إلى عدم الثواب على العمل لما منع شرعي من اعتبار ثوابه وهو المراد هنا جمعا بين أدلة الشريعة .

وقوله «كالذي ينفق ماله رثاء الناس» الكاف ظرف مستقر هو حال من ضمير تطلبوا . أي لا تكونوا في إتِّباع صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رثاء الناس وهو كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر . وإنما يعطي ليراه الناس وذلك عطاء أهل الجاهلية .

فالوصول من قوله «كالذي ينفق ماله» مراد به جنس وليس مراد به معيّن ولا واحدا . والغرض من هذا التشبيه تقطيع المشبه به وليس المراد المماثلة في الحكم الشرعي . جمعا بين الأدلة الشرعية .

والرثاء - بهمزيّن - فيعال من رأى . وهو أن يُكثر من إظهار أعماله الحسنة للناس . فصيغة الفعال فيه للمبالغة والكثرة . وأولى الهمزتين أصلية والأخيرة مبدلة عن الياء بعد الألف الزائدة ، ويقال رياء - بياء بعد الراء - على إبدال الهمزة ياء بعد الكسرة .

والمعنى تشبيه بعض المتصدقين المسلمين الذين يتصدقون طلبا للثواب ويعقبون صدقاتهم بالمن والأذى . بالمنفقين الكافرين الذين ينفقون أموالهم لا يطلبون من إنفاقها إلاّ الرثاء والمدح - إذ هم لا يطلبون أجر الآخرة - .

ووجه الشبه عدم الانتفاع مِمّا أعطوا بأزيد من شفاء ما في صدورهم من حبّ التطاول على الضعفاء وشفاء خلق الأذى المتطبّعين عليه دون نفع في الآخرة .

ومثّل حال الذي ينفق ماله رثاء الناس المشبه به - تمثيلا يسري إلى الذين يتبعون صدقاتهم بالمن والأذى بقوله «فمثلته كمثّل صفوان الخ» - وضمير مثله عائد إلى الذي ينفق ماله رثاء للناس . لأنّه لما كان تمثيلا لحال المشبه به كان لا محالة تمثيلا لحال المشبه ، ففي الكلام ثلاثة تشبيهات .

مثّل حال الكافر الذي ينفق ماله رثاء الناس بحال صفوان عليه تراب يغشيه ، يعني يتخاله الناظر تربة كريمة صالحة للبذر ، فتقدير الكلام عليه تراب صالح للزرع فحذفت صفة التراب إيجازا اعتمادا على أن التراب الذي يرقب الناس أن يصيبه الوابل هو التراب الذي يبذرون فيه ، فإذا زرعه الزارع وأصابه وابل وطمع الزارع في زكاء زرعه ، جرفه الماء من وجه الصفوان فلم يترك منه شيئا وبقي مكانه صلدا أملس فخاب أمل زارعه .

وهذا أحسن وأدق من أن نجعل المعنى تمثيل لإنفاق الكافر بحال تراب على صفوان أصابه وابل فجرفه ، وأن وجه الشبه هو سرعة الزوال وعدم القرار كقوله تعالى «مثل الذين كفروا أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف» فإن مورد تلك الآية مقام آخر .

ولك (1) أن تجعل كاف التشبيه في قوله تعالى «كالذي ينفق ماله» صفة لمصدر محذوف دل عليه ما في لفظ صدقاتهم من معنى الإنفاق وحذف مضاف بين الكاف وبين اسم الموصول ، والتقدير إنفاقا كإنفاق الذي ينفق ماله رثاء الناس .

وقد روعي في هذا التمثيل عكس التمثيل لمن ينفق ماله في سبيل الله بحبة أغلّت سبعمئة حبة .

فالتشبيه تشبيه مركب معقول بمركب محسوس . ووجه الشبه الأمل في حالة تفر بالنفع ثم لا تلبث ألا تأتي لآملها بما أمّله فخاب أمّله . ذلك أن المؤمنين لا يخلون من رجاء حصول الثواب لهم من صدقاتهم ، ويكثر أن تعرض الغفلة للمتصدق فيستبع صدقته بالمن والأذى اندفاعا مع خواطر خبيثة .

وقوله «لا يقدرّون على شيء مما كسبوا» أوقع موقعا بديعا من نظم الكلام تنهال به معان كثيرة فهو بموقعه كان صالحا لأن يكون حالا من الذي ينفق ماله رثاء الناس فيكون مندرجا في الحالة المشبهة ، واجراء ضمير كسبوا ضمير جمع لتأويل الذي ينفق بالجماعة ، وصالحا لأن يكون حالا من مثل صفوان باعتبار أنه مثل على نحو ما جوز في قوله تعالى «أو كصيّب من السماء» إذ تقديره فيه كمثل ذوي صيّب فلذلك جاء ضميره بصيغة الجمع رعا للمعنى وإن كان لفظ المعاد مفردا ، وصالحا لأن يجعل استينافا بيانيا لأن الكلام الذي قبله يشير سؤال سائل عن مغبة أمر المشبه ، وصالحا لأن يجعل تذيلا وفذلكة لضرب المثل فهو عود عن بدء قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى إلى آخر الكلام .

(1) هذا مقابل قولنا في الصفحة السابقة «هو حال من ضمير تبطلوا» .

وصالحا لأن يجعل حالا من صفوان أي لا يقدرّون على شيء مما كسبوا منه وحذف عائد الصلة لأنه ضمير مجرور بما جرّ به اسم الموصول. ومعنى «لا يقدرّون» لا يستطيعون أن يسترجعوه ولا انتفعوا بثوابه فلم يبق لهم منه شيء .

ويعجز أن يكون المعنى لا يحسنون وضع شيء مما كسبوا موضعه ، فهم يبذلون مالهم لغير فائدة تعود عليهم في آجلهم ، بدليل قوله «والله لا يهدي القوم الكافرين» . والمعنى فتركه صلدا لا يحصدون منه زرعاً كما في قوله « فأصبح يقلّب كفيه على ما أنفق فيها » .

وجملة « والله لا يهدي القوم الكافرين » تذييل والواو اعتراضية وهذا التذييل مسوق لتحذير المؤمنين من تسرّب أحوال الكافرين إلى أعمالهم فإن من أحوالهم المنّ على من ينفقون وأذاه .

﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيْتًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَكَاتَتْ أَكْلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطُلَّ وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ . 265

عطف مثل الذين ينفقون أموالهم في مرضاة الله على مثل الذي ينفق ماله رثاء الناس ، لزيادة بيان ما بين المرتبتين من البون وتأكيداً للثناء على المنفقين بإخلاص ، وتفنّنا في التمثيل . فإنه قد مثله فيما سلف بحجّة أنبت سبع سنابل ، ومثله فيما سلف تمثيلاً غير كثير التركيب لتحصل السرعة بتخيّل مضاعفة الثواب ، فلما مثّل حال المنفق رثاءً بالتمثيل الذي مضى أعيد تمثيل حال المنفق ابتغاء مرضاة الله بما هو أعجب في حسن التخيّل ؛ فإنّ الأمثال تبهج السامع كلما كانت أكثر تركيباً وضمّنت الهيئة المشبّه بها أحوالاً حسنة تكسبها حسناً ليسري ذلك التحسين إلى المشبّه ، وهذا من جملة مقاصد التشبيه .

وانتصب «ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً» على الحال بتأويل المصدر بالوصف ، أي مبتغين مرضاة الله ومثبتين من أنفسهم . ولا يحسن نصبهما على المفعول له ، أما قوله «ابتغاء» فلأن مفاد الابتغاء هو مفاد اللام التي ينتصب المفعول لأجله بإضمارها ، لأنه يؤول إلى معنى لأجل طلبهم مرضاة الله ، وأما قوله «وتثبيتاً» فلأن حكمه حكم ما عطف هو عليه .

والتثبيت تحقيق الشيء وترسيخه ، وهو تمثيل يجوز أن يكون لكبح النفس عن التشكك والتردد ، أي أنهم يمنعون أنفسهم من التردد في الإنفاق في وجوه البر ولا يتركون مجالاً لخواطر الشح ، وهذا من قولهم ثبت قدمه أي لم يتردد ولم ينكص ، فإن إرضاء النفس على فعل ما يشق عليها لها أثر في رسوخ الأعمال حتى تعتاد الفضائل وتصير لها ديدنا .

وإنفاق المال من أعظم ما ترسخ به الطاعة في النفس لأن المال ليس أمراً هيناً على النفس ، وتكون «من» على هذا الوجه للتبعيض ، لكنه تبعيض مجازي باعتبار الأحوال ، أي تثبيتاً لبعض أحوال النفس .

وموقع (من) هذه في الكلام يدل على الاستئزال والاقتصاد في تعلق الفعل ، بحيث لا يطلب تسلط الفعل على جميع ذات المفعول بل يكتفى ببعض المفعول ، والمقصود الترغيب في تحصيل الفعل والاستدراج إلى تحصيله ، وظاهر كلام الكشاف يقتضي أنه جعل التبعض فيها حقيقياً .

ويجوز أن يكون تثبيتاً تمثيلاً للتصديق أي تصديقاً لوعده الله وإخلاصاً في الدين ليخالف حال المنافقين ؛ فإن امثال الأحكام الشاقة لا يكون إلا عن تصديق للأمر بها ، أي يدُلُّون على تثبيت من أنفسهم .

و(من) على هذا الوجه ابتدائية ، أي تصديقاً صادراً من أنفسهم .

ويجيء على الوجه الأول في تفسير التثبيت معنى أخلاقي جليل أشار إليه الفخر ، وهو ما تقرر في الحكمة الخلقية أن تكرر الأفعال هو الذي يوجب حصول الملكة الفاضلة في النفس ، بحيث تنساق عقب حصولها إلى الكمالات باختيارها ، وبلا كلفة ولا

ضجر . فالإيمان يسامر بالصدقة وأفعال البر ، والذي يأتي تلك المأمورات يثبت نفسه بأخلاق الإيمان ، وعلى هذا الوجه تصير الآية تحريضاً على تكرير الإنفاق .

ومثل هذا الإنفاق بجنة ربوة الخ ، ووجه الشبه هو الهيئة الحاصلة من مجموع أشياء تكامل بها تضعيف المنفعة ، فالهيئة المشبهة هي النفقة التي حفت بها طلب رضى الله والتصديق بوعده فضوعفت أضعافاً كثيرة أو دونها في الكثرة ، والهيئة المشبهة بها هي هيئة الجنة الطيبة المكان التي جاءها التهتان فزكا ثمرها وتزايد فأكملت الثمرة ، أو أصابها طل فكانت دون ذلك .

والجنة مكان من الأرض ذو شجر كثير بحيث يجين أي يستر الكائن فيه فاسمها مشتق من جن إذا ستر ، وأكثر ما تطلق الجنة في كلامهم على ذات الشجر المثمر المختلف الأصناف ، فأما ما كان مغروساً نخيلاً بحثاً فإنما يسمى حائطاً . والمشتهر في بلاد العرب من الشجر المثمر غير النخيل هو الكرم وثمره العنب أشهر الثمار في بلادهم بعد التمر ، فقد كان الغالب على بلاد اليمن والطائف . ومن ثمارهم الرمان ، فإن كان النخل معها قبل لها جنة أيضاً كما في الآية التي بعد هذه . ومما يدل على أن الجنة لا يراد بها حائط النخل قوله تعالى في سورة الأنعام «وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع» . فعطف النخل على الجنات ، وذكر العريش وهو مما يجعل للكرم ، هذا ما يستخلص من كلام علماء اللغة .

وقد حصل من تمثيل حال الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله بجنة ثم بجنة جناس مصحف .

والربوة بضم الراء وفتحها مكان من الأرض مرتفع دون الجبيل . وقرأ جمهور العشرة بربوة بضم الراء وقرأه ابن عامر وعاصم بفتح الراء . وتخصيص الجنة بأنها في ربوة لأن أشجار الربى تكون أحسن منظراً وأزكى ثمرافكان لهذا القيد فائدتان إحداهما قوة وجه الشبه كما أفاده قول «ضعفين» ، والثانية تحسين المشبه به الراجع إلى تحسين المشبه في تخيل السامع .

والأكل بضم الهمزة وسكون الكاف وبضم الكاف أيضا ، وقد قيل إن كل فُعِلَ في كلام العرب فهو مخفف فُعِلَ كعُنْتُ وفُلْتُك وحُمْتُق ، وهو في الأصل ما يؤكل وشاع في ثمار الشجر قال تعالى «ذَوَاتِي أَكُلِ خَمَطٍ» وقال «تُؤْتِي أَكُلَهَا كُل حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا» ، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وأبو جعفر ويعقوب «أَكُلَهَا بِسُكُونِ الكاف» ، وقرأه ابن عامر وحمزة وعاصم والكسائي وخلف بضم الكاف .

وقوله «ضعفين» التثنية فيه لمجرد التكرير - مثل لَبَيْكَ - أي آتت أكلها مضاعفا على تفاوتها .

وقوله «فإن لم يُصبها وابل فطل» ، أي فإن لم يصبها مطر غزير كفاها مطر قليل فآتت أكلها دون الضعفين . والمعنى أن الإنفاق لابتغاء مرضاة الله له ثواب عظيم ، وهو - مع ذلك - متفاوت على تفاوت مقدار الإخلاص في الابتغاء والتثبيت كما تتفاوت أحوال الجنات الزكية في مقدار زكائها ولكنها لا تخب صاحبها .

﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ . 266

استئناف بياني أثاره ضرب المثل العجيب للمنفق في سبيل الله بمثل حبة أنبت سبع سنابل ، ومثل جنة بربرة إلى آخر ما وصف من المشكلين . ولما أتبع بما يفيد أن ذلك إنما هو للمنفقين في سبيل الله الذين لا يتبعون ما أنفقوا مناً ولا أذى ، ثم أتبع بالنهي عن أن يتبعوا صدقاتهم بالمن والأذى ، استشرفت نفس السامع لتلقي مثل لهم يوضح حالهم الذميمة كما ضرب المثل لمن كانوا بضدّ حالهم في حالة محمودة .

ضرب الله هذا مثلاً لمقابل مثل النفقة لمرضاة الله والتصديق وهو نفقة الرئاء ، ووجه الشبه هو حصول خيبة ويأس في وقت تمام الرجاء وإشراف الإنتاج ، فهذا مقابل قوله

«ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله» الآية . وقد وصف الجنة بأعظم ما يحسن به أحوال الجنّات وما يُرجى منه توفر ريعها ، ثم وصف صاحبها بأقصى صفات الحاجة إلى فائدة جنّته ، بأنّه ذو عيال فهو في حاجة إلى نفعهم وانهم ضعفاء - أي صغار - إذ الضعيف في لسان العرب هو القاصر ، ويطلق الضعيف على الفقير أيضا ، قال تعالى «فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا» ، وقال أبو خالد العتّابي :

لقد زَادَ الحياةَ إليّ حُبًا بَنَانِي إِنْهَنُّ مِنَ الضَّعَافِ

وقد أصابه الكِبَرُ فلا قدرة له على الكسب غير تلك الجنة ، فهذه أشدّ أحوال الحرص كقول الأعشى :

كجَآيَةِ الشَّيْخِ العِرَاقِي تَفْهَقُ

فحصل من تفصيل هذه الحالة أعظم الترقّب لثمرة هذه الجنة كما كان المعطي صدقته في ترقّب لثوابها .

فأصابها إعصار ، أي ريح شديدة تقلع الشجر والنبات ، فيها نار أي شدة حرارة - وهي المسمّاة بريح السموم ، فاطلاق لفظ نار على شدة الحر تشبيه بليغ ، فأحرقت الجنة - أي أشجارها - أي صارت أعوادها يابسة ، فهذا مفاجأة الخيبة في حين رجاء المنفعة .

والاستفهام في قوله «أَيُّودٌ» استفهام إنكار وتحذير كما في قوله «أُسْحِبْ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا» . والهيئة المشبهة محذوفة وهي هيئة المنفق نفقة متبعة بالمن والأذى .

روى البخاري أنّ عمر بن الخطاب سأل يوما أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيم ترون هذه الآية نزلت «أَيُّودُ أَحَدَكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ» الآية ، فقال بعضهم «الله أعلم» ، فغضب عمر وقال «قولوا نَعْلَمُ أَوْ لَا نَعْلَمُ» ، فقال ابن عباس «في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين» ، فقال عمر «يا ابن أخي قل ولا تحقير نفسك» ، قال ابن عباس «ضربت مثلا لعمل» ، قال عمر «أي عمل» ، قال ابن عباس «لعمل» ، قال صدقت . لرجل غني يعمل بطاعة الله . ثم بعث الله عز وجل إليه الشيطان لما فني عمره فعمل في المعاصي حتى أحرق عمله .

وقوله «كذلك يبين الله لكم الآيات» تذييل ، أي كهذا البيان الذي فيه تقريب المعقول بالمحسوس بين الله نصحا لكم ، رجاء تفكركم في العواقب حتى لا تكونوا على غفلة . والتشبيه في قوله «كذلك يبين الله لكم الآيات» نحو ما في قوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾﴾

إفضاء إلى المقصود وهو الأمر بالصدقات بعد أن قدم بين يديه مواعظ وترغيب وتحذير . وهي طريقة بلاغية في الخطابة والخطاب . فربما قدموا المطلوب ثم جاؤوا بما يكسبه قبولا عند السامعين . وربما قدموا ما يكسب القبول قبل المقصود كما هنا . وهذا من ارتكاب خلاف مقتضى الظاهر في ترتيب الجمل ، ونكتة ذلك أنه قد شاع بين الناس الترغيب في الصدقة وتكرّر ذلك في نزول القرآن فصار غرضا دينيا مشهورا ، وكان الاهتمام بإيضاحه والترغيب في أحواله والتنفير من نقائصه أجدر بالبيان . ونظير هذا قول علي في خطبته التي خطبها حين دخل سفيان الغامدي - أحد قواد أهل الشام - بلد الأنبار - وهي من البلاد المطيعة للخليفة علي - وقتلوا عاملها حسان بن حسان السكري : «أما بعد فإن من ترك الجهاد رغبة عنه ألبسه الله ثوب الذل ، وشمله البلاء ، ودبّث بالصغار ، وضرب على قلبه ، وسيم الخسف ، ومنع النصف . ألا وإنني قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلا ونهارا وقلت لكم اغزؤهم قبل أن يغزؤكم ، فوالله ما غزى قوم في عقر دارهم إلا ذلّوا ، فتواكلتم . هذا أخو غامد قد وردت خيله الأنبار» الخ . وانظر كلمة «الجهاد» في هذه الخطبة فلعل أصلها القتال كما يدل عليه قوله بعده إلى قتال هؤلاء فحرفها قاصدا أو غافلا ولا إخالها تصدر عن علي رضي الله عنه ..

والأمر يجوز أن يكون للوجوب فتكون الآية في الأمر بالزكاة ، أو للندب وهي في صدقة التطوع ، أو هو للقدر المشترك في الطلب فتشمل الزكاة وصدقة التطوع ، والأدلة الأخرى تبين حكم كل . والقيد بالطيبات يناسب تعميم النفقات .

والمراد بالطيبات خيار الأموال ، فيطلق الطيب على الأحسن في صنفه . والكسب ما يناله المرء بسعيه كالتجارة والإجارة والغنيمة والصيد . ويطلق الطيب على المال المكتسب بوجه حلال لا يخالطه ظلم ولا غش ، وهو الطيب عند الله كقول النبي صلى الله عليه وسلم «من تصدق بصدقة من كسب طيب - ولا يقبل الله إلا طيباً - تلقاها الرحمن بيمينه» الحديث ، وفي الحديث الآخر «إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً» . ولم يذكر الطيبات مع قوله «ومما أخرجنا لكم من الأرض» اكتفاء عنه بتقديم ذكره في قسمه ، ويظهر أن ذلك لم يقيّد بالطيبات لأنّ قوله «أخرجنا لكم» أشعر بأنّه مما اكتسبه المرء بعمله بالحسرت والغرس ونحو ذلك ، لأنّ الأموال الخبيثة تحصل غالباً من ظلم الناس أو التحيل عليهم وغشهم وذلك لا يتأتى في الثمرات المستخرجة من الأرض غالباً .

والمراد بما أخرج من الأرض الزروع والثمار ، فمنه ما يخرج بنفسه ، ومنه ما يعالج بأسبابه كالسقي للشجر والزرع ، ثم يخرجّه الله بما أوجد من الأسباب العادية . وبعض المفسرين عد المعادن داخلة في «ما أخرجنا لكم من الأرض» . وتجب على المعدن الزكاة عند مالك إذا بلغ مقدار النصاب ، وفيه ربع العشر . وهو من الأموال المفروضة وليس بزكاة عند أبي حنيفة ، ولذلك قال فيه الخمس . وبعضهم عدّ الركاز داخلاً فيما أخرج من الأرض ولكنّه ي خمس ، والحق في الحكم بالغنيمة عند المالكية . ولعلّ المراد بما كسبتم الأموال المزكاة من العين والماشية ، وبالمخرج من الأرض الحبوب والثمار المزكاة .

وقوله «ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون» أصل تيمّموا تيمّموا ، حذف تاء المضارعة في المضارع وتيمّم بمعنى قصد وعمد .

والخبيث الشديد سوءاً في صنفه فلذلك يطلق على الحرام وعلى المستقذر قال تعالى «ويحرّم عليهم الخبائث» وهو الضد الأقصى للطيب فلا يطلق على الرديء إلا على وجه المبالغة ، ووقوع لفظه في سياق النهي يفيد عموم ما يصدق عليه اللفظ .

وجملة «منه تنفقون» حال ، والجار والمجرور معمولان للحال قدما عليه للدلالة على الاختصاص : أي لا تقصدوا الخبيث في حال إلا تنفقوا إلا منه ، لأن محل النهي أن يخرج الرجل صدقته من خصوص رديء ماله ، أما إخراجه من الجيّد ومن الرديء فليس بمنهي لا سيما في الزكاة الواجبة لأنه يخرج عن كل ما هو عنده من نوعه . وفي حديث الموطأ في البيوع «أن النبي صلى الله عليه وسلم أرسل عاملا على صدقات خيبر فأتاه بتمرّ جنب فقال له : أكلُ تمرّ خيبر هكذا قال : لا ، ولكنّي أبيع الصاعين من الجمع بصاع من جنب (1) . فقال له : بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيهاً» . فدل على أن الصدقة تؤخذ من كل نصاب من نوعه : ولكن المنهي عنه أن يخص الصدقة بالأصناف الرديئة . وأما في الحيوان فيؤخذ الوسط لتعذر التنويع غالبا إلا إذا أكثر عدده فلا إشكال في تقدير الظرف هنا .

وقرأ الجمهور «تَيْمَمُوا» بقاء واحدة خفيفة وصلّا وابتداء : أصله تَتَيْمَمُوا ، وقرأه البرزى عن ابن كثير بتشديد التاء في الوصل على اعتبار الإدغام .

وقوله «ولستم بأخذه إلا أن تغمضوا فيه» جملة حالية من ضمير تنفقون ويجوز أن يكون الكلام على ظاهره من الإخبار فتكون جملة الحال تعليلا لنهيهم عن الإنفاق من المال الخبيث شرعا بقياس الإنفاق منه على اكتسابه قياس مساواة إي كما تكرر هون كسبه كذلك ينبغي أن تكرر هوا إعطاءه . وكأنّ كراهية كسبه كانت معلومة لديهم متقررة في نفوسهم ، ولذلك وقع القياس عليها .

ويجوز أن يكون الكلام مستعملا في النهي عن أخذ المال الخبيث ، فيكون الكلام منصرفا إلى غرض ثان وهو النهي عن أخذ المال الخبيث والمعنى لا تأخذوه ، وعلى كلا الوجهين هو مقتضى تحريم أخذ المال المعلومة حرمة على من هو بيده ولا يحلّ انتقاله إلى غيره .

والإغماض إطباق الجفن ويطلق مجازا على لازم ذلك ، فيطلق تارة على الهناء والاستراحة لأن من لوازم الإغماض راحة النائم قال الأعشى :

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي جفنا فإن لجنب المرء مضطجعا

(1) الجمع صنف من التمر رديء والجنب صنف طيب .

أراد فاهنتي . ويطلق تارة على لازمه من عدم الرؤية فيدل على التسامح في الأمر المكروه كقول الطرماح :

لَمْ يَفْتُنَّا بِالْوَتْرِ قَوْمٌ وَلَلِضَيْمِ رِجَالٌ يَرْضَوْنَ بِالْإِغْمَاضِ .
فإذا أرادوا المبالغة في التغافل عن المكروه الشديد قالوا أغمض عينه على قذى : وذلك لأن إغماض الجفن مع وجود القذى في العين . لقصد الراحة من تحرك القذى . قال عبد العزيز بن زُرارة الكلاءي (1) :

وَأَغْمَضْتُ الْجُفُونَ عَلَى قَدَّاهَا وَلَمْ أَسْمَعْ إِلَى قَالٍ وَقِيلٍ
والاستثناء في قوله «إلا أن تغمضوا فيه» على الوجه الأول من جعل الكلام إخبارا . هو تقييد للنفي . وأما على الوجه الثاني من جعل النفي بمعنى النهي فهو من تأكيد الشيء بما يُشبه ضده أما لا تأخذه إلا إذا تغاضيتم عن النهي وتجاهلتموه .

وقوله «واعلموا أن الله غني حميد» تذييل . أي غني عن صدقاتكم التي لا تنفع الفقراء . أو التي فيها استساعة الحرام . حميد . أي شاكر لمن تصدق صدقة طيبة . وافتتحه باعلموا للاهتمام بالخبر كما تقدم عند قوله تعالى «واتقوا الله واعلموا أنكم مُلاقوه» . أو نُزِّلَ المخاطبون الذين نُهوا عن الإنفاق من الخبيث منزلة من لا يعلم أن الله غني فأعطوا لوجهه ما يقبله المحتاج بكل حال ولم يعلموا أنه يحمد من يعطي لوجهه من طيب الكسب . والغني الذي لا يحتاج إلى ما تكسر حاجة غالب الناس إليه ، وَلِلَّهِ الْغَنِيُّ الْمَطْلُوقُ فَلَا يُعْطَى لِأَجَلِهِ وَلَا مِثَالُ أَمْرِهِ إِلَّا خَيْرٌ مَا يُعْطِيهِ أَحَدٌ لِلْغَنِيِّ عَنِ الْمَالِ .

والحميد من أمثلة المبالغة . أي شديد الحمد : لأنه يشني على فاعلي الخيرات . ويجوز أن يكون المراد أنه محمود . فيكون حميد بمعنى مفعول . أي فتخلّقوا بذلك لأن صفات الله تعالى كمالات . فكونوا أغنياء القلوب عن الشحّ محمودين على صدقاتكم ، ولا تعطوا صدقات تؤذن بالشحّ ولا تشكرون عليها .

(1) الكلاءي نسبة إلى الكلاء بوزن جبار بحلة بالبصرة قرب الشاطيء . والكلاء الشاطيء . وهذه الأبيات قالها بعد أن مكث عاما بباب معاوية لم يؤذن له ثم أذن له وأدناه وأولاه مصر ، وقبله : دخلت على معاوية بن حرب ولكن بعد يأس من دخول وما نلت الدخول عليه حتى حلت بحلة الرجل الذليل

﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾ .

استثناف عن قوله «أنفقوا من طيبات ما كسبتم» لأنّ الشيطان يصدّ الناس عن إعطاء خيار أموالهم ، ويغريهم بالشحّ أو بإعطاء الرديء والخبيث ، ويخوفهم من الفقر إن أعطوا بعض مآلهم .

وقدّم اسم الشيطان مسنداً إليه لأنّ تقديمه مؤذن بدمّ الحكم الذي سيق له الكلام وشؤميه لتحذير المسلمين من هذا الحكم ، كما يقال في مثال علم المعاني «السّفّاح في دَار صديقك» ، ولأنّ في تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي تقويّ الحكم وتحقيقه .

ومعنى «يعدكم» يسوّل لكم وقوعه في المستقبل إذا أنفقتم خيار أموالكم ، وذلك بما يلقيه في قلوب الذين تخلّقوا بالأخلاق الشيطانية . وسمي الإخبار بحصول أمر في المستقبل وعداً مجازاً لأنّ الوعد إخبار بحصول شيء في المستقبل من جهة المخبر ، ولذلك يقال : أنجز فلان وعده أو أخلف وعده ، ولا يقولون أنجز خبره ، ويقولون صدق خبره وصدق وعده ، فالوعد أخصّ من الخبر ، وبذلك يؤذن كلام أئمة اللغة . فشبه إلقاء الشيطان في نفوسهم توقّع الفقر بوعد منه بحصوله لا محالة ، ووجه الشبه ما في الوعد من معنى التحقق ، وحسن هذا المجاز هنا مشاكلته لقوله «والله يعدكم مغفرة» فإنّه وعد حقيقي .

ثم إن كان الوعد يطلق على التعهد بالخير والشر كما هو كلام القاموس — تبعاً لفصيح ثعلب — ففي قوله يعدكم الفقر مجاز واحد ، وإن كان خاصاً بالخير كما هو قول الزمخشري في الأساس ، ففي قوله يعدكم الفقر، مجازان .

والفقر شدة الحاجة إلى لوازم الحياة لقلة أو فقد ما يعاوض به ، وهو مشتق من فقار الظهر ، فأصله مصدر فقّره إذا كسر ظهره ، جعلوا العاجز بمنزلة من لا يستطيع أدنى حركة لأنّ الظهر هو مجمع الحركات ، ومن هذا تسميتهم المصيبة فاقرة ، وقاصمة الظهر ، ويقال فقّر وفقّر وفقّر وفقّر — بفتح فسكون ، وبفتحتين ، وبضم فسكون ، وبضميتين — ، ويقال رجل فقير ، ويقال رجل فقّر وصفا بالمصدر .

والفحشاء اسم لفعل أو قول شديد السوء واستحقاق الذم عرفاً أو شرعاً . مشتق من الفحش - بضم الفاء وسكون الحاء - تجاوز الحد . وخصه الاستعمال بالتجاوز في التبيح . أي يأمركم بفعل قبيح . وهذا ارتقاء في التحذير من الخواطر الشيطانية التي تدعو إلى الأفعال الذميمة . وليس المراد بالفحشاء البخل لأن لفظ الفحشاء لا يطلق على البخل وإن كان البخل يسمى فاحشاً . وإطلاق الأمر على وسوسة الشيطان وتأثير قوته في النفوس مجاز لأن الأمر في الحقيقة من أقسام الكلام . والتعريف في الفحشاء تعريف الجنس .

وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ . 268

عطف على جملة «الشيطان يعدكم الفقر» لإظهار الفرق بين ما تدعو إليه وساوس الشيطان وما تدعو إليه أوامر الله تعالى . والوعد فيه حقيقة لا محالة . والقول في تقديم اسم الجلالة على الخبر الفعلي في قوله «والله يعدكم» على طريقة القول في تقديم اسم الشيطان في قوله «الشيطان يعدكم الفقر» .

ومعنى «واسع» أنه واسع الفضل . والوصف بالواسع مشتق من وسع المتعدي - إذا عمّ بالعطاء ونحوه - . قال الله تعالى : «ربنا وسعت كل شيء رحمةً وعِلماً» ، وتقول العرب : «لا يسعني أن أفعل كذا» . أي لا أجد فيه سعة ، وفي حديث علي في وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم : «قد وسع الناس بِشْرُهُ وَخُلُقُهُ» . فالمعنى هنا أنه وسع الناس والعالمين بعطائه .

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ . 269

هذه الجملة اعتراض وتذييل لما تضمنته آيات الإنفاق من المواعظ والآداب وتلقين الأخلاق الكريمة . مما يكسب العاملين به رجاحة العقل واستقامة العمل .

فالمقصود التنبيه إلى نفاسة ما وعظهم الله به ، وتنبيههم إلى أنهم قد أصبحوا به حكماء بعد أن كانوا في جاهلية جهلاء . فالمعنى : هذا من الحكمة التي آتاكم الله ، فهو يؤتي الحكمة من يشاء . وهذا كقوله «وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به» .

قال الفخر : «نبه على أن الأمر الذي لأجله وجب ترجيح وعد الرحمان على وعد الشيطان هو أن وعد الرحمان ترجحه الحكمة والعقل ، ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والحس من حيث إنهما يأمران بتحصيل اللذة الحاضرة ، ولا شك أن حكم الحكمة هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيف ، وحكم الحس والشهوة يوقع في البلاء والمحنة . فتعقيب قوله «والله يعدكم مغفرة» ، بقوله «يؤتي الحكمة» إشارة إلى أن ما وعد به تعالى من المغفرة والفضل من الحكمة ، وأن الحكمة كلها من عطاء الله تعالى ، وأن الله تعالى يعطيها من يشاء .

والحكمة إتقان العلم وإجراء الفعل على وفق ذلك العلم . فلذلك قيل : نزلت الحكمة على ألسنة العرب . وعقول اليونان ، وأيدي الصينيين . وهي مشتقة من الحُكْم - وهو المنع - لأنها تمنع صاحبها من الوقوع في الغلط والضلال ، قال تعالى : «كتاب أحكمت آياته» ، ومنه سميت الحديد التي في اللجام وتجعل في فم الفرس ، حَكَمَةً .

ومن يشاء الله تعالى إيتاءه الحكمة هو الذي يخلقه مستعداً إلى ذلك ، من سلامة عقله واعتدال قواه ، حتى يكون قابلاً لفهم الحقائق منقاداً إلى الحق إذا لاح له ، لا يصدّه عن ذلك هوى ولا عصبية ولا مكابرة ولا أنفة ، ثم ييسر له أسباب ذلك من حضور الدعاة وسلامة البقعة من العتاة ، فإذا انضمت إلى ذلك توجهه إلى الله بأن يزيد أسبابه تيسيراً ويمنع عنه ما يحجب الفهم فقد كمل له التيسير . وفسرت الحكمة بأنها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بما تبلغه الطاقة ، أي بحيث لا تلبس الحقائق المتشابهة بعضها مع بعض ولا يغلط في العلل والأسباب .

والحكمة قسمت أقساماً مختلفة الموضوع اختلافاً باختلاف العصور والأقاليم . ومبدأ ظهور علم الحكمة في الشرق عند الهنود البراهمة والبوذيين ، وعند أهل الصين

البوذيين . وفي بلاد فارس في حكمة زرادشت . وعند القبط في حكمة الكهنة . ثم انتقلت حكمة هؤلاء الأمم الشرقية إلى اليونان وهذبت وصححت وفرغت وقسمت عندهم إلى قسمين : حكمة عملية ، وحكمة نظرية .

فأما الحكمة العملية فهي المتعلقة بما يصدر من أعمال الناس . وهي تنحصر في تهذيب النفس ، وتهذيب العائلة ، وتهذيب الأمة .

والأول علم الأخلاق . وهو التخلق بصفات العلو الإلهي بحسب الطاقة البشرية ، فيما يصدر عنه كمال في الإنسان .

والثاني علم تدبير المنزل .

والثالث علم السياسة المدنية والشرعية .

وأما الحكمة النظرية فهي الباحثة عن الأمور التي تعلم وليست من الأعمال ، وإنما تعلم لتمام استقامة الأفهام والأعمال . وهي ثلاثة علوم :

علم يلقب بالأسفل وهو الطبيعي ، وعلم يلقب بالأوسط وهو الرياضي ، وعلم يلقب بالأعلى وهو الإلهي .

فالطبيعي يبحث عن الأمور العامة للتكوين والخواص والكون والفساد ، ويندرج تحته حوادث الجو وطبقات الأرض والنبات والحيوان والإنسان ، ويندرج فيه الطب والكيمياء والنجوم .

والرياضي الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى ، ويندرج تحته الجبر والمساحة والحيل المتحركة (الماكينية) وجرّ الأثقال .

وأما الإلهي فهو خمسة أقسام : معاني الموجودات ، وأصول ومبادئ وهي المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة ، وإثبات واجب الوجود وصفاته ، وإثبات الأرواح والمجردات ، وإثبات الوحي والرسالة ، وقد بيّن ذلك أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا .

فأما المتأخرون — من حكماء الغرب — فقد قصرُوا الحكمة في الفلسفة على ما وراء الطبيعة وهو ما يسمّى عند اليونان بالإلهيات .

والمهم من الحكمة في نظر الدين أربعة فصول :

أحدها معرفة الله حق معرفته وهو علم الاعتقاد الحق ، ويسمى عند اليونان العلم الإلهي أو ما وراء الطبيعة .

الثاني ما يصدر عن العلم به كمال نفسية الإنسان ، وهو علم الأخلاق .

الثالث تهذيب العائلة ، وهو المسمى عند اليونان علم تدبير المنزل .

الرابع تقويم الأمة وإصلاح شؤونها وهو المسمى علم السياسة المدنية ، وهو مندرج في أحكام الإمامة والأحكام السلطانية . ودعوة الإسلام في أصوله وفروعه لا تخلو عن شعبة من شعب هذه الحكمة .

وقد ذكر الله الحكمة في مواضع كثيرة من كتابه مراداً بها ما فيه صلاح النفوس ، من النبوة والهدى والإرشاد . وقد كانت الحكمة تطلق عند العرب على الأقوال التي فيها إيقاظ للنفس ووصاية بالخير ، وإخبار بتجارب السعادة والشقاوة ، وكليات جامعة لجماع الآداب . وذكر الله تعالى في كتابه - حكمة لقمان ووصاياه في قوله تعالى «ولقد آتينا لقمان الحكمة» الآيات . وقد كانت لشعراء العرب عناية بإيداع الحكمة في شعرهم وهي إرسال الأمثال ، كما فعل زهير في الأبيات التي أولها «رأيت المنايا خبط عشواء» والتي افتتحها بمنّ ومنّ في معلقته . وقد كانت بيد بعض الأخبار صحائف فيها آداب ومواعظ مثل شيء من جامعة سليمان عليه السلام وأمثاله ، فكان العرب ينقلون منها أقوالاً . وفي صحيح البخاري في باب الحياء من كتاب الأدب أن عمران بن حصين قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الحياء لا يأتي إلا بخير، فقال بُشَيْر بن كعب العدوي : مكتوب في الحكمة إن من الحياء وقاراً وإن من الحياء سكينه ، فقال له عمران : أحدثك عن رسول الله وتحدثني عن صحيفتك» .

والحكيم هو النابغ في هاته العلوم أو بعضها فبحكمته يعتصم من الوقوع في الغلط والضلال بمقدار مبلغ حكمته ، وفي الغرض الذي تتعلق به حكمته .

وعلوم الحكمة هي مجموع ما أرشد إليه هدي الهداة من أهل الوحي الإلهي الذي هو أصل إصلاح عقول البشر ، فكان مبدأ ظهور الحكمة في الأديان ؛ ثم ألحق بها ما

أنتجه ذكاء أهل العقول من أنظارهم المتفرعة على أصول الهدى الأول . وقد مهّد قدماء الحكماء طرائق من الحكمة فنبت ينابيع الحكمة في عصور متقاربة كانت فيها مخلوطة بالأوهام والتخيلات والضلالات . بين الكلدانيين والمصريين والهنود والصين . ثم درسها حكماء اليونان فهذبوا وأبدعوا . وميزوا علم الحكمة عن غيره . وتوخوا الحق ما استطاعوا فأزالوا أوهاماً عظيمة وأبقوا كثيراً . وانحصرت هذه العلوم في طريقتي سقراط وهي نفسية . وفيثاغورس وهي رياضية عقلية . والأولى يونانية والثانية لإيطاليا اليونانية . وعنهما أخذ أفلاطون . واشتهر أصحابه بالإشراقين . ثم أخذ عنه أفضل تلامذته وهو أرسططاليس وهذب طريقته ووسّع العلوم . وسُميت أتباعه بالمشائين . ولم تزل الحكمة من وقت ظهوره معونة على أصوله إلى يومنا هذا .

«ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً» وهو الذي شاء الله إيتاء الحكمة . والخير الكثير منجراً إليه من سداد الرأي والهدى الإلهي . ومن تفاريع قواعد الحكمة التي تعصم من الوقوع في الغلط والضلال بمقدار التوغل في فهمها واستحضار مهمها . لأننا إذا تتبعنا ما يحلّ بالناس من المصائب نجد معظمها من جرّاء الجهالة والضلالة وأفن الرأي . وبعكس ذلك نجد ما يجتنيه الناس من المنافع والملائمات منجراً من المعارف والعلم بالحقائق . ولو أننا علمنا الحقائق كلها لاجتنبنا كل ما نراد موقعاً في البؤس والشقاء .

وقرأ الجمهور «ومن يؤت» بفتح المثناة الفوقية بصيغة المبني للنائب . على أن ضمير يؤت نائب فاعل عائد على من الموصولة وهو رابط الصلة بالموصول . وقرأ يعقوب ومن يؤت الحكمة -- بكسر المثناة الفوقية -- بصيغة البناء للفاعل . فيكون الضمير الذي في فعل يؤت عائداً إلى الله تعالى . وحينئذ فالعائد ضمير نصب محذوف والتقدير : ومن يؤته الله .

وقوله «وما يذكر إلا أولو الألباب» تذييل للتنبيه على أن من شاء الله إيتاء الحكمة هو ذو اللب . وأن تذكر الحكمة واستصحاب إرشادها بمقدار استحضار اللب وقوته . واللب في الأصل خلاصة الشيء وقلبه . وأطلق هنا على عقل الإنسان لأنه أنفع شيء فيه .

﴿ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِّنْ نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ ﴾ .

تذييل للكلام السابق المسوق للأمر بالإتفاق وصفاته المقبولة والتحذير من المثبطات عنه ابتداء من قوله «يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم» .

والمقصود من هذا التذييل التذكير بأن الله لا يخفى عليه شيء من النفقات وصفاتها ، وأدماج النذر مع الإتفاق فكان الكلام جديرا بأن يكون تذييلا .

والنذر التزام قربة أو صدقة بصيغة الإيجاب على النفس كقوله عليّ صدقة وعليّ تجهيز غاز أو نحو ذلك ، ويكون مطلقا ومعلقا على شيء . وقد عرفت العرب النذر من الجاهلية ، فقد نذر عبد المطلب أنه إن رزق عشرة أولاد ليذبحنّ عاشرهم قربانا للكعبة ، وكان ابنه العاشر هو عبد الله ثاني الذبيحين ، وأكرم بها مزية ، ونذرت نُسَيْلَةُ زوج عبد المطلب - لما افتقدت ابنها العباس - وهو صغير - أنها إن وجدته لتكسُون الكعبة الديباج ففعلت . وهي أول من كسا الكعبة الديباج . وفي حديث البخاري أن عمر بن الخطاب قال : «يا رسول الله إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام ، فقال أوف بنذرِك» .

وفي الأمم السالفة كان النذر ، وقد حكى الله عن امرأة عمران «إني نذرت لك ما في بطني محررا» . والآية دلّت على مشروعيته في الإسلام ورجاء ثوابه ، لعطفه على ما هو من فعل الخير سواء كان النذر مطلقا أم معلقا ، لأن الآية أطلقت ، ولأن قوله «فإن الله يعلمه» مراد به الوعد بالثواب . وفي الحديث الصحيح عن عمر وابنه عبد الله وأبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم «أن النذر لا يُقدّم شيئا ولا يؤخّر ، ولا يرد شيئا ولا يأتي ابن آدم بشيء لم يكن قُدّر له ، ولكنه يُستخرج به من البَخيل» . ومساقه الترغيب في النذر غير المعلق لا إبطال فائدة النذر . وقد مدح الله عباده فقال «يوفون بالنذر» . وفي الموطأ عن النبي صلى الله عليه وسلم «من نذر أن يطيع الله فليُطِعه ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه» .

و(مِن) في قوله «من نفقة» و«من نذر» بيان لما أنفقتم ونذرتم ، ولما كان شأن البيان أن يفيد معنى زائدا على معنى المبيّن ، وكان معنى البيان هنا عين معنى المبيّن ، تعيّن

أن يكون المقصود منه بيان المنفق والمندور بما في تنكير مجروري (مِنْ) من إرادة أنواع النفقات والمندورات ، فأكدّ بذلك العموم ما أفادته ما الشرطية من العموم من خير أو شر في سبيل الله أو في سبيل الطاغوت ، قال التفتازاني : «مِثْلُ هَذَا الْبَيَانِ يَكُونُ لِتَأْكِيدِ الْعُمُومِ وَمَنْعِ الْخُصُوصِ» .

وقوله «فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ» كناية عن الجزاء عليه لأنّ علم الله بالكائنات لا يشك فيه السامعون . فأريد لازم معناه . وإنّما كان لازماً له لأنّ القادر لا يصدّه عن الجزاء إلاّ عدم العلم بما يفعله المحسن أو المسيء .

﴿ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴾ . 270

هذا وعيد قوبل به الوعد الذي كني عنه بقوله «فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ» ، والمراد بالظالمين المشركون علنا والمنافقون ، لأنّهم إن منعوا الصدقات الواجبة فقد ظلموا مصارفها في حقهم في المال وظلموا أنفسهم بإلقائها في تبعات المنع ، وإن منعوا صدقة التطوع فقد ظلموا أنفسهم بحرمانها من فضائل الصدقات وثوابها في الآخرة .

والأنصار جمع نصير ، ونفي الأنصار كناية عن نفي النصر والغوث في الآخرة وهو ظاهر ، وفي الدنيا لأنّهم لما بخلوا بنصرهم الفقير بأموالهم فإنّ الله يعدمهم النصير في المضائق ، ويقسي عليهم قلوب عباده ، ويلقي عليهم الكراهية من الناس .

﴿ إِنْ تَبَدُّوا لَلصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَنُكْفَرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ . 271

استئناف بياني ناشي عن قوله «وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإنّ الله يعلمه» . إذ أشعر تعميم «مِنْ نَّفَقَةٍ» بحال الصدقات الخفية فيتساءل السامع في نفسه هل إبداء الصدقات يُعد رياءً وقد سمع قبل ذلك قوله «كالذي ينفق ماله رياء الناس» ،

ولأنّ قوله «فإنّ الله يعلمه» قد كان قولاً فصلاً في اعتبار نيّات المتصدّقين وأحوال ما يظهرونه منها وما يخفونّه من صدقاتهم . فهذا الاستئناس يدفع توهمًا من شأنه تعطيل الصدقات والنفقات ، وهو أن يمسك المرء عنها إذا لم يجد بُدّاً من ظهورها فيخشى أن يصيبه الزبء .

والتعريف في قوله «الصدقات» تعريف الجنس ، ومحمّله على العموم فيشمل كل الصدقات فرضها ونقلها ، وهو المناسب لموقع هذه الآية عقب ذكر أنواع النفقات . وجاء الشرط بأنّ في الصدقتين لأنّها أصل أدوات الشرط ، ولا مقتضى للعدول عن الأصل ، إذ كلتا الصدقتين مريض لله تعالى ، وتفضيل صدقة السرّ قد وفي به صريح قوله «فهو خير لكم» .

وقوله «فنعم» أصله فنعمَ مآ ، فأدغم المثلان وكسرت عَيْنَ نِعْمَ لأجل التقاء الساكنين ، وما في مثله نكرة تامة أي متوغلة في الإبهام لا يقصد وصفها بما يخصّها ، فتأمّلها من حيث عدم إتباعها بوصف لا من حيث إنتها واضحة المعنى ، ولذلك تفسّر بشيء . ولما كانت كذلك تعيّن أن تكون في موضع التمييز لضمير نعم المرفوع المستتر ، فالقصد منه التنبيه على القصد إلى عدم التمييز حتى إنّ المتكلم — إذا ميز — لا يميز إلاّ بمثل المميز .

وقوله «هي» مخصوص بالمدح ، أي الصدقات ، وقد علم السامع أنّها الصدقات المُبدّأة ، بقرينة فعل الشرط ، فلذلك كان تفسير المعنى فنعماً إبداءها .

وقرأ ورش عن نافع وابن كثير وحفص ويعقوب فَنِعِمًّا — بكسر العين وتشديد الميم من نِعَم مع ميم ما — . وقرأه ابن عامر وحمزة والكسائي بفتح النون وكسر العين . وقرأه قالون عن نافع وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم بكسر النون واختلاس حركة العين بين الكسر والسكون . وقرأه أبو جعفر بكسر النون وسكون العين مع بقاء تشديد الميم ، ورويت هذه أيضا عن قالون وأبي عمرو وأبي بكر .

وقوله «وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم» تفضيل لصدقة السرّ لأنّ فيها إبقاء على ماء وجه الفقير ، حيث لم يطلع عليه غير المعطي . وفي الحديث الصحيح ، عدّ من السبعة الذين يظلمهم الله بظلمته ... ورجل تصدّق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم

شِمَاله ما أَنْفَقَتْ يَمِينه» ، (يعني مع شدة القرب بين اليمين والشمال ؛ لأنّ حساب الدراهم ومناولة الأشياء بتعاونهما ، فلو كانت الشمال من ذوات العلم لما أطلعت على ما أنفقته اليمين) .

وقد فضّل الله في هذه الآية صدقة السرّ على صدقة العلانية على الإطلاق ، فإن حُمِلت الصدقات على العموم — كما هو الظاهر — إجراءً للفظ الصدقات مجرى لفظ الإنفاق في الآي السابقة واللاحقة — كان إخفاء صدقة الفرض والنفل أفضل ، وهو قول جمهور العلماء ، وعن الكيّس الطّبريّ أنّ هذا أحد قولي الشافعي . وعن المهدي : كان الإخفاء أفضل فيهما في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ساءت ظنون الناس بالناس فاستحسن العلماء إظهار صدقة الفرض ، قال ابن عطية : وهذا مخالف للآثار أنّ إخفاء الصدقة أفضل . فيكون عموم الصدقات في الآية مخصوصا بصدقة التطوّع ، ومخصّص العموم الإجماع ، وحكى ابن العربي الإجماع عليه . وإن أريد بالصدقات في الآية غير الزكاة كان المراد بها أخصّ من الإنفاق المذكور في الآي قبلها وبعدها ، وكان تفضيل الإخفاء مختصاً بالصدقات المندوبة . وقال ابن عباس والحسن : إظهار الزكاة أفضل ، وإخفاء صدقة التطوّع أفضل من إظهارها وهو قول الشافعي .

وقوله «وتؤتوها الفقراء» ، توقّف المفسّرون في حكمة ذكره ، مع العلم بأنّ الصدقة لا تكون إلّا للفقراء ، وأنّ الصدقة المبدّاة أيضا تعطى للفقراء .

فقال العصام : «كأنّ نكته ذكره هنا أنّ الإبداء لا ينفكّ عن إيتاء الفقراء ؛ لأنّ الفقير يظهر فيه ويمتاز عن غيره إذ يعلمه الناس بحاله ، بخلاف الإخفاء ، فاشتراط معه إيتاؤها للفقير حتّى على الفحص عن حال من يعطيه الصدقة» (أي لأنّ الحريصين — من غير الفقراء — يستحيون أن يتعرّضوا للصدقات الظاهرة ولا يصدّهم شيء عن التعرّض للصدقات الخفية) .

وقال الخفاجي : «لم يذكر الفقراء مع المبدّاة لأنّه أريد بها الزكاة ومصارفها الفقراء وغيرهم ، وأما الصدقة المخفّاة فهي صدقة التطوّع ومصارفها الفقراء فقط» . وهو ضعيف لوجهين : أحدهما أنّه لا وجه لقصر الصدقة المبدّاة على الفريضة ولا قائل به بل الخلاف في أنّ تفضيل الإخفاء هل يعمّ الفريضة أولا ، الثاني أنّ الصدقة المتطوّع بها لا يمتنع صرفها لغير الفقراء كتجهيز الجيوش .

وقال الشيخ ابن عاشور جدّي في تعليق له على حديث فضل إخفاء الصدقة من صحيح مسلم : «عطف إيتاء الفقراء على الإخفاء المجعول شرطاً للخيرية في الآية - مع العلم بأن الصدقة للفقراء - يؤذن بأن الخيرية لإخفاء حال الفقير وعدم إظهار اليد العليا عليه» ، أي فهو إيماء إلى العلة وأنها الإبقاء على ماء وجه الفقير ، وهو القول الفصل لانتفاء شائبة الرياء .

وقوله «ونكفر عنكم من سيئاتكم» قرأه نافع والكسائي وأبو بكر وأبو جعفر وخلف بنون العظمة ، وبجزم الرء عطفاً على موضع جملة الجواب وهي جملة فهو خير لكم ، فيكون التكفير معلقاً على الإخفاء . وقرأه ابن كثير وأبو عمرو بالنون أيضاً وبرزع الرء على أنه وعد على إعطاء الصدقات ظاهرة أو خفية . وقرأه ابن عامر وحفص بالتحية - على أن ضميره عائد إلى الله - وبالرفع .

﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ .

استئناف معترض به بين قوله «إن تبدوا الصدقات» وبين قوله «وما تنفقوا من خير فلأنفسكم» ، ومناسبته هنا أن الآيات المتقدمة يلوح من خلالها أصناف من الناس : منهم الذين ينفقون أموالهم رياء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ومنهم الذين يطلون صدقاتهم بالمن والأذى ، ومنهم الذين يتيممون الخبيث منه ينفقون ، ومنهم من يعدمهم الشيطان الفقر ويأمرهم بالفحشاء . وكان وجود هذه الفرق مما يشغل على النبي صلى الله عليه وسلم ، فعقّب الله ذلك بتسكين نفس رسوله والتهوين عليه بأن ليس عليه هداهم ولكن عليه البلاغ . فالهّدى هنا بمعنى الإلجاء لحصول الهدى في قلوبهم ، وأما الهدى بمعنى التبليغ والإرشاد فهو على النّبي ، ونظائر هذا في القرآن كثيرة . فالضمير راجع إلى جميع من بقي فيهم شيء من عدم الهدى وأشدّهم المشركون والمنافقون ، وقيل الضمير راجع إلى ناس معروفين ، روي أنه كان لأسماء ابنة أبي بكر أم كافرة وجد كافر فأرادت أسماء - عام عمرة القضية - أن تواسيها بمال ، وأنه أراد بعض الأنصار الصدقة على قرابتهم وأصهارهم في بني النضير وقريظة ، فنهى

النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين عن الصدقة على الكفار ، إلقاء لأولئك الكفار على الدخول في الإسلام . فأنزل الله تعالى « ليس عليك هداهم » الآيات ، أي هدى الكفار إلى الإسلام ، أي فرخص للمسلمين الصدقة على أولئك الكفرة .

فالضمير عائد إلى معلوم للمخاطب . فيكون نزول الآية لذلك السبب ناشئا عن نزول آيات الأمر بالإنفاق والصدقة . فتكون الآيات المتقدمة سبب السبب لنزول هذه الآية .

والمعنى أن « ليس عليك أن تهديهم بأكثر من الدعوة والإرشاد . دون هداهم بالفعل أو الإلقاء : إذ لا هادي لمن يضل الله . وليس مثل هذا بميسر للهدى .

والخطاب في « ليس عليك هداهم » ظاهره أنه خطاب للرسول على الوجه الأول الذي ذكرناه في معاد ضمير هداهم . ويجوز أن يكون خطابا لمن يسمع على الوجه الآتي في الضمير إذا اعتبرنا ما ذكره في سبب النزول . أي ليس عليك أيها المتردد في إعطاء قريبك .

و(على) في قوله « عليك » للاستعلاء المجازي . أي طلب فعل على وجه الوجوب . والمعنى ليس ذلك بواجب على الرسول . فلا يحزن على عدم حصول هداهم لأنه أدنى واجب التبليغ ، أو المعنى ليس ذلك بواجب عليكم أيها المعالجين لإسلامهم بالحرمان من الإنفاق حتى تسعوا إلى هداهم بطرق الإلقاء .

وتقديم الظرف وهو « عليك » على المسند إليه وهو « هداهم » إذا أجري على ما تقرر في علم المعاني من أن تقديم المسند الذي حقه التأخير يفيد قصر المسند إليه على المسند ، وكان ذلك في الإثبات بيننا لا غبار عليه نحو « لكم دينكم ولي ديني » وقوله « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » ، فهو إذا وقع في سياق النفي غير بين لأنه إذا كان التقديم في صورة الإثبات مفيدا للحصر اقتضى أنه إذا نفي فقد نفي ذلك الانحصار ، لأن الجملة المكيفة بالقصر في حالة الإثبات هي جملة مقيدة نسبتها بقيد الانحصار أي بقيد انحصار موضوعها في معنى محمولها . فإذا دخل عليها النفي كان مقتضيا نفي النسبة المقيدة ، أي نفي ذلك الانحصار ، لأن شأن النفي إذا توجه إلى كلام مقيّد أن ينصب على ذلك القيد .

لكن أئمة الفن حين ذكروا أمثلة تقديم المسند على المسند إليه سَوَّوا فيها بين الإثبات — كما ذكرنا — وبين النفي نحو «لا فيها غول»، فقد مثل به في الكشف عند قوله تعالى «لا ريب فيه» فقال «قصد تفضيل خمر الجنة على خمر الدنيا»، وقال السيد في شرحه هنالك «عُدَّ قصرًا للموصوف على الصفة، أي الغول مقصور على عدم الحصول في خمر الجنة لا يتعداه إلى عدم الحصول فيما يقابلها، أو عَدَمُ الغول مقصور على الحصول فيها لا يتجاوزه إلى الحصول في هذه الخمر». وقد أحلت عند قوله تعالى «لا ريب فيه» على هذه الآية هنا، فبيناً أن نبين طريقة القصر بالتقديم في النفي، وهي أن القصر لما كان كيفية عارضة للتركيب ولم يكن قيداً لفظياً بحيث يتوجه النفي إليه كانت تلك الكيفية مستصحبة مع النفي، فنحو «لا فيها غول» يفيد قصر الغول على الانتفاء عن خمر الدنيا ولا يفيد نفي قصر الغول على الكون في خمر الجنة. وإلى هذا أشار السيد في شرح الكشف عند قوله «لا ريب فيه» إذ قال «وبالجملة يجعل حرف النفي جزءاً أو حرفاً من حروف المسند أو المسند إليه». وعلى هذا بنى صاحب الكشف فجعل وجه أن لم يقدم الظرف في قوله «لا ريب فيه» كما قدم الظرف في قوله «لا فيها غول» لأنه لو أول لقصد أن كتاباً آخر فيه الريب، لا في القرآن، وليس ذلك بمراد.

فإذا تقرر هذا فقوله «ليس عليك هداهم» إذا جرى على هذا المنوال كان مفساده هداهم مقصور على انتفاء كونه عليك، فيلزم منه استفادة إبطال انتفاء كونه على غير المخاطب، أي إبطال انتفاء كونه على الله، وكلا المفادين غير مراد إذ لا يُعتقد الأول ولا الثاني. فالوجه: إما أن يكون التقديم هنا لمجرد الاهتمام كتقديم يوم الندي في قول الحريري:

ما فيه من عيب سوى أنه يوم الندي قِسمته ضيزى

بني كون هداهم حقاً على الرسول تهوينا للأمر عليه، فأما الدلالة على كون ذلك مفوضاً إلى الله فمن قوله «ولكن الله يهدي من يشاء». وإما أن يكون جرى على خلاف مقتضى الظاهر بتزليل السامعين منزلة من يعتقد أن إيجاد الإيمان في الكفار يكون بتكوين الله وبالإلحاء من المخلوق، فقصر هداهم على عدم الكون في إلحاء المخلوقين إياهم لا على عدم الكون في أنه على الله، فيلزم من ذلك أنه على الله، أي مفوض إليه.

وقوله «ولكن الله يهدي من يشاء» جيء فيه بحرف الاستدراك لما في الكلام المنفي من توهم إمكان هديهم بالحرص أو بالإلجاء، فمصَّبُّ الاستدراك هو الصلة، أعني «من يشاء»؛ أي فلا فائدة في إلجاء من لم يشأ الله هديه. والتقدير: ولكن هداهم بيد الله، وهو يهدي من يشاء، فإذا شاء أن يهديهم هداهم.

﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ . 272

عطف على جملة «إن تبدوا الصدقات»؛ وموقعها زيادة بيان فضل الصدقات كلها، وأنها لما كانت منفعتها لنفس المتصدق فليختر لنفسه ما هو خير، وعليه أن يكثر منها بنبد كل ما يدعو لترك بعضها.

وقوله «وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله» جملة خالية، وهو خبر مستعمل في معنى الأمر، أي إنمّا تكون منفعة الصدقات لأنفسكم إن كنتم ما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله لا للرياء ولا لمراعاة حال مسلم وكافر، وهذا المعنى صالح لكلا المعنيين المحتملين في الآية التي قبلها. ويجوز كونها معطوفة عليها إذا كان الخبر بمعنى النهي، أي لا تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله. وهذا الكلام خبر مستعمل في الطلب لقصد التحقيق والتأكيد، ولذلك خولف فيه أسلوب ما حُفَّ به من جملة «وما تنفقوا من خير فلأنفسكم» — وجملة — وما تنفقوا من خير يوفَّ إليكم.

وقوله «وما تنفقوا من خير يوفَّ إليكم وأنتم لا تظلمون» عطف على التي قبلها لبيان أن جزاء النفقات بمقدارها وأن من نُقِصَ له من الأجر فهو الساعي في نقصه. وكُرِّرَ فعل تنفقون ثلاث مرات في الآية لزيد الاهتمام بمدلوله وجيء به مرتين بصيغة الشرط عند قصد بيان الملازمة بين الإنفاق والثواب، وجيء به مرة في صيغة النفي والاستثناء لأنه قصد الخبر بمعنى الإنشاء، أي النهي عن أن ينفقوا إلا لابتغاء وجه الله.

وتقديم «أنتم» على الخبر الفعلي لمجرد التقوى وزيادة التنبيه على أنهم لا يُظلمون ،
وإنما يَظلمون أنفسهم .

وإنما جعلت هاته الأحكام جملاً مستقلاً بعضها عن بعض ولم تجعل جملة واحدة
مقيّدة فائدتها بقبود جميع الجمل وأعيد لفظ الإنفاق في جميعها بصيغ مختلفة تكريرا
للاهتمام بشأنه ، لتكون كل جملة مستقلة بمعناها قصيرة الألفاظ كثيرة المعاني ،
فتجري مجرى الأمثال ، وتتناقلها الأجيال .

وقد أخذ من الآيات الأخيرة — على أحد التفسيرين — جواز الصدقة على الكفار ،
والمراد الكفار الذين يختلطون بالمسلمين غير مؤذنين لهم وهم أهل العهد وأهل الذمة
والجيران . واتفق فقهاء الإسلام على جواز إعطاء صدقة التطوع للكافرين ، وحكمة
ذلك أن الصدقة من إغاثة الملهوف والكافر من عباد الله ، ونحن قد أمرنا بالإحسان إلى
الحيوان ، ففي الحديث الصحيح : قالوا يا رسول الله وإن لنا في البهائم لأجرا . فقال «في
كل ذي كبدٍ رطبةٍ أجرٌ» .

واتفق الفقهاء على أن الصدقة المفروضة — أعني الزكاة — لا تعطى للكفار ،
وحكمة ذلك أنها إنما فرضت لإقامة أود المسلمين ومواساتهم ، فهي مال الجامعة
الإسلامية يؤخذ بمقادير معينة ، ففيه غنى المسلمين ، بخلاف ما يعطيه المرء عن طيب
نفس لأجل الرأفة والشفقة . واختلفوا في صدقة الفطر ، فالجمهور ألحقوها بالصدقات
المفروضة ، وأبو حنيفة ألحقها بصدقة التطوع فأجاز إعطاءها إلى الكافر . ولو قيل ذلك
في غير زكاة الفطر كان أشبه ، فإن العيد عيد المسلمين ، ولعله رآها صدقة شكر على
القدرة على الصيام ، فكان المنظور فيها حال المتصدق لا حال المتصدق عليه . وقول
الجمهور أصح لأن مشروعيها لكفاية فقراء المسلمين عن المسألة في يوم عيدهم وليكونوا
في ذلك اليوم أوسع حالا منهم في سائر المدة ، وهذا القدر لا تظهر حكمته في فقراء
الكافرين .

﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ .

«الفقراء» متعلق بتنفقون الأخير ، وتعلقه به يؤذن بتعلق معناه بنظائره المقدمة ، فما من نفقة ذكرت آنفا إلا وهي للفقراء لأن الجمل قد عضد بعضها بعضا .

والذين أحصروا « أي حبسوا وأرصدوا . ويحتمل أن المراد بسبيل الله هنا الجهاد ؛ فإن كان نزولها في قوم جرحوا في سبيل الله فصاروا زمنى في للسيية والضرب في الأرض المشي للجهاد بقريظة قوله « في سبيل الله » ، والمعنى أنهم أحقاء بأن ينفق عليهم لمعجزهم الحاصل بالجهاد ؛ وإن كانوا قوما بصدد القتال يحتاجون للمعونة ، ففي للظرفية المجازية ؛ وإن كان المراد بهم أهل الصفة (1) ، وهم فقراء المهاجرين الذين خرجوا من ديارهم وأموالهم بمكة وجاؤوا دار الهجرة لا يستطيعون زراعة ولا تجارة ، فمعنى أحصروا في سبيل الله عيقوا عن أعمالهم لأجل سبيل الله وهو الهجرة ، ففي للتعليل . وقد قيل : إن أهل الصفة كانوا يخرجون في كل سرية يبعثها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعليه فسبيل الله هو الجهاد . ومعنى « أحصروا » على هذا الوجه أرصدوا . و(في) باقية على التعليل .

والظاهر من قوله « لا يستطيعون ضربا في الأرض » أنهم عاجزون عن التجارة لقلة ذات اليد ، والضرب في الأرض كناية عن التجرة لأن شأن التاجر أن يسافر لابتاع وبيع فهو يضرب الأرض برجليه أو دابته .

(1) الصفة - بضم الصاد وتشديد الفاء - بهو واسع طويل السمك ، وهو موضع بناء النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد النبوي بالمدينة كالرواق ليأوي إليه فقراء المهاجرين الذين خرجوا من أموالهم بمكة وكانوا أربعمائة في عددهم وكانوا يقلون ويكثرون ، منهم أبو ذر جندب الغفاري ومنهم أبو هريرة . ومنهم جعيل بن سراقة الضمري ولم أقف على غيرهم . وذكر مرتضى في شرح القاموس أنه جمع من أسماهم اثنين وتسعين ، وعن أبي ذر إذا أسيينا حضرنا باب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيأمر كل رجل فينصرف برجل ويبقى من بقي مع رسول الله عشرة أو أقل يؤتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشائه فتنعش معه فإذا فرغنا قال لنا : ناموا في المسجد ، كان هذا في صدر أيام الهجرة ثم فتح الله على المسلمين فاستغنوا وخرجوا ودامت الصفة حياة النبي صلى الله عليه وسلم فقد عد أبو هريرة من أصحابها وهو أسلم عام خيبر .

وجملة «لا يستطيعون ضرباً» يجوز أن تكون حالا ، وأن تكون بيانا لجملة أحصروا .

وقوله «يحسبهم الجاهل أغنياء» حال من الفقراء ، أي الجاهل بحالهم من الفقر يظنهم أغنياء . ومن للابتداء لأن التعفف مبدأ هذا الحساب .

والتعفف تكلف العفاف وهو التزاهة عما لا يليق . وفي البخاري باب الاستعفاف عن المسألة ، أخرج فيه حديث أبي سعيد : أن الأنصار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاهم ، ثم سألوه فأعطاهم ، حتى نفد ما عنده فقال «ما يكون عندي من خير فلن أدخره عنكم ، ومن يستعفف يعفه الله ، ومن يستغن يغنيه الله ، ومن يتصبر يصبره الله» .

وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو والكسائي وخلف ويعقوب يحسبهم بكسر السين وقرأه الباقر بفتح السين ، وهما لغتان .

ومعنى «تعرفهم بسيماهم» أي بعلامة الحاجة والخطاب لغير معين ليعم كل مخاطب ، وليس للرسول لأنه أعلم بحالهم . والمخاطب بتعرفهم هو الذي تصدق لتطلع أحوال الفقراء ، فهو المقابل للجاهل في قوله «يحسبهم الجاهل أغنياء» .

والجملة بيان لجملة يحسبهم الجاهل أغنياء ، كأنه قيل : فبماذا تصل إليهم صدقات المسلمين إذا كان فقرهم خفياً ، وكيف يُطلع عليهم فأحيل ذلك على مظنة التأمل كقوله «إن في ذلك لآيات للمتوسمين» .

والسيما العلامة ، مشتقة من سَام الذي هو مقلوب وَسَم ، فأصلها وَسَمَى ، فوزنها عِفْلَى ، وهي في الصورة فِعْلَى ، يبدل لذلك قولهم سِمَة ؛ فإن أصلها وَسِمَة . ويقولون سِيَمَى بالقصر وسِيَمَاء بالمد وسِيَمِيَاء بزيادة ياء بعد الميم وبالمد ، ويقولون سَوَم إذا جعل سِمَة . وكأنهم إنمأ قلبوا حروف الكلمة لقصد التوصل إلى التخفيف بهذا الأوزان لأن قلب عين الكلمة متأت بخلاف قلب فائها . ولم يسمع من كلامهم فِعْلٌ مجرد من سَوَم المقلوب ، وإنمأ سمع منه فعل مضاعف في قولهم سَوَم فرسه .

وقوله «لا يسألون الناس إلحافاً» بيان لقوله يحسبهم الجاهل أغنياء ببياناً ثانياً ، لكيفية حسبانهم أغنياء في أنهم لا يسألون الناس . وكان مقتضى الظاهر تقديمه على الذي قبله إلا أنه أخر للاهتمام بما سبقه من الحث على توسم احتياجهم بأنهم محصورون لا يستطيعون ضرباً في الأرض لأنه المقصود من سياق الكلام .

فأنت ترى كيف لم يغادر القرآن شيئاً من الحث على إبلاغ الصدقات إلى أيدي الفقراء إلا وقد جاء به ، وأظهر به مزيد الاعتناء .

والإلحاف الإلحاح في المسألة . ونُصب على أنه مفعول مطلق مُبين للنوع ، ويجوز أن يكون حالا من ضمير يسألون بتأويل ملحفين . وأياً ما كان فقد نفي عنهم السؤال المقيد بالإلحاف أو المقيدون فيه بأنهم ملحفون - وذلك لا يفيد نفي صدور المسألة منهم - مع أن قوله «يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف» يدل على أنهم لا يسألون أصلاً ، وقد تأوله الزجاج والزمخشري بأن المقصود نفي السؤال ونفي الإلحاف معاً كقول امرئ القيس :

عَلَى لَا حِبِّ لَا يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ

يريد نفي المنار والاهتداء ، وقرينة هذا المقصود أنهم وصفوا بأنهم يُحسبون أغنياء من التعفف . ونظيره قوله تعالى «ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع» أي لا شفيع أصلاً . ثم حيث لا شفيع فلا إطاعة . فأنج لا شفيع يطاع ، فهو مبالغة في نفي الشفيع لأنه كنفه بنبي لازمه وجعلوه نوعاً من أنواع الكناية ، وقال التفازاني : «إنما تحسن هذه الطريقة إذا كان القيد الواقع بعد النفي بمنزلة اللازم للنفي لأن شأن اللآجب أن يكون له منار . وشأن الشفيع أن يطاع . فيكون نفي اللازم نفياً للملزم بطريق برهاني ، وليس الإلحاف بالنسبة إلى السؤال كذلك ، بل لا يبعد أن يكون ضد الإلحاف - وهو الرفق والتلطّف - أشبه باللازم» (أي أن يكون المنفي مُطرّد للزوم للمنفي عنه) . وجوز صاحب الكشف أن يكون المعنى أنهم إن سألوا سألوا بتلطّف خفيف دون إلحاف ، أي إن شأنهم أن يتعففوا ، فإذا سألوا سألوا بغير إلحاف ، وهو بعيد لأن فصل الجملة عن التي قبلها دليل على أنها كاليان لها ، والأظهر الوجه الأول - الذي جعل في الكشف ثانياً - . وأجاب الفخر بأنه تعالى وصفهم بالتعفف فأغنى عن ذكر أنهم لا

يسألون ، وتعين أن قوله «لا يسألون الناس إلحافاً» تعريض بالملحقين في السؤال ، أي زيادة فائدة في عدم السؤال .

﴿ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴾ . 273

أعيد التحريض على الإنفاق فذكر مرة رابعة ، وقوله «إِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» كناية عن الجزاء عليه لأن العلم يكتفى به عن أثره كثيراً ، فلما كان الإنفاق مرغبا فيه من الله ، وكان علم الله بذلك معروفا للمسلمين ، تعين أن يكون الإخبار بأنه عليم به أنه عليم بامثال المنفق ، أي فهو لا يضيع أجره إذ لا يمنعه منه مانع بعد كونه عليما به ، لأنه قدير عليه . وقد حصل بمجموع هذه المرات الأربع من التحريض ما أفاد شدة فضل الإنفاق بأنه نفع للمنفق ، وصلة بينه وبين ربه ، ونوال الجزاء من الله ، وأنه ثابت له في علم الله .

﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ . 274

جملة مستأنفة تفيد تعميم أحوال فضائل الإنفاق بعد أن خصص الكلام بالإنفاق للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ، فاسم الموصول مبتدأ ، وجملة «فلهم أجرهم» خبر المبتدأ .

وَأَدْخَلَ الْفَاءَ فِي خَبَرِ الْمَوْصُولِ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى تَسَبُّبِ اسْتِحْقَاقِ الْأَجْرِ عَلَى الْإِنْفَاقِ لِأَنَّ الْمَبْتَدَأَ لَمَّا كَانَ مُشْتَمِلًا عَلَى صِلَةٍ مَقْصُودٍ مِنْهَا التَّعْمِيمُ ، وَالتَّعْلِيلُ ، وَالْإِيمَاءُ إِلَى عِلَّةِ بِنَاءِ الْخَبَرِ عَلَى الْمَبْتَدَأِ - وَهِيَ يُنْفِقُونَ - صَحَّ إِدْخَالُ الْفَاءِ فِي خَبَرِهِ كَمَا تَدْخُلُ فِي جَوَابِ الشَّرْطِ ؛ لِأَنَّ أَصْلَ الْفَاءِ الدَّلَالَةُ عَلَى التَّسَبُّبِ وَمَا أُدْخِلْتَ فِي جَوَابِ الشَّرْطِ إِلَّا لِذَلِكَ . وَالسِّرُّ : الْخِفَاءُ . وَالْعَلَانِيَةُ : الْجَهْرُ وَالظُّهُورُ . وَذَكَرَ عِنْدَ رَبِّهِمْ لِتَعْظِيمِ شَأْنِ الْأَجْرِ .

وقوله «ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» مقابل قوله «وما للظالمين من أنصار» إذ هو تهديد للمنعى الصدقات بإسلام الناس إياهم عند حلول المصائب بهم ، وهذا بشارة للمنفقين بطيب العيش في الدنيا فلا يخافون اعتداء المعتدين لأن الله أكسبهم محبة الناس إياهم ، ولا تحمل بهم المصائب المحزنة إلا ما لا يسلم منه أحد مما هو معتاد في إبانة . أما انتفاء الخوف والحزن عنهم في الآخرة فقد علم من قوله «فلهم أجرهم عند ربهم» .

ورفع خوف في نفي الجنس إذ لا يتوهم نفي الفرد لأن الخوف من المعاني التي هي أجناس محضة لا أفراد لها كما تقدم في قوله تعالى «لا بيع فيه ولا خلة» ، ومنه ما في حديث أم زرع «لا حرّ ولا قرّ ولا مخافة ولا سامة» .

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ²⁷⁵﴾

نظم القرآن أهم أصول حفظ مال الأمة في سلك هاته الآيات . فبعد أن ابتدأ بأعظم تلك الأصول وهو تأسيس مال للأمة به قوام أمرها ، يؤخذ من أهل الأموال أخذاً عدلاً مما كان فضلاً عن الغنى فمروضه على الناس ، يؤخذ من أغنيائهم فيرد على فقرائهم ، سواء في ذلك ما كان مفروضاً وهو الزكاة أو تطوعاً وهو الصدقة ، فأطبب في الحث عليه ، والترغيب في ثوابه ، والتحذير من إمساكه ، ما كان فيه موعظة لمن اتعظ ، عطف الكلام إلى إبطال وسيلة كانت من أسباب ابتزاز الأغنياء أموال المحتاجين إليهم ،

وهي المعاملة بالربا الذي لقبه النبي صلى الله عليه وسلم رباً جاهلية ، وهو أن يعطي المدين مالا لدائته زائداً على قدر الدين لأجل الانتظار ، فإذا حلّ الأجل ولم يدفع زاد في الدين . يقولون : إما أن تقضي وإما أن تُرَبِّي . وقد كان ذلك شائعاً في الجاهلية كذا قال الفقهاء . والظاهر أنهم كانوا يأخذون الربا على المدين من وقت إسلافه وكلّما طلبَ النظرة أعطى ربا آخر ، وربّما تسامح بعضهم في ذلك . وكان العباس بن عبد المطلب مشتهراً بالمراباة في الجاهلية ، وجاء في خطبة حجة الوداع «ألا وإن ربا الجاهلية موضوع وإن أول ربا أبداً به ربا عمّي عباس بن عبد المطلب» .

وجملة «الذين يأكلون الربا» استئناف . وجيء بالموصول للدلالة على علّة بناء الخبر وهو قوله «لا يقومون» إلى آخره .

والأكل في الحقيقة ابتلاع الطعام . ثم أطلق على الانتفاع بالشيء وأخذه بحرص ، وأصله تمثيل ، ثم صار حقيقة عرفية فقالوا : أكل مال الناس «إن الذين يأكلون أموال اليتامى - ولا تأكلوا أموالكم» ، ولا يختص بأخذ الباطل في القرآن «فإن طبنّ لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً» .

والربا : اسم على وزن فعّل بكسر الفاء وفتح العين لعلمهم خفتوه من الرباء - بالمد - فصيره اسم مصدر ، لفعل ربّأ الشيء يربو ربّواً - بسكون الباء على القياس كما في الصحاح وبضم الراء والباء كعأو - وربّاء بكسر الراء وبالمد مثل الرماء إذا زاد قال تعالى «فلا يربّو عند الله» ، وقال «اهتزّت وربّت» . - ولكونه من ذوات الواو ثني على ربّوان . وكتب بالألف . وكتبه بعض الكوفيين بالياء نظراً لجواز الإمالة فيه لمكان كسرة الراء (١) ثم ثنوه بالياء لأجل الكسرة أيضاً - قال الزجاج : ما رأيت خطأ أشنع من هذا ، ألا يكفيهم الخطأ في الخطّ حتى أخطؤوا في التثنية كيف وهم يقرؤون «وما آتيتم من ربا لتربّو» - بفتح على الواو - في أموال الناس» يشير إلى قراءة عاصم والأعمش ، وهما كوفيان ، وبقراءتهما يقرأ أهل الكوفة .

(١) من العرب من جعل الراء المكسورة في الكلمة ذات الالف المنقلبة عن واو تجوز إمالتها سواء تقدمت الراء نحو ربا أم تأخرت نحو دار .

وكتب الربا في المصحف حيثما وقع بواو بعدها ألف ، والشأن أن يكتب ألفا ، فقال صاحب الكشف : كتبت كذلك على لغة من يفخّم أي ينحو بالألف منحى الواو ، والتفخيم عكس الإمالة ، وهذا بعيد ؛ إذ ليس التفخيم لغة قريش حتى يكتب بها المصحف . وقال المبرد : كتب كذلك للفرق بين الربا والزنا ، وهو أبعد لأن سياق الكلام لا يترك اشتباهها بينهما من جهة المعنى إلا في قوله تعالى «ولا تقربوا الزنا» . وقال الفراء : إن العرب تعلموا الخط من أهل الحيرة وهم نبط يقولون في الربا : ربّو - بواو ساكنة - فكتبت كذلك ، وهذا أبعد من الجميع .

والذي عندي أن الصحابة كتبوه بالواو ليشيروا إلى أصله كما كتبوا الألفات المنقلبة عن الياء في أواسط الكلمات بياءات عليها ألفات ، وكأنّهم أرادوا في ابتداء الأمر أن يجعلوا الرسم مشيرا إلى أصول الكلمات ثم استعجلوا فلم يطرد في رسمهم ، ولذلك كتبوا الزكاة بالواو ، وكتبوا الصلاة بالواو تنبيها على أن أصلها هو الركوع من تحريك الصلّوين لا من الاصطلاء . وقال صاحب الكشف : وكتبوا بعدها ألفا تشبيها بواو الجمع . وعندي أن هذا لا معنى للتعليل به ، بل إنّما كتبوا الألف بعدها عوضا عن أن يضعوا الألف فوق الواو ، كما وضعوا المنقلب عن ياء ألفا فوق الياء لثلاثا يقرأها الناس الربو .

وأريد بالذين يأكلون الربا هنا من كان على دين الجاهلية ؛ لأنّ هذا الوعيد والتشنيع لا يناسب إلا التوجه إليهم لأنّ ذلك من جملة أحوال كفرهم وهم لا يراعون عنها ما داموا على كفرهم . أما المسلمون فسبق لهم تشريع بتحريم الربا بقوله تعالى «بأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة» في سورة آل عمران ، وهم لا يقولون إنّما البيع مثل الربا ، فجعل الله هذا الوعيد من جملة أصناف العذاب خاصا للكافرين لأجل ما تفرّع عن كفرهم من وضع الربا .

وتقدم ذلك كلّهُ إنكار القرآن على أهل الجاهلية إعطاءهم الربا ، وهو من أول ما نعاه القرآن عليهم في مكة ، فقد جاء في سورة الروم «وما آتيتم من ربا لتربوا في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريبون وجه الله فأولئك هم المضعفون»

وهو خطاب للمشركين لأنّ السورة مكية ولأنّ بعد الآية قوله «الله خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء» .

ومن عادات القرآن أن يذكر أحوال الكفار إغلاظا عليهم ، وتعريضا بتخويف المسلمين ، ليكره إياهم لأحوال أهل الكفر . وقد قال ابن عباس : كلّ ما جاء في القرآن من ذمّ أحوال الكفار فمراد منه أيضا تحذير المسلمين من مثله في الإسلام ، ولذلك قال الله تعالى «ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» وقال تعالى «والله لا يحبّ كلّ كفّار أثيم» .

ثم عطف إلى خطاب المسلمين فقال «يأيها الذين آمنوا اتقوا الله» الآيات ، ولعلّ بعض المسلمين لم ينكف عن تعاظمي الربا أو لعلّ بعضهم فتن بقول الكفار : إنّما البيع مثل الربا . فكانت آية سورة آل عمران مبدأ التحريم ، وكانت هذه الآية إغلاق باب المعذرة في أكل الربا وبياننا لكيفية تدارك ما سلف منه .

والربا يقع على وجهين : أحدهما السلف بزيادة على ما يعطيه السلف ، والثاني السلف بدون زيادة إلى أجل ، يعني فإذا لم يوف المستلف أداء الدين عند الأجل كان عليه أن يزيد فيه زيادة يتفقان عليها عند حلول كل أجل .

وقوله «لا يقومون» حقيقة القيام النهوض والاستقلال ، ويطلق مجازا على تحسّن الحال ، وعلى القوة ، من ذلك قامت السوق ، وقامت الحرب . فإن كان القيام المنفي هنا القيام الحقيقي فالمعنى : لا يقومون — يوم يقوم الناس لرب العالمين — إلاّ كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان ، أي إلاّ قياما كقيام الذي يتخبطه الشيطان ، وإن كان القيام المجازي فالمعنى إما على أن حرصهم ونشاطهم في معاملات الربا كقيام المجنون تشنعا لجشعهم ، قاله ابن عطية ، ويجوز على هذا أن يكون المعنى تشبيه ما يعجب الناس من استقامة حالهم ، ووفرة مالهم ، وقوة تجارتهم ، بما يظهر من حال الذي يتخبطه الشيطان حتى تخاله قويا سريع الحركة ، مع أنّه لا يملك لنفسه شيئا . فالآية على المعنى الحقيقي وعيد لهم بابتداء تعذيبهم من وقت القيام للحساب إلى أن يدخلوا النار ، وهذا هو الظاهر وهو المناسب لقوله «ذلك بأنهم قالوا إنّما البيع مثل الربا» ، وهي على المعنى المجازي

تشنيع . أو توعد بسوء الحال في الدنيا ولقي المتاعب ومرارة الحياة تحت صورة يخالها الرائي مستقيمة .

والتخبط مطاوع خبطه إذا ضربه ضربا شديدا فاضطرب له ، أي تحرك تحركا شديدا . ولما كان من لازم هذا التحرك عدم الاتساق ، أطلق التخبط على اضطراب الإنسان من غير اتساق . ثم إنهم يعمدون إلى فعل المطاوعة فيجعلونه متعديا إلى مفعول إذا أرادوا الاختصار ، فعوضا عن أن يقولوا خبطه فتخبط يقولون تخبطه كما قالوا : اضطره إلى كذا . فتخبط الشيطان المرء جعله إياه متخبطا . أي متحركا على غير اتساق .

والذي يتخبطه الشيطان هو المجنون الذي أصابه الصرع ، فيضطرب به اضطرابات ، ويسقط على الأرض إذا أراد القيام . فلما شبهت الهيئة بالهيئة جيء في لفظ الهيئة المشبه بها بالألفاظ الموضوعية للدلالة عليها في كلامهم وإلا لما فهمت الهيئة المشبه بها . وقد عُرِف ذلك عندهم . قال الأعشى يصف ناقته بالنشاط وسرعة السير . بعد أن سارت ليلا كاملا :

وتصبح عن غيب السرى وكأنها ألم بها من طائف الجن أولق (1)

والمس في الأصل هو اللمس باليد كقولها (2) «المس مس أرنب» . وهو إذا أطلق معرّفا بدون عهد مس معروف دل عندهم على مس الجن ، فيقولون : رجل ممسوس أي مجنون . وإنما احتيج إلى زيادة قوله من المس ليظهر المراد من تخبط الشيطان فلا يظن أنه تخبط مجازي بمعنى الوسوسة . و(من) ابتدائية متعلقة بتخبطه لا محالة . وهذا عند المعتزلة جارٍ على ما عهده العربي مثل قوله «طلّعها كأنه رؤوس الشياطين» . وقول امرئ القيس :

«ومسنونة زرق كأنياب أغواله»

إلا أن هذا أثره مشاهد وعلته متخيّلة والآخراں متخيّلان لأنهم ينكرون تأثير الشياطين بغير الوسوسة . وعندنا هو أيضا مبني على تخيلهم والصرع إنما يكون من علل

(1) يريد أنها بعد أن تسرى الليل تصبح نشيطة لشدة قوتها بحيث لا يفل نشاطها . والنّب بكسر النّين بمعنى عقب . وطائف الجن ما يحيط بالإنسان من الصرع والاضطراب قال تعالى : إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا . والأولق اسم من الجن والفعل منه أولق بالبناء للمجهول .

(2) في حديث أم زرع من صحيح البخاري .

تعتري الجسم مثل فيضان الميرة عند الأطباء المتقدمين وتشتج المجموع العصبي عند المتأخرين ، إلا أنه يجوز عندنا أن تكون هاته العلل كلها تنشأ في الأصل من توجهات شيطانية ، فإن عوالم المجردات - كالأرواح - لم تنكشف أسرارها لنا حتى الآن ولعل لها ارتباطات شعاعية هي مصادر الكون والفساد .

وقوله «ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا» الإشارة إلى «كما يقوم» لأن ما مصدرية ، والباء سببية .

والمحكي عنهم بقوله «قالوا إنما البيع مثل الربا» ، إن كان قولاً لسانياً فالمراد به قول بعضهم أو قول دُعائهم وهم المنافقون بالمدينة ، ظنوا بسوء فهمهم أن تحريم الربا اضطراب في حين تحليل البيع ، لقصد أن يفتنوا المسلمين في صحة أحكام شريعتهم ؛ إذ يتعذر أن يكون كل من أكل الربا قال هذا الكلام ، وإن كان قولاً حالياً بحيث يقوله كل من يأكل الربا لو سأله سائل عن وجه تعاطيه الربا ، فهو استعارة . ويجوز أن يكون «قالوا» مجازاً لأن اعتقادهم مساواة البيع للربا يستلزم أن يقوله قائل ، فأطلق القول وأريد لازمه ، وهو الاعتقاد به .

وقولهم «إنما البيع مثل الربا» قصر إضافي للرد على من زعم تخالف حكمهما فحرم الربا وأحل البيع ، ولما صرح فيه بلفظ مثل ساغ أن يقال البيع مثل الربا كما يسوغ أن يقال الربا مثل البيع ، ولا يقال : إن الظاهر أن يقولوا إنما الربا مثل البيع لأنه هو الذي قصد إلحاقه به ، كما في سؤال الكشف وبنى عليه جعل الكلام من قبيل المبالغة ؛ لأننا نقول : ليسوا هم بصدد إلحاق الفروع بالأصول على طريقة القياس بل هم كانوا يتعاطون الربا والبيع ، فهما في الخطور بأذهانهم سواء ، غير أنهم لما سمعوا بتحريم الربا وبقاء البيع على الإباحة سبق البيع حينئذ إلى أذهانهم فأحضروه ليثبتوا به إباحة الربا ، أو أنهم جعلوا البيع هو الأصل تعريضاً بالإسلام في تحريمه الربا على الطريقة المسماة في الأصول بقياس العكس (1) ؛ لأن قياس العكس إنما يلتجأ إليه عند كفاح المناظرة ؛ لا في وقت استنباط المجتهد في خاصة نفسه .

(1) هو الاستدلال بحكم الفرع على حكم الأصل لقصد إبطال مذهب المستدل عليه ويقابله قياس الطرد وهو الاستدلال بحكم الأصل على حكم الفرع لإثبات حكم الفرع في نفس الأمر . مثال الأول أن تقول : النبيذ مثل الخمر في الإسكار ، فلو كان النبيذ حلالاً لكانت الخمر حلالاً وهو باطل . ومثال الثاني أن تقول : النبيذ مسكر فهو حرام كالخمر .

وأرادوا بالبيع هنا بيع التجارة لا بيع المحتاج سلعته برأس ماله .

وقوله «وأحل الله البيع وحرم الربا» من كلام الله تعالى جواب لهم وللمسلمين ، فهو إعراض عن مجادلتهم إذ لا جدوى فيها لأنهم قالوا ذلك كفرا ونفاقا فليسوا ممن تشملهم أحكام الإسلام . وهو إقناع للمسلمين بأن ما قاله الكفار هو شبهة محضة ، وأن الله العليم قد حرم هذا وأباح ذاك ، وما ذلك إلا لحكمة وفروق معتبرة لو تدبرها أهل التدبر لأدركوا الفرق بين البيع والربا ، وليس في هذا الجواب كشف للشبهة فهو مما وكله الله تعالى لمعرفة أهل العلم من المؤمنين ، مع أن ذكر تحريم الربا عقب التحريض على الصدقات يوميء إلى كشف الشبهة .

واعلم أن مبنى شبهة القائلين «إنما البيع مثل الربا» أن التجارة فيها زيادة على ثمن المبيعات لقصد انتفاع التاجر في مقابلة جلب السلع وإرصادها للطالبين في البيع الناض ، ثم لأجل انتظار الثمن في البيع المؤجل ، فكذلك إذا أسلف عشرة دراهم مثلا على أنه يرجعها له أحد عشر درهما ، فهو قد أعطاه هذا الدرهم الزائد لأجل إعداد ماله لمن يستسلفه ؛ لأن المقرض تصدى لإقراضه وأعد ماله لأجله ، ثم لأجل انتظار ذلك بعد محل أجله .

وكشف هاته الشبهة قد تصدى له القفال فقال : «من باع ثوبا يساوي عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابلة بالعشرين ، فلما حصل التراضي على هذا التقابل صارت العشرون عوضا للثوب في المالية فلم يأخذ البائع من المشتري شيئا بدون عوض ، أما إذا أقرضه عشرة بعشرين فقد أخذ المقرض العشرة الزائدة من غير عوض . ولا يقال إن الزائد عوض الإمهال لأن الإمهال ليس مالا أو شيئا يشار إليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة» . ومرجع هذه التفرقة إلى أنها مجرد اصطلاح اعتباري فهي تفرقة قاصرة .

وأشار الفخر في أثناء تقرير حكمة تحريم الربا إلى تفرقة أخرى زادها البيضاوي تحريرا ، حاصلها أن الذي يبيع الشيء المساوي عشرة بأحد عشر يكون قد مكّن المشتري من الانتفاع بالمبيع إما بذاته وإما بالتجارة به ، فذلك الزائد لأجل تلك المنفعة وهي مسيس الحاجة أو توقع الرواج والربح ، وأما الذي دفع درهما لأجل السلف فإنه لم يحصل

منفعة أكثر من مقدار المال الذي أخذه . ولا يقال : إنه يستطيع أن يتجربه فيربح لأن هذه منفعة موهومة غير محققة الحصول ، مع أن أخذ الزائد أمر محقق على كل تقدير .

وهذه التفرقة أقرب من تفرقة القفال ، لكنها يرد عليها أن انتفاع المقرض بالمال فيه سد حاجاته فهو كسنتفاع المشتري بالسلعة ، وأما تصديده للمتاجرة بمال القرض أو بالسلعة المشتراة فأمر نادر فيها .

فالوجه عندي في التفرقة بين البيع والربا أن مرجعها إلى التعليل بالمظنة مراعاة للفرق بين حالي المقرض والمشتري ، فقد كان الاقتراض لدفع حاجة المقرض للإنفاق على نفسه وأهله لأنهم كانوا يعدون التداين همًا وكربًا ، وقد استعاذ منه النبي صلى الله عليه وسلم ، وحال التاجر حال التفضل . وكذلك اختلاف حالي المُسَلِّف والبائع ، فحال باذل ماله للمحتاجين لينتفع بما يدفعونه من الربا فيزيدهم ضيقًا ؛ لأن المُسَلِّف مظنة الحاجة ، ألا تراه ليس بيده مال ، وحال بائع السلعة تجارةً حال من تجشّم مشقة جلب ما يحتاجه المتفضلون وإعداده لهم عند دعاء حاجتهم إليه مع بذلهم له ما بيدهم من المال . فالتجارة معاملة بين غنيين : ألا ترى أن كليهما باذل لما لا يحتاج إليه وآخذ ما يحتاج إليه ، فالمُتَسَلِّف مظنة الفقر ، والمشتري مظنة الغنى ، فلذلك حرم الربا لأنه استغلال لحاجة الفقير وأحل البيع لأنه إعانة لطالب الحاجات . فتبين أن الإقراض من نوع المواساة والمعروف ، وأنها مؤكدة التعيين على المواسي وجوبًا أو ندبًا ، وأيًا ما كان فلا يحل للمقرض أن يأخذ أجرًا على عمل المعروف . فأما الذي يستقرض مالا ليتجر به أو ليوسع تجارته فليس مظنة الحاجة ، فلم يكن من أهل استحقاق مواساة المسلمين ، فلذلك لا يجب على الغني إقراضه بحال فإذا قرضه فقد تطوع بمعروف . وكفى بهذا تفرقة بين الحالين .

وقد ذكر الفخر لحكمة تحريم الربا أسبابا أربعة :

أولها أن فيه أخذ مال الغير بغير عوض ، وأورد عليه ما تقدم في الفرق بينه وبين البيع ، وهو فرق غير وجيه .

الثاني أن في تعاطي الربا ما يمنع الناس من اقتحام مشاق الاشتغال في الاكتساب ؛ لأنه إذا تعود صاحب المال أخذ الربا خف عنه اكتساب المعيشة ، فإذا فشا في الناس أفضى إلى انقطاع منافع الخلق لأن مصلحة العالم لا تنتظم إلا بالتجارة والصناعة والعمارة .

الثالث أنه يفضي إلى انقطاع المعروف بين الناس بالقرض .

الرابع أن الغالب في المقرض أن يكون غنيا ، وفي المستقرض أن يكون فقيرا ، فلو أبيح الربا لتمكّن الغني من أخذ مال الضعيف .

وقد أشرنا فيما مرّ في الفرق بين الربا والبيع إلى علة تحريمه وسنبسط ذلك عند قوله تعالى «يأيتها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة» من سورة آل عمران .

هذا وقد تعرّضت الآية إلى حكم هو تحليل البيع وتحريم الربا ؛ لأنها من قول الله تعالى لإعلان هذا التشريع بعد تقديم الموعظة بين يديه .

و(أل) في كل من البيع والربا لتعريف الجنس ، فثبت بها حكم أصليين عظيمين في معاملات الناس محتاج إليهما فيها : أحدهما يسمّى بيعا والآخر يسمّى ربا . أولهما مباح معتبر كونه حاجيا للأمة ، وثانيهما محرّم أغيت حاجيته لما عارضها من المفسدة . وظاهر تعريف الجنس أن الله أحل البيع بجنسه فيشمل التحليل سائر أفراد ، وأنه حرم الربا بجنسه كذلك . ولما كان معنى «أحل الله البيع» أذن فيه كان في قوة قضية موجبة فلم يقتض استغراق الجنس بالصيغة ، ولم تقم قرينة على قصد الاستغراق قيامها في نحو الحمد لله ، فبقي محتملا شمول الحيل لسائر أفراد البيع . ولما كان البيع قد تعثره أسباب توجب فساد وحرمة تتبعت الشريعة أسباب تحريمه ، فتعطل احتمال الاستغراق في شأنه في هذه الآية .

أما معنى قوله «وحرم الربا» فهو في حكم المنّي لأن حرم في معنى منع ، فكان مقتضيا استغراق جنس الربا بالصيغة ؛ إذ لا يطرأ عليه ما يصيرّه حلالا .

ثم اختلف علماء الإسلام في أن لفظ الربا في الآية باق على معناه المعروف في اللغة ، أو هو منقول إلى معنى جديد في اصطلاح الشرع .

فَذَهَبَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَابْنُ عُمَرَ وَمَعَاوِيَةُ إِلَى أَنَّهُ بَسَاقٌ عَلَى مَعْنَاهُ الْمَعْرُوفُ وَهُوَ رَبَا الْجَاهِلِيَّةِ ، أَعْنِي الزِّيَادَةُ لِأَجْلِ التَّأْخِيرِ ، وَتَمَسَّكَ ابْنُ عَبَّاسٍ بِحَدِيثِ أُسَامَةَ «إِنَّمَا الرَّبَا فِي النَّسِئَةِ» وَلَمْ يَأْخُذْ بِمَا وَرَدَ فِي إِثْبَاتِ رَبَا الْفَضْلِ بِدُونِ نَسِئَةٍ ، قَالَ الْفَخْرُ : «وَأَعْلَاهُ لَا يَرَى تَخْصِصَ الْقُرْآنَ بِخَبَرِ الْآحَادِ» ، يَعْنِي أَنَّهُ حَمَلَ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» عَلَى عَمُومِهِ .

وَأَمَّا جَمْهُورُ الْعُلَمَاءِ فَذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الرَّبَا مَنْقُولٌ فِي عَرَفِ الشَّرْعِ إِلَى مَعْنَى جَدِيدٍ كَمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ أَحَادِيثُ كَثِيرَةٌ ، وَإِلَى هَذَا نَحَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعَائِشَةُ وَأَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ وَعِبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ ، بَلْ رَأَى عُمَرُ أَنَّ لَفْظَ الرَّبَا نَقْلٌ إِلَى مَعْنَى جَدِيدٍ وَلَمْ يَبَيِّنْ جَمِيعُ الْمُرَادِ مِنْهُ فَكَأَنَّهُ عِنْدَهُ مِمَّا يَشْبَهُ الْمَجْمَلَ ، فَقَدْ حَكَى عَنْهُ ابْنُ رَشْدٍ فِي الْمَقْدِمَاتِ أَنَّهُ قَالَ «كَانَ مِنْ أَمْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ آيَةُ الرَّبَا فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ وَلَمْ يَفْسَرْهَا ، وَإِنْتَكُمُ تَرْعَمُونَ أَنَّا نَعْلَمُ أَبْوَابَ الرَّبَا ، وَلَئِنْ أَكُونُ أَعْلَمُهَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِي مِثْلُ مِصْرَ وَكُورَهَا» قَالَ ابْنُ رَشْدٍ : وَلَمْ يُرِدْ عُمَرُ بِذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَفْسَرْ آيَةَ الرَّبَا ، وَإِنَّمَا أَرَادَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَعْمَ وَجُوهَ الرَّبَا بِالنَّصِّ عَلَيْهَا . وَقَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ : يَبَيِّنُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعْنَى الرَّبَا فِي سِتَّةٍ وَخَمْسِينَ حَدِيثًا .

وَالْوَجْهُ عِنْدِي أَنَّ لَيْسَ مُرَادُ عُمَرَ أَنَّ لَفْظَ الرَّبَا مَجْمَلٌ لِأَنَّهُ قَابِلٌ بِالْبَيَانِ وَبِالتَّفْسِيرِ ، بَلْ أَرَادَ أَنَّ تَحْقِيقَ حُكْمِهِ فِي صُورِ الْبُيُوعِ الْكَثِيرَةِ خَفِيَ لَمْ يَعْمَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتَّنْصِصِ ؛ لِأَنَّ الْمُتَقَدِّمِينَ لَا يَتَوَخَّوْنَ فِي عِبَارَاتِهِمْ مَا يَسَاوِي الْمَعَانِي الْأَصْطِلَاحِيَّةَ ، فَهَؤُلَاءِ الْحَنْفِيَّةُ سَمَّوْا الْمُخَصَّصَاتِ بَيَانًا تَغْيِيرًا . وَذَكَرَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ فِي الْعَوَاصِمِ أَنَّ أَهْلَ الْحَدِيثِ يَتَوَسَّعُونَ فِي مَعْنَى الْبَيَانِ . وَفِي تَفْسِيرِ الْفَخْرِ عَنِ الشَّافِعِيِّ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرَّبَا» مِنَ الْمَجْمَلَاتِ الَّتِي لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهَا ، أَيْ بِعُمُومِئِهَا : عُمُومِ الْبَيْعِ وَعُمُومِ الرَّبَا ؛ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الْمُرَادُ جَنْسُ الْبَيْعِ وَجَنْسُ الزِّيَادَةِ لَزِمَ بَيَانُ أَيْ بَيْعٍ وَأَيْ زِيَادَةٍ ، وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ كُلُّ بَيْعٍ وَكُلُّ زِيَادَةٍ فَمَا مِنْ بَيْعٍ إِلَّا وَفِيهِ زِيَادَةٌ ، فَأُولَ الْأَيَّةِ أَبَاحَ جَمِيعَ الْبُيُوعِ وَآخَرَهَا حَرَّمَ الْجَمِيعَ ، فَوَجِبَ الرَّجُوعُ إِلَى بَيَانِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ . وَالَّذِي حَمَلَ الْجَمْهُورَ عَلَى اعْتِبَارِ لَفْظِ الرَّبَا مُسْتَعْمَلًا فِي مَعْنَى جَدِيدٍ أَحَادِيثُ وَرَدَتْ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ دَلَّتْ عَلَى تَفْسِيرِ الرَّبَا بِمَا هُوَ أَعَمُّ مِنَ رَبَا الْجَاهِلِيَّةِ الْمَعْرُوفِ عِنْدَهُمْ قَبْلَ الْإِسْلَامِ ، وَأَصُولُهَا سِتَّةُ أَحَادِيثَ :

الحديث الأول حديث أبي سعيد الخدري «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد ، فمن زاد وازداد فقد أربى ، ألا خذ والمعطي في ذلك سواء» .

الثاني حديث عباد بن الصامت «الذهب بالذهب تبرؤها وعينها والفضة بالفضة تبرؤها وعينها والبر بالبر مداً بمد والشعير بالشعير مداً بمد والتمر بالتمر مداً بمد والملح بالملح مداً بمد ، فمن زاد واستزاد فقد أربى ، ولا بأس ببيع الذهب بالفضة والفضة بالذهب أكثرهما يداً بيد ، وأما النسيئة فلا» رواه أبو داود ، فسماه في هذين الحديثين ربا .

الثالث حديث أبي سعيد : أن بسلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم بتمر برئني ، فقال له : من أين هذا فقال بلال : تمر كان عندنا رديء فبعت منه صاعين بصاع لطعم النبي ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أوه» ، عين الربا ، لا تفعل ، ولكن إذا أردت أن تشتري التمر فبعه ثم اشتر من هذا» فسمى التفاضل ربا .

الرابع حديث الموطأ والبخاري عن ابن سعيد وأبي هريرة أن سواد بن غزيرة جاء من خيبر بتمر جنيب فقال له النبي صلى الله عليه وسلم «أكل تمر خيبر هكذا» فقال «يا رسول الله إننا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والثلاثة» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا تفعل» ، بع الجمع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جنيهاً .

الخامس حديث عائشة في صحيح البخاري : قالت «لما نزلت الآيات من آخر البقرة في الربا قرأها النبي ثم حرم التجارة في الخمر» فظاهره أن تحريم التجارة في الخمر كان عملاً بآية النهي عن الربا وليس في تجارة الخمر معنى من معنى الربا المعروف عندهم وإنما هو بيع فاسد .

السادس حديث الدارقطني - ورواه ابن وهب عن مالك - أن العالية بنت أبي نعيم وفدت إلى المدينة من الكوفة ، فليقت عائشة فأخبرتها أنها باعت من زيد بن أرقم في الكوفة جارية بثمانمائة درهم إلى العطاء ، ثم إن زيدا باع الجارية فاشتريتها العالية منه بستمائة نقداً ، فقالت لها عائشة : «بشما شريتي وما اشتريتي ، أبلغني زيداً أنه

قد أبطل جهاده مع رسول الله إلا أن يتوب»، قالت : فقلت لها «أرأيت إن لم آخذ إلا رأس مالي» قالت «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف» فجعلته عائشة من الربا ولذلك تلت الآية .

فلأجل هذه الأحاديث الستة أثبت الفقهاء ثلاثة أنواع للربا في اصطلاح الشرع :
الأول ربا الجاهلية وهو زيادة على الدين لأجل التأخير .

الثاني ربا الفضل وهو زيادة في أحد العوضين في بيع الصنف بصنفه من الأصناف المذكورة في حديث أبي سعيد وعُبادة بن الصامت .

الثالث ربا النسئة وهو بيع شيء من تلك الأصناف بمثله مؤخرًا . وزاد المالكية نوعا رابعا : وهو ما يؤول إلى واحد من الأصناف بتهمة التحيل على الربا ، وترجمه في المدونة ببيع الآجال ، ودليل مالك فيه حديث العالية . ومن العلماء من زعم أن لفظ الربا يشمل كل بيع فاسد أخذا من حديث عائشة في تحريم تجارة الخمر ، وإليه مال ابن العربي .

وعندي أن أظهر المذاهب في هذا مذهب ابن عباس ، وأن أحاديث ربا الفضل تحمل على حديث أسامة «إنما الربا في النسئة» ليجمع بين الحديثين ، وتسمية التفاضل بالربا في حديثي أبي سعيد وعُبادة بن الصامت دليل على ما قلناه ، وأن ما راعاه مالك من إبطال ما يفضي إلى تعامل الربا إن صدر من مواقع التهمة رعي حسن ، وما عداه إغراق في الاحتياط ، وقد يؤخذ من بعض أقوال مالك في الموطأ وغيره أن انتفاء التهمة لا يبطل العقد .

ولا متمسك في نحو حديث عائشة في زيد بن أرقم لأن المسلمين في أمرهم الأول كانوا قريبي عهد بربا الجاهلية ، فكان حالهم مقتضيا لسد الذرائع .

وفي تفسير القرطبي : كان معاوية بن أبي سفيان يذهب إلى أن النهي عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة متفاضلا إنما ورد في الدينار المضروب والدرهم المضروب لا في التبر ولا في المصوغ ، فروى مسلم عن عبادة بن الصامت قال : غزونا وعلى الناس معاوية فغنمنا غنائم كثيرة ، فكان فيما غنمنا آنية من ذهب ، فأمر معاوية رجالا ببيعها في أعطيات الناس ، فتنازع الناس في ذلك ، فبلغ ذلك عبادة بن الصامت فقام فقال

«سمعتُ رسول الله ينهَى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة إلاّ سواء بسواء عينا بعين ، من زاد وازداد فقد أربى» فبلغ ذلك معاويةَ فقام خطيبا فقال « ألا ما بال أقوام يتحدّثون عن رسول الله أحاديث قد كنّا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه» فقال عبادة بن الصامت «لنحدّثن بما سمعنا من رسول الله وإن كرّه معاوية» .

والظاهر أنّ الآية لم يقصد منها إلاّ ربا الجاهلية ، وأنّ ما عداه من المعاملات الباطلة التي فيها أكل مال بالباطل مُندرجة في أدلة أخرى .

وقوله «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى» الآية تفريع على الوعيد في قوله «الذين يأكلون الربا» .

والمجيء بمعنى العلم والبلاغ ، أي من علم هذا الوعيد ، وهذا عذر لمن استرسل على معاملة الربا قبل بلوغ التحريم إليه ، فالمراد بالموعظة هذه الآية وآية آل عمران .

والانتهاء مطاوع نهاه إذا صدّه عما لا يليق ، وكأنّه مشتق من النّهَى - بضم النون - وهو العقل . ومعنى «فله ما سلف» ، أي ما سلف قبضه من مال الربا لا ما سلف عقده ولم يقبض ، بقرينة قوله - الآتي - «وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم» .

وقوله «وأمره إلى الله» فرّضوا فيه احتمالات يرجع بعضها إلى رجوع الضمير إلى «من جاءه» وبعضها إلى رجوعه إلى ما سلف ، والأظهر أنّه راجع إلى من جاءه لأنّه المقصود ، وأنّ معنى «وأمره إلى الله» أنّ أمر جزائه على الانتهاء موكول إلى الله تعالى ، وهذا من الإيهام المقصود منه التفخيم . فالمقصود الوعد بقرينة مقابلته بالوعيد في قوله «ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» .

وجعل العائد خالدا في النار إما لأنّ المراد العود إلى قوله «إنّما البيع مثل الربا» ، أي عاد إلى استحلال الربا وذلك نفاق ؛ فإِنَّ كثيرا منهم قد شقّ عليهم ترك التعامل بالربا ، فعلم الله منهم ذلك وجعل عدم إقلاعهم عنه أمارّة على كذب إيمانهم ، فالخلود على حقيقته . وإما لأنّ المراد العود إلى المعاملة بالربا ، وهو الظاهر من مقابلته بقوله «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى» والخلود طول المكث كقول لبيد :

فوقفتُ أسألُها وكيفَ سؤلُنا صمّا خوالِدَ ما يَبِينُ كلامُها

ومنه : خلّد الله ملك فلان .

وتمسك بظواهر هاته الآية ونحوها الخوارج القائلون بتكفير مرتكب الكبيرة كما تمسكوا بنظائرها . وغفلوا عن تغليظ وعيد الله تعالى في وقت نزول القرآن ؛ إذ الناس يومئذ قريبٌ عهدهم بكفر . ولا بد من الجمع بين أدلة الكتاب والسنة .

﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾²⁷⁶

استثناف لبيان سوء عاقبة الربا في الدنيا بعد أن بينت عاقبته في الآخرة ، فهو استثناف بياني لتوقع سؤال من يسأل عن حال هؤلاء الذين لا ينتهون بموعظة الله . وقوله «ويربي الصدقات» استطراد لبيان عاقبة الصدقة في الدنيا أيضا ببيان أن المتصدق يفوز بالمخير في الدارين كما باء المرابي بالشر فيهما ، فهذا وعد ووعد دنيويان .

والمَحَقُّ هو كالمَحْوِ : بمعنى إزالة الشيء . ومنه محاق القمر ذهاب نوره ليلة السرار . ومعنى يمحق الله الربا أنه يتلف ما حصل منه في الدنيا ، ويربي الصدقات أي يضاعف ثوابها لأن الصدقة لا تقبل الزيادة إلا بمعنى زيادة ثوابها ، وقد جاء نظيره في قوله في الحديث «مَنْ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا طَيِّبًا تَلَقَّاهَا الرَّحْمَانُ بِيَمِينِهِ وَكَلَّمَنَا يَدِيهِ بِمِيزَانٍ فَيُرَبِّيهَا لَهُ كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ» . ولما جعل المحق بالربا وجعل الإرباء بالصدقات كانت المقابلة مؤذنة بحذف مقابلين آخرين ، والمعنى : يمحق الله الربا ويعاقب عليه . ويربي الصدقات ويبارك لصاحبها ، على طريقة الاحتباك .

وجملة «والله لا يحب كل كفار أثيم» معترضة بين أحكام الربا . ولما كان شأن الاعتراض ألا يخلو من مناسبة بينه وبين سياق الكلام ، كان الإخبار بأن الله لا يحب جميع الكافرين مؤذنا بأن الربا من شعار أهل الكفر ، وأنهم الذين استباحوه فقالوا إنما البيع مثل الربا ، فكان هذا تعريضا بأن المرابي متسم بخلال أهل الشرك .

ومفاد التركيب أن الله لا يحب أحداً من الكافرين الآثمين لأن (كل) من صيغ العموم ، فهي موضوعة لاستغراق أفراد ما تضاف إليه وليست موضوعة للدلالة على

صُبْرَة مجموعة ، ولذلك يقولون هي موضوعة للكل الجميعي ، وأما الكل المَجْمُوعِي فلا تستعمل فيه كل إلا مجازا . فإذا أضيفت (كل) إلى اسم استغرقت جميع أفرادها ، سواء ذلك في الإثبات وفي النفي . فإذا دخل النفي على (كل) كان المعنى عموم النفي لسائر الأفراد ؛ لأن النفي كيفية تعرض للجملة فالأصل فيه أن يبقَى مدلول الجملة كما هو ، إلا أنه يتكيف بالسلب عوضا عن تكيفه بالإيجاب ، فإذا قلت كل الديار ما دخلته ، أو لم أدخل كل دار ، أو كل دار لم أدخل ، أفاد ذلك نفي دخولك أية دار من الديار ، كما أن مفاده في حالة الإثبات ثبوت دخولك كل دار ، ولذلك كان الرفع والنصب للفظ كل سواء في المعنى في قول أبي النجم :

قد أصبحت أم الخيار تدعي عليّ ذنبا كله لم أصنع

كما قال سيوييه : إنه لو نصب لكان أولى ؛ لأن النصب لا يفسد معنى ولا يخل بميزان . ولا تخرج (كل) عن إفادة العموم إلا إذا استعملها المتكلم في خبر يريد به إبطال خبر وقعت فيه (كل) صريحا أو تقديرا ، كأن يقول أحد : كل الفقهاء يحرم أكل لحوم السباع ، فتقول له : ما كل العلماء يحرم لحوم السباع ، فأنت تريد إبطال الكلية فيبقى البعض ، وكذلك في رد الاعتقادات المخطئة كقول المثل «ما كل بيضاء شحمة» ، فإنه لرد اعتقاد ذلك كما قال زفر بن الحارث الكلابي :

«وَكُنَّا حَسِبْنَا كُلَّ بَيْضَاءٍ شَحْمَةً»

وقد نظّر الشيخ عبد القادر الجرجاني إلى هذا الاستعمال الأخير فطرده في استعمال (كل) إذا وقعت في حيز النفي بعد أداة النفي وأطال في بيان ذلك في كتابه دلائل الإعجاز ، وزعم أن رجز أبي النجم يتغير معناه باختلاف رفع (كل) ونصبه في قوله «كله لم أصنع» . وقد تعقبه العلامة التفتازاني تعقبا مجملا بأن ما قاله أغلبي ، وأنه قد تخطف في مواضع . وقفيت أنا على أثر التفتازاني فبيّنت في تعليقي «الإيجاز على دلائل الإعجاز» أن الغالب هو العكس وحاصله ما ذكرت هنا .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا
 277 الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ .

جملة معترضة لمقابلة الذم بالمدح ، وقد تقدم تفسير نظيرتها قريبا . والمقصود التعريض بأن الصفات المقابلة لهاته الصفات صفات غير المؤمنين . والمناسبة ترداد ظهورا لقوله «وَأَتَوْا الزَّكَاةَ» .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ
 278 مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا
 فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ . 279

قوله «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا» إفضاء إلى التشريع بعد أن قدم أمامه من الموعظة ما هيأ النفوس إليه . فإن كان قوله «وأحل الله البيع وحرم الربا» من كلام الذين قالوا «إنما البيع مثل الربا» فظاهر ، وإن كان من كلام الله تعالى فهو تشريع وقع في سياق الرد ، فلم يكتف بتشريع غير مقصود ولذا احتيج إلى هذا التشريع الصريح المقصود ، وما تقدم كله وصف لحال أهل الجاهلية وما بقي منه في صدر الإسلام قبل التحريم .

وأمرُوا بتقوى الله قبل الأمر بترك الربا لأن تقوى الله هي أصل الامتناع والاجتناب ؛ ولأن ترك الربا من جملتها . فهو كالأمر بطريق برهاني .

ومعنى «وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا» الآية اتركوا ما بقي في ذمم الذين عاملتموهم بالربا ، فهذا مقابل قوله «فَلَهُ مَا سَنَ» ، فكان الذي سلف قبضه قبل نزول الآية معفوا عنه وما لم يقبض مأمورا بتركه .

قيل نزلت هذه الآية خطابا لثقيف - أهل الطائف - إذ دخلوا في الإسلام بعد فتح مكة وبعد حصار الطائف على صلح وقع بينهم وبين عتّاب بن أسيد - الذي أولاه النبي صلى الله عليه وسلم مكة بعد الفتح - بسبب أنهم كانت لهم معاملات بالربا مع قريش ، فاشتترطت ثقيف قبل التزول على الإسلام أن كل ربا لهم على الناس يأخذونه . وكل ربا عليهم فهو موضوع ، وقبل منه رسول الله شرطهم ، ثم أنزل الله تعالى هذه الآية خطابا لهم - وكانوا حديثي عهد بإسلام - فقالوا : لا يَدَيَّ لَنَا (1) بحرب الله ورسوله .

فقوله «إن كنتم مؤمنين» معناه إن كنتم مؤمنين حقا ، فلا ينافي قوله «بأيها الذين آمنوا» إذ معناه بأيها الذين دخلوا في الإيمان ، واندفعت أشكالات عرضت .

وقوله «فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله» يعني إن تمسكنم بالشرط فقد انتقض الصلح بيننا ، فاعلموا أن الحرب عادت جذعة ، فهذا كقوله «وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء» . وتنكير حرب لقصد تعظيم أمرها ؛ ولأجل هذا المقصد عدل عن إضافة الحرب إلى الله وجيء عوضا عنها بمن ونسبت إلى الله ؛ لأنها بإذنه على سبيل مجاز الإسناد ، وإلى رسوله لأنه المبلغ والمباشر ، وهذا هو الظاهر . فإذا صح ما ذكر في سبب نزولها فهو من تجويز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم في الأحكام إذ قبل من ثقيف التزول على اقتضاء ما لهم من الربا عند أهل مكة ، وذلك قبل أن ينزل قوله تعالى واذروا ما بقي من الربا ؛ فيحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى الصلح مع ثقيف على دخولهم في الإسلام مع تمكينهم مما لهم قبل قريش من أموال الربا الثابتة في ذمتهم قبل التحريم مصلحة ، إذ الشأن أن ما سبق التشريع لا ينقض كتقرير أنكحة المشركين ، فلم يُقِرّه الله على ذلك وأمر بالانكفاف عن قبض مال الربا بعد التحريم ولو كان العقد قبل التحريم ، ولذلك جعلهم على خيرة من أمرهم في الصلح الذي عقده .

(1) أى لا قدرة لنا . فاليدان مجاز في القدرة ؛ لأنها آلتها ، وأصله : لا يدين لنا ، فعاملوا المجرور باللام معاملة المضاف إليه كما في قولهم : لا أبا له ، بإثبات ألف أبا ، قاله ابن الحاجب . وقال غيره : اللام مقحمة بين المضاف والمضاف إليه .

ودلت الآية على أن مجرد العقد الفاسد لا يوجب فوات التدارك إلا بعد القبض ،
ولذلك جاء قبلها «فله ما سلف» وجاء هنا «وذروا ما بقي من الربا - إلى قوله - وإن
تبتم فلكم رؤوس أموالكم» .

وهذه الآية أصل عظيم في البيوع الفاسدة تقتضي نقضها ، وانتقال الضمان
بالقبض ، والفوات بانتقال الملك ، والرجوع بها إلى رؤوس الأموال أو إلى القيم إن
فأت ، لأن القيمة بدل من رأس المال .

ورؤوس الأموال أصولها ، فهو من إطلاق الرأس على الأصل ، وفي الحديث
«رأس الأمر الإسلام» .

ومعنى «لا تظلمون ولا تظلمون» لا تأخذون مال الغير ولا يأخذ غيركم أموالكم .

وقرأ الجمهور فاذنوا - بهمزة وصل وفتح الذال - أمرا من أذن ، وقرأه حمزة
وأبو بكر وخلف فاذنوا - بهمزة قطع بعدها ألف وبذال مكسورة - أمرا من آذن
بكذا إذا أعلم به ، أي فاذنوا أنفسكم ومن حولكم .

﴿ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ
كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ . 280

عطف على قوله «فلكم رؤوس أموالكم» لأن ظاهر الجواب أنهم يسترجعونها
معجلة ، إذ العقود قد فسخت . فعطف عليه حالة أخرى ، والمعطوف عليه حالة
مقدرة مفهومة لأن الجزاء يدل على التسبب ، والأصل حصول المشروط عند الشرط .
والمعنى وإن حصل ذو عسرة ، أي غريم معسر .

وفي الآية حجة على أن (ذو) تضاف لغير ما يفيد شيئا شريفا .

والنظيرة - بكسر الظاء - الانتظار .

والميسرة - بضم السين في قراءة نافع وبفتحها في قراءة الباقيين - اسم لليسر وهو ضد العسر - بضم العين - وهي مفعلة كمشربة ومشربة ومألكة ومقدرة ، قال أبو علي ومفعلة بالفتح أكثر في كلامهم .

وجملة فنظرة جواب الشرط ، والخبر محذوف ، أي فنظرة له .

والصيغة طلب ، وهي محتملة للوجوب والندب . فإن أريد بالعسرة العدم أي نفاذ ماله كله فالطلب للوجوب ، والمقصود به إبطال حكم بيع المعسر واسترقاقه في الدين إذا لم يكن له وفاء . وقد قيل : إن ذلك كان حكما في الجاهلية ، وهو حكم قديم في الأمم كان من حكم المصريين ، ففي القرآن الإشارة إلى ذلك بقوله تعالى «مَّا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ» . وكان في شريعة الرومان استرقاق المدين ، وأحسب أن في شريعة التوراة قريبا من هذا ، وروي أنه كان في صدر الإسلام ، ولم يثبت . وإن أريد بالعسرة ضيق الحال وإضرار المدين بتعجيل القضاء فالطلب يحتمل الوجوب ، وقد قال به بعض الفقهاء ، ويحتمل الندب ، وهو قول مسالك والجمهور ، فمن لم يشأ لم ينظره ولو يبيع جميع ماله لأن هذا حق يمكن استيفائه ، والإنظار معروف والمعروف لا يجب . غير أن المتأخرين بقرطبة كانوا لا يقضون عليه بتعجيل الدفع ، ويؤجلونه بالاجتهاد لئلا يدخل عليه مضرة بتعجيل بيع ما به الخلاص .

ومورد الآية على ديون معاملات الربا ، لكن الجمهور عتموها في جميع المعاملات ولم يعتبروا خصوص السبب لأنه لما أبطل حكم الربا صار رأس المال ديننا بحثا ، فما عين له من طلب الإنظار في الآية حكم ثابت للدين كله . وخالف شريح فخص الآية بالديون التي كانت على ربا ثم أبطل رباها .

وقوله «وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرَ لَكُمْ» أي أن إسقاط الدين عن المعسر والتنفيس عليه بإغنائه أفضل ، وجعله الله صدقة لأن فيه تفريج الكرب وإغاثة الملهوف .

وقرأ الجمهور من العشرة تصدقوا - بتشديد الصاد - على أن أصله تتصدقوا فقلبت التاء الثانية صادًا لتقاربهما وأدغمت في الصاد ، وقرأه عاصم بتخفيف الصاد على حذف إحدى التائين للتخفيف .

﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ . 281

جاء بقوله «واتقوا يوما» تذييلا لهاته الأحكام لأنه صالح للترهيب من ارتكاب ما نهى عنه والترغيب في فعل ما أمر به أو ندب إليه ، لأن في ترك المنهيات سلامة من آثامها ، وفي فعل المطلوبات استكثارا من ثوابها ، والكل يرجع إلى اتقواء ذلك اليوم الذي تطلب فيه السلامة وكثرة أسباب النجاح .

وفي البخاري عن ابن عباس أن هذه آخر آية نزلت . وعن ابن عباس هي آخر ما نزل فقال جبريل «يا محمد ضعها على رأس ثمانين ومائتين من البقرة» . وهذا الذي عليه الجمهور ، قاله ابن عباس والسدي والضحاك وابن جريج وابن جبير ومقاتل . وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عاش بعد نزولها واحدا وعشرين يوما ، وقيل واحدا وثمانين ، وقيل سبعة أيام ، وقيل تسعة ، وقيل ثلاث ساعات . وقد قيل : إن آخر آية هي آية الكلاله ، وقيل غير ذلك ، وقد استقصى الأفعال صاحب الإقتان .

وقرأه الجمهور ترجعون بضم التاء وفتح الجيم ، وقرأ يعقوب بفتح التاء وكسر الجيم .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ﴾ .

لما اهتم القرآن بنظام أحوال المسلمين في أموالهم فابتدأ بما به قوام عامتهم من مواساة الفقير وإغاثة الملهوف ، ووضح ذلك بما فيه عبرة للمعتبر ، ثم عطف عليه

التحذير من مضايقة المحتاجين إلى المواساة مضايقة الربا مع ما في تلك المعاملات من المناسد ، ثلث بيان التوثقات المالية من الإشهاد ، وما يقوم مقامه وهو الرهن والائتمان . وإنّ تحديد التوثق في المعاملات من أعظم وسائل بثّ الثقة بين المتعاملين ، وذلك من شأنه تكثير عقود المعاملات ودوران دولاب التمول .

والجملة استئناف ابتدائي . والمناسبة في الانتقال ظاهرة عقب الكلام على غرماء أهل الربا .

والتداين من أعظم أسباب رواج المعاملات لأنّ المقتدر على تنمية المال قد يعوزه المال فيضطرّ إلى التداين ليظهر مواهبه في التجارة أو الصناعة أو الزراعة ، ولأنّ المترفة قد ينضب المال من بين يديه وله قبل به بعد حين . فإذا لم يتداين اختلّ نظام ماله ، فشرع الله تعالى للناس بقاء التداين المتعارف بينهم كيلا يظنّوا أنّ تحريم الربا والرجوع بالمتعاملين إلى رؤوس أموالهم إبطال للتداين كلّه . وأفاد ذلك التشريع بوضعه في تشريع آخر مكمل له وهو التوثق له بالكتابة والإشهاد .

والخطاب موجّه للمؤمنين أي لمجموعهم ، والمقصود منه خصوص المتدائنين ، والأخصّ بالخطاب هو المدين لأنّ من حق عليه أن يجعل دائته مطمئن البال على ماله . فعلى المستقرّض أن يطلب الكتابة وإن لم يسألها الدائن ، ويؤخذ هذا مما حكاه الله في سورة القصص عن موسى وشعيب : إذ استأجر شعيب موسى . فلما تراوضا على الإجارة وتعيين أجلها قال موسى «والله على ما نقول وكيل» ، فذلك إشهاد على نفسه لمؤاجره دون أن يسأله شعيب ذلك .

والتداين تفاعل ، وأطلق هنا — مع أنّ الفعل صادر من جهة واحدة وهي جهة المُسلّف — لأنك تقول ادّان منه فدّانه . فالمفاعلة منظور فيها إلى المخاطبين وهم مجموع الأمة ؛ لأنّ في المجموع دائنا ومدينا . فصار المجموع مشتملا على جانبيين . ولك أن تجعل المفاعلة على غير بابها كما تقول تدّاينت من زيد .

وزيادة قيد «بلدين» إما لمجرد الإطناب ، كما يقولون رأيتُه بعيني ولمسته بيدي ، وإما ليكون معاداً للضمير في قوله فاكتبوه . ولولا ذكره لقال فساكتبوا الدين فلم يكن النظم بذلك الحسن . ولأنّه أبين لتنويع الدين إلى مؤجل وحال ، قاله في الكشف .

وقال الطيبي عن صاحب الفرائد : يمكن أن يظن استعمال التداين مجازاً في الوعد كقول رؤبة :

داينتُ أروى والديونُ تُقضى فمطلتُ بعضاً وأدت بعضاً

فذكر قوله «بدين» دفعا لتوهم المجاز . والدين في كلام العرب العوض المؤخر قال شاعرهم :

وعدتنا بدرهميننا طلاء وشواء معجلاً غير دين

وقوله «إلى أجل مسمى» طلب تعيين الآجال للديون لئلا يقعوا في الخصومات والتداعي في المراتب ، فأدمج تشريع التأجيل في أثناء تشريع التسجيل .

والأجل مدة من الزمان محدودة النهاية مجعولة ظرفاً لعمل غير مطلوب فيه المبادرة ، لرغبة تمام ذلك العمل عند انتهاء تلك المدة أو في أثنائها .

والأجل اسم وليس بمصدر ، والمصدر التأجيل ، وهو إعطاء الأجل . ولما فيه من معنى التوسعة في العمل أطلق الأجل على التأخير ، وقد تقدم في قوله تعالى «إذا بلغن أجلهن» وقوله «حتى يبلغ الكتاب أجله» .

والمسمى حقيقته المميز باسم يميزه عما يشابهه في جنسه أو نوعه ، فمنه أسماء الأعلام وأسماء الأجناس ، والمسمى هنا مستعار للمعين المحدود ، وإنما يقصد تحديده بنهاية من الأزمان المعلومة عند الناس ، فشبه ذلك بالتحديد بوضع الاسم بجامع التعيين ؛ إذ لا يمكن تمييزه عن أمثاله إلاً بذلك ، فأطلق عليه لفظ التسمية ، ومنه قول الفقهاء المهر المسمى . فالمعنى أجل معين بنهايته . والدين لا يكون إلاً إلى أجل ، فالمقصود من وصف الدين بهذا الوصف ، هو وصف أجل بمسمى إدماجاً للأمر بتعيين الأجل .

وقوله «بدين إلى أجل مسمى» يعم كل دين : من قرض أو من بيع أو غير ذلك . وعن ابن عباس أنها نزلت في السلم - يعني بيع الثمار ونحوها من المثليات في ذمة البائع إذا كان ذا ذمة إلى أجل - وكان السلم من معاملات أهل المدينة . ومعنى كلامه أن بيع السلم سبب نزول الآية ، ومن المقرر في الأصول أن السبب الخاص لا يخصص العموم .

والأمر في «فاكتبوه» قيل للاستحباب . وهو قول الجمهور ومالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد . وعليه فيكون قوله «فإن أمن بعضكم بعضا» تكميلا للمعنى الاستحباب . وقيل الأمر للوجوب ، قاله ابن جريج والشعبي وعطاء والنخعي ، وروي عن أبي سعيد الخدري ، وهو قول داود . واختاره الطبري . ولعل القائلين بوجوب الإشهاد الآتي عند قوله تعالى «واستشهدوا شهيدين من رجالكم» قائلون بوجوب الكتابة ، وعليه فقوله «فإن أمن بعضكم بعضا» تخصيص لعموم أزمدة الوجوب لأن الأمر للتكرار ، لا سيما مع التعليق بالشرط . وسمّاه الأقدمون في عباراتهم نسخا .

والقصد من الأمر بالكتابة التوثق للحقوق وقطع أسباب الخصومات ، وتنظيم معاملات الأمة ، وإمكان الاطلاع على العقود الفاسدة . والأرجح أن الأمر للوجوب فإنه الأصل في الأمر . وقد تأكد بهذه المؤكّدات ، وأن قوله «فإن أمن بعضكم بعضا» الآية رخصة خاصة بحالة الائتمان بين المتعاقدين كما سيأتي — فإن حالة الائتمان حالة سالمة من تطرق التناكر والخصام — لأن الله تعالى أراد من الأمة قطع أسباب التهارج والفوضى فأوجب عليهم التوثق في مقامات المشاحنة ، لئلا يتساهلوا ابتداء ثم يفضوا إلى المنازعة في العاقبة ، ويظهر لي أن في الوجوب نفيا للخرج عن الدائن إذا طلب من مدينه الكتب حتى لا يتعد المدين ذلك من سوء الظن به ، فإن في القوانين معذرة للمتعاملين .

وقال ابن عطية : «الصحيح عدم الوجوب لأن للمرء أن يهب هذا الحق ويتركه بإجماع . فكيف يجب عايه أن يكتبه ، وإنما هو ندب للاحتياط» . وهذا كلام قد يروج في بادئ الرأي ولكنه مردود بأن مقام التوثق غير مقام التبرع .

ومقصد الشريعة تنبيه أصحاب الحقوق حتى لا يتساهلوا ثم يندموا وليس المقصود إبطال ائتمان بعضهم بعضا ، كما أن من مقاصدها دفع موجدة الغريم من توثق دائنه إذا علم أنه بأمر من الله ومن مقاصدها قطع أسباب الخصام .

وقوله «فاكتبوه» يشمل حالتين :

الأولى حالة كتابة المتدائنين بخطيهما أو خط أحدهما ويسلمه للآخر إذا كانا يحسان الكتابة معا ، لأن جهل أحدهما بها ينفي ثقته بكتابة الآخر .

والثانية حالة كتابة ثالث يتوسط بينهما . فيكتب ما تعاقدوا عليه ويشهد عليه شاهدان ويسلمه بيد صاحب الحق إذا كانا لا يحسان الكتابة أو أحدهما . وهذه غالب أحوال العرب عند نزول الآية . فكانت الأمية بينهم فاشية . وإنما كانت الكتابة في الأنبار والحيرة وبعض جهات اليمن وفيمن يتعلمها قليلا من مكة والمدينة .

وقوله «وليكتب بينكم كاتب بالعدل» أمر للمتدائنين بأن يوسطوا كاتباً يكتب بينهم لأن غالب حالهم جهل الكتابة .

فعل الأمر به إلى الكاتب مبالغة في أمر المتعاقدين بالاستكتاب . والعرب تعتمد إلى المقصود فتتزلزله منزلة الوسيلة مبالغة في حصوله كقولهم في الأمر ليكن ولدك مهذباً ، وفي النهي لا تنس ما أوصيتك . ولا أعرفنك تفعل كذا .

فمتعلق فعل الطلب هو ظرف بينكم وليس هذا أمراً للكاتب . وأما أمر الكاتب فهو قوله «ولا يَأْب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب» .

وقوله «بالعدل» أي بالحق ، وليس العدل هنا بمعنى العدالة التي يوصف بها الشاهد فيقال رجل عدل لأن وجود الباء يصرف عن ذلك . ونظيره قوله الآتي فليُمْلِلْ وليه بالعدل .

ولذلك قصر المفسرون قوله «فاكتبوه» على أن يكتبه كاتب غير المتدائنين لأنه الغالب . ولتعقيبه بقوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، فإنه كالبيان لكيفية فاكتبوه . على أن كتابة المتعاقدين إن كانا يحسانها تؤخذ بلحن الخطاب أو فحواه .

ولذلك كانت الآية حجة عند جمهور العلماء لصحة الاحتجاج بالخط ، فإن استكتاب الكاتب إنما ينفع بقراءة خطه .

وقوله «ولا يَأْب كاتب أن يكتب» نهى لمن تطلب منه الكتابة بين المتدائنين عن الامتناع منها إذا دُعي إليها . فهذا حكم آخر وليس تأكيداً لقوله «وليكتب بينكم كاتب بالعدل» لما علمت أننا من كون ذلك حكماً موجهاً للمتدائنين . وهذا النهي قد اختلف في مقتضاه فقليل نهى تحريم ، فالذي يدعى لأن يكتب بين المتدائنين يحرم عليه الامتناع . وعليه فالإجابة للكتابة فرض عين ، وهو قول الربيع ومجاهد وعطاء

والطبري، وهو الذي لا ينبغي أن يعدل عنه . وقيل : إنما تجب الإجابة وجوبا عينيا إذا لم يكن في الموضع إلا كاتب واحد، فإن كان غيره فهو واجب على الكفاية وهو قول الحسن، ومعناه أنه موكول إلى ديانتهم لأنهم إذا تمالؤوا على الامتناع أثموا جميعا، ولو قيل : إنه واجب على الكفاية على من يعرف الكتابة من أهل مكان المتدائنين، وإنه يتعين بتعيين طالب التوثيق أحدهم لكان وجيها، والأحق بطلب التوثيق هو المستقرض كما تقدم آنفا .

وقيل : إنما يجب على الكاتب في حال فراغه، قاله السدي . وقيل : هو منسوخ بقوله «ولا يضار كاتب ولا شهيد» وهو قول الضحاك، وروي عن عطاء، وفي هذا نظر لأن الحضور للكتابة بين المتدائنين ليس من الإضرار إلا في أحوال نادرة كبعد مكان المتدائنين من مكان الكاتب . وعن الشعبي وابن جريج وابن زيد أنه منسوخ بقوله تعالى - بعد هذا - «فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي ائتمن أمانته» وسيأتي لنا إبطال ذلك .

وعلى هذا الخلاف يختلف في جواز الأجر على الكتابة بين المتدائنين، لأنها إن كانت واجبة فلا أجر عليها، وإلا فالأجر جائز .

ويلحق بالتدائنين جميع المعاملات التي يطلب فيها التوثيق بالكتابة والإشهاد، وسيأتي الكلام على حكم أداء الشهادة عند قوله تعالى «ولا يضار كاتب ولا شهيد» .

وقوله «كما علمه الله» أي كتابة تشابه الذي علمه الله أن يكتبها، والمراد بالمشابهة المطابقة لا المقاربة، فهي مثل قوله «فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به»، فالكاف في موضع المفعول المطلق لأنها صفة لمصدر محذوف . و(ما) موصولة .

ومعنى ما علمه الله أنه يكتب ما يعتقد ولا يجحف أو يوارب، لأن الله ما علم إلا الحق وهو المستقر في فطرة الإنسان، وإنما ينصرف الناس عنه بالهوى فيبدلون ويغيرون وليس ذلك التبديل بالذي علمهم الله تعالى، وهذا يشير إليه قول النبي صلى الله عليه وسلم «واستفت نفسك وإن أفتاك الناس» .

ويجوز أن تكون الكاف لمقابلة الشيء بمكافئه والعوض بمعوضه، أي أن يكتب كتابة تكافئ تعليم الله إياه الكتابة، بأن ينفع الناس بها شكرا على تيسير الله له

أسباب علمها ، وإنما يحصل هذا الشكر بأن يكتب ما فيه حفظ الحق ولا يقصر ولا يدلس ، وينشأ عن هذا المعنى من التشبيه معنى التعليل كما في قوله تعالى «وأحسن» كما أحسن الله إليك» وقوله «واذكروه كما هداكم» .

والكاف على هذا إما نائبة عن المفعول المطلق أو صفة لمفعول به محذوف على تأويل مصدر فـيـل أن يَكْتُبَ بالمكتوب ، و(ما) على هذا الوجه مصدرية ، وعلى كلا الوجهين فهو متعلق بقوله «أن يكتب» ، وجوز صاحب الكشاف تعليقه بقوله فليكتب فهو وجه في تفسير الآية .

وقوله «فليكتب» تفريع على قوله «ولا ياب كاتب» ، وهو تصريح بمقتضى النهي وتكرير للأمر في قوله «فاكتبوه» ، فهو يفيد تأكيد الأمر وتأكيد النهي أيضا ، وإنما أعيد ليُرتَّب عليه قوله «وليُملل الذي عليه الحق» لبعده الأمر الأول بما وليه ، ومثله قوله تعالى «اتخذوه» بعد بقوله «واتخذ قوم موسى من بعده من حليتهم عجلا جسدا» الآية .

وقوله «وليُملل الذي عليه الحق» أمَلّ وأمَلَى لغتان : فالأولى لغة أهل الحجاز وبني أسد ، والثانية لغة تميم ، وقد جاء القرآن بهما قال تعالى «وليُملل الذي عليه الحق» وقال «فهي تُملّي عليه بكرة وأصيلا» ، قالوا والأصل هو أمَلّ ثم أبدلت اللام ياء لأنها أخف ، أي عكس ما فعلوا في قولهم تقضى البازي إذ أصله تقضض .

ومعنى اللفظين أن يلقي كلاما على سامعه ليكتبه عنه ، هكذا فسر في اللسان والقاموس . وهو قصور في التفسير أحسب أنه نشأ عن حصر نظرهم في هذه الآية الواردة في غرض الكتابة ، والآن فإن قوله تعالى في سورة الفرقان «فهي تُملّي عليه بكرة وأصيلا» تشهد بأن الإملاء والإملال يكونان لغرض الكتابة ولغرض الرواية والنقل كما في آية الفرقان ، ولغرض الحفظ كما يقال مَلّ المؤدب على الصبي للحفظ ، وهي طريقة تحفيظ العميان . فتحريز العبارة أن يفسر هذان اللفظان بإلقاء كلام ليُكتب عنه أو ليُروى أو ليُحفظ ، والحق هنا ما حق أي ثبت للدائن .

وفي هذا الأمر عبرة للشهود فإن منهم من يكتبون في شروط الحبس ونحوه ما لم يملله عليهم المشهود عليه إلا إذا كان قد فوّض إلى الشاهد الإحاطة بما فيه توثقه لحقه أو أوقفه عليه قبل عقده على السدارة .

والضمير ان في قوله «وليتق» وقوله «ولا يسخس منه» يحتمل أن يعودا إلى الذي عليه الحق لأنه أقرب مذكور من الضميرين . أي لا ينقص رب الدين شيئا حين الإملاء . قاله سعيد بن جبير . وهو على هذا أمر للمدين بأن يقر بجميع الدين ولا يغبن الدائن . وعندى أن هذا بعيد إذ لا فائدة بهذه الوصاية : فلو أخفى المدين شيئا أو غبن لأنكر عليه رب الدين لأن الكتابة يحضرها كلاهما لقوله تعالى «وليكتب بينكم» . ويحتمل أن يعود الضميران إلى «كاتب» بقرينة أن هذا النهي أشدّ تعلقا بالكاتب : فإنه الذي قد يغفل عن بعض ما وقع إملاؤه عليه .

والضمير في قوله «منه» عائد إلى الحق وهو حق لكلا المتدائنين . فإذا بخش منه شيئا أضرت بأحدهما لا محالة . وهذا إيجاز بدیع .

والبخش فسرّه أهل اللغة بالنقص ويظهر أنه أخص من النقص . فهو نقص بإخفاء . وأقرب الألفاظ إلى معناه الغبن . قال ابن العربي في «الأحكام» في سورة الأعراف «البخش في لسان العرب هو النقص بالتعيب والترهيد . أو المخادعة عن القيمة ، أو الاحتيال في التريّد في الكيل أو النقصان منه» أي عن غفلة من صاحب الحق . وهذا هو المناسب في معنى الآية لأن المراد النهي عن النقص من الحق عن غفلة من صاحبه . ولذلك نهى الشاهد أو المدين أو الدائن . وسيجيء في سورة الأعراف عند قوله تعالى «ولا تبخسوا الناس أشياءهم» .

وقوله «فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا» السفيه هو مختل العقل . وتقدم بيانه عند قوله تعالى «سيقول السفهاء من الناس» .

والضعيف الصغير . وقد تقدم عند قوله تعالى «وله ذرية ضعفاء» .

والذي لا يستطيع أن يمل هو العاجز كمن به بكم وعمى وصمم جميعاً .

ووجه تأكيد الضمير المستتر في فعل يمل بالضمير البارز هو التمهيد لقوله «فليمل وليه» لئلا يتوهم الناس أن عجزه يسقط عنه واجب الإشهاد عليه بما يستدينه . وكان الأولياء قبل الإسلام وفي صدره كبراء القرابة . والولي من له ولاية على السفيه والضعيف ومن لا يستطيع أن يمل كالأب والوصي وعرفاء القبيلة . وفي حديث

وفدهوا زن: قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم «لِيَرْفَعْ إِلَيَّ عُرْفَاؤُكُمْ أَمْرَكُمْ»، وكان ذلك في صدر الإسلام وفي الحقوق القَبَلِيَّةِ .

ومعنى «بالعدل» أي بالحق . وهذا دليل على أن إقرار الوصي والمقدم في حق المولى عليه ماضٍ إذا ظهر سببه ، وإنما لم يعمل به المتأخرون من الفقهاء سداً للذريعة خشية التواطؤ على إضاعة أموال الضعفاء .

﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ .

عطف على «فاكتبوه»، وهو غيره وليس بيانا له إذ لو كان بيانا لما اقترن بالواو . فالأمور به المتدانيون شيان : الكتابة ، والإشهاد عليها . والمقصود من الكتابة ضبط صيغة التعاقد وشروطه وتذكر ذلك خشية النسيان . ومن أجل ذلك سمّاها الفقهاء ذكراً الحق ، وتسمّى عقداً قال الحارث بن حنظلة :

حذر الجور والتطاحي وهل ينقض ما في المهارق الأهواء

قال تعالى «وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة» ، فلم يجعل بين فقدان الكاتب وبين الرهن درجة وهي الشهادة بلا كتابة لأنّ قوله «ولم تجدوا كاتباً» صار في معنى ولم تجدوا شهادة ، ولأجل هذا يجوز أن يكون الكاتب أحد الشاهدين . وإنما جعل القرآن كاتباً وشاهدين لندرة الجمع بين معرفة الكتابة وأهلية الشهادة .

«واستشهدوا» بمعنى أشهدوا ، فالسين والتاء فيه لمجرد التأكيد ، ولك أن تجعلهما للطلب أي اطلبوا شهادة شاهدين ، فيكون تكليفاً بالسعي للإشهاد وهو التكليف المتعلق بصاحب الحق . ويكون قوله «ولا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إذا ما دُعُوا» تكليفاً لمن يطلب منه صاحب الحق أن يشهد عليهما ألاّ يمتنع .

والشهادة حقيقتها الحضور والمشاركة . والمراد بها هنا حضور خاص وهو حضور لأجل الاطلاع على التداين . وهذا إطلاق معروف للشهادة على حضور لمشاهدة تعاقد بين متعاقدين أو لسماع عقد من عاقد واحد مثل الطلاق والحبس . وتطلق الشهادة أيضا على الخبر الذي يخبر به صاحبه عن أمر حصل لقصد الاحتجاج به لمن يزعمه ، والاحتجاج به على من ينكره . وهذا هو الوارد في قوله « ثم لم يأتوا بأربعة شهداء » . وجعل المأمور به طلب الإشهاد لأنه الذي في قدرة المكلف وقد فهم السامع أن الغرض من طلب الإشهاد حصوله . ولهذا أمر المستشهد - بفتح الهاء - بعد ذلك بالامتنال فقال « ولا يَأْبُ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا » .

والأمر في قوله « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » قيل للوجوب ، وهو قول جمهور السلف . وقيل للندب ، وهو قول جمهور الفقهاء المتأخرين : مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وسيأتي عند قوله تعالى « وأشهدوا إذا تباعتم » .

وقوله « من رجالكم » أي من رجال المسلمين ، فحصل به شرطان : أنهم رجال ، وأنهم ممن يشملهم الضمير .

وضمير جماعة المخاطبين مراد به المسلمون لقوله في طائفة هذه الأحكام يأبى الذين آمنوا .

وأما الصبتي فلم يعتبره الشرع لضعف عقله عن الإحاطة بمواقع الإشهاد ومداخل التهم .

والرجل في أصل اللغة يفيد وصف الذكورة فخرجت الإناث ، ويفيد البلوغ فخرج الصبيان . والضمير المضاف إليه أفاد وصف الإسلام . فأما الأنثى فيذكر حكمها بعد هذا . وأما الكافر فلأن اختلاف الدين يوجب التباعد في الأحوال والمعاشرات والآداب فلا تمكن الإحاطة بأحوال العدول والمرتابين من الفريقين ، كيف وقد اشترط في تزكية المسلمين شدة المخالطة . ولأنه قد عرف من غالب أهل الملل استخفاف المخالف في الدين بحقوق مخالفه . وذلك من تخليط الحقوق والجهل بواجبات الدين الإسلامي . فإن الأديان السالفة لم تتعرض لاحترام حقوق المخالفين . فتوهم أتباعهم دحضها . وقد حكى الله

عنهم أنهم قالوا « ليس علينا في الأميين سبيل » . وهذه نصوص التوراة في مواضع كثيرة تنهى عن أشياء أو تأمر بأشياء وتخصها ببني إسرائيل . وتسوغ مخالفة ذلك مع الغريب ، ولم نر في دين من الأديان التصريح بالتسوية في الحقوق سوى دين الإسلام ، فكيف نعتد بشهادة هؤلاء الذين يرون المسلمين مارقين عن دين الحق مناوئين لهم ، ويرمون بذلك نبئهم فمن دونه ، فماذا يرجى من هؤلاء أن يقولوا الحق لهم أو عليهم . والنصرانية تابعة لأحكام التوراة . على أن تجافي أهل الأديان أمر كان كالجلبتي فهذا الإسلام مع أمره المسلمين بالعدل مع أهل الذمة لا نرى منهم امتثالا فيما يأمرهم به في شأنهم .

وفي القرآن إيماء إلى هذه العلة « ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل » . وفي البخاري ، في حديث أبي قلابة في مجلس عمر بن عبد العزيز . وما روي عن سهل بن أبي حنيفة الأنصاري : أن نفرا من قومه ذهبوا إلى خيبر ففترقوا بها . فوجدوا أحدهم قتيلا ، فقالوا للذين وجد فيهم القتل أنتم قتلتم صاحبنا . قالوا ما قتلنا ، فانطلقوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فشكروا إليه . فقال لهم « تأتون بالبيئة على من قتله » ، قالوا « ما لنا بيئة » . قال « فتحلف لكم يهود خمسين يمينا » ، قالوا « ما يبألون أن يقتلونا أجمعين ثم يحلفون » ، فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبطل دمه ووداه من مال الصدقة . فقد أقر النبي صلى الله عليه وسلم قول الأنصار في اليهود : إنهم ما يبألون أن يقتلوا كل القوم ثم يحلفون .

فإن قلت : كيف اعتدت الشريعة بيمين المدعى عليه من الكفار ، قلت : اعتدت بها لأنها أقصى ما يمكن في دفع الدعوى ، فرأتها الشريعة خيرا من إهمال الدعوى من أصلها .

ولأجل هذا اتفق علماء الإسلام على عدم قبول شهادة أهل الكتاب بين المسلمين في غير الوصية في السفر ، واختلفوا في الإشهاد على الوصية في السفر ، فقال ابن عباس ومجاهد وأبو موسى الأشعري وشريح بقبول شهادة غير المسلمين في الوصية في السفر ، وقضى به أبو موسى الأشعري مدة قضائه في الكوفة ، وهو قول أحمد وسفيان الثوري وجماعة من العلماء ، وقال الجمهور : لا تجوز شهادة غير المسلمين على المسلمين ورأوا أن ما في آية الوصية منسوخ ، وهو قول زيد بن أسلم ومالك وأبي حنيفة والشافعي ، واختلفوا في شهادة بعضهم على بعض عند قاضي المسلمين فأجازها أبو حنيفة ناظراً في ذلك

إلى انتفاء تهمة تساهلهم بحقوق المسلمين ، وخالفه الجمهور ، والوجه أنه يتعدّر لقاضي المسلمين معرفة أمانة بعضهم مع بغض وصدق أخبارهم كما قدمناه آنفاً .

وظاهر الآية قبول شهادة العبد العدل وهو قول شريح وعثمان البتّي وأحمد وإسحاق وأبي ثور ، وعن مجاهد : المراد الأحرار ، وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي ، والذي يظهر لي أن تخصيص العبيد من عموم الآية بالعرف وبالقياس ، أما العرف فلأن غالب استعمال لفظ الرجل والرجال ألا يرد مطلقاً إلا مراداً به الأحرار ، يقولون : رجال القبيلة ورجال الحي ، قال محكان التميمي :

يا رَبَّةَ الْبَيْتِ قُومِي غَيْرَ صَاغِرَةٍ ضُمِّي إِلَيْكَ رِجَالَ الْحَيِّ وَالْغُرَبَا

وأما القياس فلعدم الاعتداد بهم في المجتمع لأن حالة الرق تقطعهم عن غير شؤون مالكيهم فلا يضبطون أحوال المعاملات غالباً ؛ ولأنهم ينشؤون على عدم العناية بالمروءة ، فترك اعتبار شهادة العبد معلول للمظنة وفي النفس عدم انثلاج لهذا التعليل .

واشترط العدد في الشاهد ولم يكتف بشهادة عدل واحد لأن الشهادة لما تعلقت بحق معين لمعين اتهم الشاهد باحتمال أن يتوسل إليه الظالم الطالب لحق مزعوم فيحمله على تحريف الشهادة ، فاحتيج إلى حيلة تدفع التهمة فاشترط فيه الإسلام وكفى به وازعاً ، والعدالة لأنها ترع من حيث الدين والمروءة ، وزيد انضمام ثانٍ إليه لاستبعاد أن يتواطأ كلا الشاهدين على الزور . فثبت بهذه الآية أن التعدد شرط في الشهادة من حيث هي ، بخلاف الرواية لانتفاء التهمة فيها إذ لا تتعلق بحق معين ، ولهذا لو روى راوٍ حديثاً هو حجة في قضية للراوي فيها حق لَمَّا قُبِلَتْ روايته ، وقد كلف عُمَرُ أبا موسى الأشعري أن يأتي بشاهد معه على أن رسول الله قال «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً ولم يؤذن له فليرجع» إذ كان ذلك في ادعاء أبي موسى أنه لما لم يأذن له عُمَرُ في الثالثة رجّع ، فشهد له أبو سعيد الخدري في ملا من الأنصار .

والعدد هو اثنان في المعاملات المالية كما هنا .

وقوله «فإن لم يكونا رجلين» أي لم يكن الشاهدان رجلين ، أي بحيث لم يحضر المعاملة رجلان بل حضر رجل واحد ، فرجل وامرأتان يشهدان . فقوله «فرجل وامرأتان»

جواب الشرط ، وهو جزء جملة حُذِف خبرها لأنَّ المقدّر أنسب بالخبرية - ودليل المحذوف قوله «واستشهدوا» - وقد فهم المحذوف فكيفما قدَرْتَه ساغ لك .

وجيء في الآية بكان الناقصة مع التمكن من أن يقال فإن لم يكن رجلاً لثلاث توهّم منه أن شهادة المرأتين لا تقبل إلاّ عند تعذر الرجلين كما توهّمه قوم ، وهو خلاف قول الجمهور لأنّ مقصود الشارع التوسعة على المتعاملين . وفيه مرمى آخر وهو تعويلهم بإدخال المرأة في شؤون الحياة إذ كانت في الجاهلية لا تشترك في هذه الشؤون ، فجعل الله المرأتين مقام الرجل الواحد وعلّل ذلك بقوله «أنّ تضلّ إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى» ، وهذه حيلة أخرى من تحريف الشهادة وهي خشية الاشتباه والنسيان لأنّ المرأة أضعف من الرجل بأصل الجبلّة بحسب الغالب ، والضلال هنا بمعنى النسيان .

وقوله «أنّ تضلّ» قرأه الجمهور بفتح همزة أنّ على أنّه محذوف منه لام التعليل كما هو الغالب في الكلام العربي مع أنّ ، والتعليل في هذا الكلام ينصرف إلى ما يحتاج فيه إلى أن يُعلّل لقصد إقناع المكلفين ، إذ لا نجد في هذه الجملة حكماً قد لا تطمئنّ إليه النفوس إلاّ جعلّ عوض الرجل الواحد بامرأتين اثنتين فصّرخ بتعليله . واللام المقدرة قبل أنّ متعلقة بالخبر المحذوف في جملة جواب الشرط إذ التقدير فرجل وامرأتان يشهدان أو فليشهد رجل وامرأتان ، وقرأوه بنصب «فتذكر» عطفاً على «أنّ تضلّ» ، وقرأه حمزة بكسر الهمزة على اعتبار إنّ شرطية وتضلّ فعل الشرط ، وبرفع تذكر على أنّه خبر مبتدأ محذوف بعد الفاء لأنّ الفاء تؤذن بأنّ ما بعدها غير مجزوم والتقدير فهني تذكرها الأخرى على نحو قوله تعالى «ومن عاد فينتقم الله منه» .

ولما كان «أنّ تضلّ» في معنى لضلال إحداهما صارت العلة في الظاهر هي الضلال ، وليس كذلك بل العلة هي ما يترتب على الضلال من إضاعة المشهود به ، فتفرّع عليه قوله «فتذكر إحداهما الأخرى» لأنّ فتذكر معطوف على تضلّ بقاء التعقيب فهو من تكملته ، والعبرة بآخر الكلام كما قدمناه في قوله تعالى «أيودّ أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب» ، ونظيره كما في الكشف أن تقول : أعددت الخشبة أن يميل الحائط فأدعمه ، وأعددت السلاح أن يجيء عدوّ فأدفعه . وفي هذا الاستعمال عدول عن الظاهر وهو أن يقال : أن تذكر إحداهما الأخرى عند نسيانها . ووجهه صاحب

الكشاف بأنّ فيه دلالة على الاهتمام بشأن التذكير حتى صار المتكلم يعلّل بأسبابه المفضية إليه لأجل تحصيله . وادّعى ابن الحاجب في أماليه على هذه الآية بالقاهرة سنة ست عشرة وستمائة : أنّ من شأن لغة العرب إذا ذكروا علة - وكان للعلة علة - قدّموا ذكر علة العلة وجعلوا العلة معطوفة عليها بالفاء لتحصل الدالّتان معا بعبارة واحدة . ومثله بالمثال الذي مثل به الكشاف . وظاهر كلامه أنّ ذلك مُلتزم ولم أره لغيره .

والذي أراه أنّ سبب العدول في مثله أنّ العلة تارة تكون بسيطة كقولك : فعلت كذا إكراماً لك، وتارة تكون مركبة من دفع ضرر وجلب نفع بدفعه . فهناك يأتي المتكلم في تعليله بما يدل على الأمرين في صورة علة واحدة إيجازاً في الكلام كما في الآية والمثالين . لأنّ المقصود من التعدد خشية حصول النسيان للمرأة المنفردة . فلذا أخذ بتولائها حقّ الشهود عليه وقصد تذكير المرأة الثانية إياها . وهذا أحسن مما ذكره صاحب الكشاف .

وفي قوله «فتذكر إحداهما الأخرى» إظهار في مقام الإضمار لأنّ مقتضى الظاهر أن يقول فتذكرها الأخرى . وذلك أن الإحدى والأخرى وصفان مبهمان لا يتعيّن شخص المقصود بهما . فكيفما وضعتهما في موضعي الفاعل والمفعول كان المعنى واحداً . فلو أضمر للإحدى ضمير المفعول لكان المعاد واضحاً سواء كان قوله إحداهما - المظهر - فاعلاً أو مفعولاً به . فلا يظنّ أنّ كَوْن لفظ إحداهما المظهر في الآية فاعلاً ينافي كونه إظهاراً في مقام الإضمار لأنّه لو أضمر لكان الضمير مفعولاً . والمفعول غير الفاعل كما قد ظنّه التفتازاني لأنّ المنظور إليه في اعتبار الإظهار في مقام الإضمار هو تأني الإضمار مع اتحاد المعنى . وهو موجود في الآية كما لا يخفى .

ثم نكتة الإظهار هنا قد تحيرت فيها أفكار المفسرين ولم يتعرض لها المتقدمون . قال التفتازاني في شرح الكشاف «ومما ينبغي أن يتعرض له وجه تكرير لفظ إحداهما ، ولا خفاء في أنّه ليس من وضع المظهر موضع المضمّر إذ ليست المذكّرة هي الناسبة إلّا أن يجعل إحداهما الثانية في موقع المفعول . ولا يجوز ذلك لتقديم المفعول في موضع الإلباس . ويصح أن يقال : فتذكرها الأخرى ، فلا بد للعدول من نكتة» . وقال العصام في حاشية البيضاوي «نكتة التكرير أنّه كان سبب التركيب أن تذكر إحداهما الأخرى

إن ضلّت ، فلما قدّم إن ضلّت وأبرز في معرض العلة لم يصح الإضمار (أي لعدم تقدم امعاد) ولم يصح أن تفضل الأخرى لأنه لا يحسن قبل ذكر إحداهما (أي لأن الأخرى لا يكون وصفاً إلا في مقابلة وصف مقابل مذكور) فأبدل بإحداهما (أي أبدل موقع لفظ لأخرى بلفظ إحداهما) ولم يغيّر ما هو أصل العلة عن هيأته لأنه كأن لم يقدم عليه، أن تفضل إحداهما» يعني فهذا وجه الإظهار .

وقال الخفاجي في حاشية التفسير «قالوا : إن النكتة الإبهام لأن كل واحدة من المرأتين يجوز عليها ما يجوز على صاحبتهما من الضلال والتذكير ، فدخل الكلام في معنى العموم» يعني أنه أظهر لثلاث يتوهم أن إحدى المرأتين لا تكون إلا مذكّرة الأخرى، فلا تكون شاهدة بالأصالة . وأصل هذا الجواب لشهاب الدين الغزنوي عصري الخفاجي عن سؤال وجهه إليه الخفاجي . وهذا السؤال :

يا رأس أهل العلوم السادة البرره ومن نداه على كل للورى نشره
ما سير تكرار إحدى دون تذكيرها في آية لذوي الأَشهاد في البقره
وظاهر الحال إيجاز الضمير على تكرار إحداهما لو أنه ذكره
وحمل الإحدى على نفس الشهادة في أولاهما ليس مرضيا لدى المهره
فغص بفكرك لاستخراج جوهره من بحر علمك ثم ابعت لنا درره

فأجاب الغزنوي :

يا من فوائده بالعلم منتشره ومن فضائله في الكون مشتهره
تفضل إحداهما بالقول محتمل كإليهما فهي للإظهار مفتقره
ولو أتى بضمير كان مقتضيا تعيين واحدة للحكم معتبره
ومن ردّ دُئِم عليه الحل فهو كما أشرتُم ليس مرضيا لمن سبّره
هذا الذي سمح الذهن الكليل به والله أعلم في الفحوى بما ذكره

وقد أشار السؤال والجواب إلى ردّ على جواب لأبي القاسم المغربي في تفسيره (1)؛ إذ جعل إحداهما الأول مرادا به إحدى الشهادتين . وجعل تفضل بمعنى تتلف بالنسيان ،

(1) هو أبو القاسم الحسين بن علي الشهير بالمغربي استوزره البويهي ببغداد وتوفي سنة 418 .

وجعل إحداهما الثاني مراداً به إحدى المرأتين . ولما اختلف المدلول لم يبق إظهار في مقام الإضمار ، وهو تكلف وتشيت للضمائر لا دليل عليه ، فيتره تخريج كلام الله عليه ، وهو الذي عناه الغزنوي بقوله «ومن ردّد ثم عليه الحلّ الخ» .

والذي أراه أن هذا الإظهار في مقام الإضمار لنكسة هي قصد استقلال الجملة بمدلولها كيلا تحتاج إلى كلام آخر فيه معاد الضمير لو أضمر ، وذلك يرشح الجملة لأن تجري مجرى المثل . وكأن المراد هنا الإيماء إلى أن كلتا الجملتين علّة لمشروعية تعدّد المرأة في الشهادة ، فالمرأة معرضة لتطرق النسيان إليها وقلة ضبط ما يهيم ضبطه ، والتعدد مظنة لاختلاف مواد النقص والخلل ، فعسى ألا تنسى إحداهما ما نسيته الأخرى . فقوله أن تفضل تعليل لعدم الاكتفاء بالواحدة ، وقوله فتذكر إحداهما الأخرى ، تعليل لإشهاد امرأة ثانية حتى لا تبطل شهادة الأولى من أصلها .

﴿ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ﴾ .

عُطف «لا يَأْب» على «واستشهدوا شهيدين» لأنه لما أمر المتعاقدين باستشهاد شاهدين نهى من يُطلب إشهاده عن أن يَأْبَى . ليتم المطلوب وهو الإشهاد .

وإنما جيء في خطاب المتعاقدين بصيغة الأمر وجيء في خطاب الشهود بصيغة النهي اهتماماً بما فيه التفريط ، فإن المتعاقدين يظنّ بهما إهمال الإشهاد فأمر به ، والشهود يظنّ بهم الامتناع فنهوا عنه . وكل يستأزم ضده .

وتسمية المدعوين شهداء باعتبار الأول القريب ، وهو المشاركة ، وكأنّ في ذلك نكتة عظيمة : وهي الإيماء إلى أنّهم بمجرد دعوتهم إلى الإشهاد ، قد تعيّن عليهم الإجابة ، فصاروا شهداء .

وحذف معمول دُعُوا إمّا لظهوره من قوله — قبله — «واستشهدوا شهيدين» أي إذا ما دعوا إلى الشهادة أي التحمل ، وهذا قول قتادة ، والربيع بن سليمان ، ونقل عن ابن عباس . فالنهي عن الإباية عند الدعاء إلى الشهادة حاصل بالأوّل ، ويجوز أن يكون

حذف المعمول لقصد العموم ، أي إذا ما دعوا للتحمّل والأداء معا ؛ قاله الحسن ، وابن عباس ، وقال مجاهد : إذا ما دعوا إلى الأداء خاصة ، ولعلّ الذي حمّله على ذلك هو قوله «الشهداء» لأنّهم لا يكونون شهداء حقيقة إلّا بعد التحمّل ، ويبيّنه أن الله تعالى قال — بعد هذا — «ولا تكتموا الشهادة» وذلك نهى عن الإبابة عند الدعوة للأداء .

والذي يظهر أنّ حذف المتعلّق بفعل «دُعوا» لإفادة شمول ما يُدعَوْنَ لأجله في التعاقد : من تحمّل ، عند قصد الإشهاد ، ومن أداء ، عند الاحتياج إلى البيّنة . قال ابن الحاجب «والتحمّل حيث يفتقر إليه فرض كفاية والأداء من نحو البريدين — إن كانا اثنين — فرض عين ، ولا تحلّ إحالته على اليمين» .

والقول في مقتضى النهي هنا كالقول في قوله «ولا يأب كاتب» ويظهر أنّ التحمّل يتعيّن بالتعيين من الإمام ، أو بما يعينه ، وكان الشأن أن يكون فرض عين إلّا لضرورة فينتقل المتعاقدان لآخر ، وأما الأداء ففرض عين إن كان لا مضرة فيه على الشاهد في بدنه ، أو ماله ، وعند أبي حنيفة الأداء فرض كفاية إلّا إذا تعيّن عليه : بأن لا يوجد بدّله ، وإنّما يجب بشرط عدالة القاضي ، وقرب المكان : بأن يرجع الشاهد إلى منزله في يومه ، وعلمه أنّه تقبل شهادته ، وطلب المدّعي . وفي هذه التعليقات ردّ بالشهادة إلى مختلف اجتهادات الشهود ، وذلك باب من التأويلات لا ينبغي فتحه .

قال القرطبي «يؤخذ من هذه الآية أنّه يجوز للإمام أن يقيم للناس شهودا ، ويجعل لهم كفايتهم من بيت المال ، فلا يكون لهم شغل إلّا تحمّل حقوق الناس حفظا لها» . قلت : وقد أحسن . قضاة تونس المتقدمون ، وأمرؤها ، في تعيين شهود مُنتصبين للشهادة بين الناس ، يؤخذون ممّن يقبلهم القضاة ويعرفونهم بالعدالة ، وكذلك كان الأمر في الأندلس ، وذلك من حسن النظر للأمة ، ولم يكن ذلك متبعا في بلاد المشرق ، بل كانوا يكتفون بشهرة عدالة بعض الفقهاء وضبطهم للشروط وكتب الوثائق فيعتمد عليهم القضاة ، ويكلون إليهم ما يجري في النوازل من كتابة الدعوى والأحكام ، وكان ممّا يعدّ في ترجمة بعض العلماء أن يقال : كان مقبولا عند القاضي فلان .

﴿وَلَا تَسْمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ﴾ .

تعميم في أكوان أو أحوال الديون المأمور بكتابتها ، فالصغير والكبير هنا مجازان في الحقيز والجليل . والمعاملات الصغيرة أكثر من الكبيرة ، فلذلك نُهوا عن السّامة هنا . والسّامة : الملل من تكرير فعلٍ مّا .

والخطاب للمتدائنين أصالة ، ويستتبع ذلك خطاب الكاتب : لأنّ المتدائنين إذا دعوا للكتابة وجب عليه أن يكتب .

والنهي عنها نهى عن أثرها ، وهو ترك الكتابة ، لأنّ السّامة تحصل للنفس من غير اختيار ، فلا ينهى عنها في ذاتها . وقيل السّامة هنا كناية عن الكسل والتهاون . وانتصب صغيرا أو كبيرا على الحال من الضمير المنصوب بكتوبه ، أو على حذف كان مع اسمها . وتقديم الصغير على الكبير هنا ، مع أنّ مقتضى الظاهر العكس ، كتقديم السّنة على النوم في قوله تعالى «لا تأخذه سنة ولا نوم» لأنّه قصد هنا إلى التنصيص على العموم لدفع ما يطرأ من التوهّمات في قلة الاعتناء بالصغير ، وهو أكثر ، أو اعتقاد عدم وجوب كتابة الكبير ، لو اقتصر في اللفظ على الصغير .

وجملة «إلى أجله» حال من الضمير المنصوب بكتوبه ، أي مُغيى الدين إلى أجله الذي تعاقد عليه . والمراد التغيية في الكتابة .

﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ .

تصريح بالعلة لتشريع الأمر بالكتابة : بأنّ الكتابة فيها زيادة التوثق . وهو أقسط أي أشدّ قسطا ، أي عدلا . لأنّه أحفظ للحق ، وأقوم للشهادة ، أي أعون على إقامتها . وأقرب إلى نفي الريبة والشك . فهذه ثلاث علل . ويستخرج منها أنّ المقصد الشرعي أن تكون الشهادة في الحقوق بيّنة . واضحة . بعيدة عن الاحتمالات ، والتوهّمات . واسم الإشارة عائد إلى جميع ما تقدم باعتبار أنّه مذكور . فلذلك أشير إليه باسم إشارة الواحد .

وفي الآية حجة لجواز تعليل الحكم الشرعي بعلل متعددة وهذا لا ينبغي الاختلاف فيه .

واشتقاق «أَقْسَطُ» من أَقْسَطَ بمعنى عدل ، وهو رباعي ، وليس من قَسَطَ لأنه بمعنى جَار . وكذا اشتقاق «أَقْوَمُ» من أقام الشهادة إذا أظهرها جاري على قول سيبويه بجواز صوغ التفضيل والتعجب من الرباعي المهموز ، سواء كانت الهمزة للتعدية نحو أعطى أم لغير التعدية نحو أفرط . وجوز صاحب الكشف أن يكون أقسط مشتقا من قاسط بمعنى ذي قسط أي صيغة نسب وهو مشكل ، إذ ليس لهذه الزنة فعل . واستشكل أيضا بأن صوغه من الجامد أشد من صوغه من الرباعي . والجواب عندي أن النسب هنا لما كان إلى المصدر شابه المشتق : إذ المصدر أصل الاشتقاق ، وأن يكون أقوم مشتقا من قام الذي هو محوّل إلى وزن فَعْلَل - بضم العين - الدال على السجية ، الذي يجيء منه قويم صفة مشبهة .

﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ﴾ .

استثناء من عموم الأحوال أو الأكوان في قوله صغيراً أو كبيراً . وهو استثناء ؛ قيل منقطع . لأن التجارة الحاضرة ليست من الدين في شيء ، والتقدير : إلا كون تجارة حاضرة .

والحاضرة الناجزة ، التي لا تأخير فيها ، إذ الحاضر ، والعاجل ، والناجز : مترادفة . والدين ، والأجل ، والنسيئة : مترادفة .

وقوله «تديرونها بينكم» بيان لجملة «أن تكون تجارة حاضرة» بل البيان في مثل هذا ، أقرب منه في قول الشاعر مما أنشده ابن الأعرابي في نوادره ، وقال العيني : ينسب إلى الفرزدق :

إلى الله أشكو بالمدينة حاجة وبالشّام أخرى كيف يلتقيان

إذ جعل صاحب الكشف كيف يلتقيان بيانا لحاجة وأخرى، أو تجعل «تديرونها» صفة ثانية لتجارة في معنى البيان، ولعلّ فائدة ذكره الإيماء إلى تعليل الرخصة في ترك الكتابة، لأنّ إدارتها أغنت عن الكتابة. وقيل: الاستثناء متصل، والمراد بالتجارة الحاضرة المؤجلة إلى أجل قريب، فهي من جملة الديون، رخص فيها ترك الكتابة بها، وهذا بعيد.

وقوله «فليس عليكم جناح ألاّ تكتبوها» تصريح بمفهوم الاستثناء، مع ما في زيادة قوله «جناح» من الإشارة إلى أنّ هذا الحكم رخصة، لأنّ رفع الجناح مؤذن بأنّ الكتابة أولى وأحسن.

وقرأ الجمهور تجارة بالرفع: على أنّ تكون تامة، وقرأه عاصم بالنصب: على أنّ تكون ناقصة، وأنّ في فعل تكون ضميرا مستترا عائدا على ما يفيد خبر كان، أيّ إلاّ أن تكون التجارة تجارة حاضرة، كما في قول عمرو بن شاس - أنشده سيويه -:

بني أسد هل تعلمون بلاءنا إذا كان يوماً ذا كواكب أشنعا
تقديره إذا كان اليوم يوماً ذا كواكب. وقوله «ألاّ» أصله أن لا فرسم مدغما.

﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾

تشريع للإشهاد عند البيع ولو بغير دين إذا كان البيع غير تجارة حاضرة، وهذا إكمال لصور المعاملة: فإنّها إمّا تداين، أو آيل إليه كالبيع بدين، وإمّا تناجز في تجارة، وإمّا تناجز في غير تجارة كبيع العقار والعروض في غير التجرة. وقيل: المراد بتبايعتم التجارة، فتكون الرخصة في ترك الكتابة مع بقاء الإشهاد بدون كتابة، وهذا بعيد جداً، لأنّ الكتابة ما شرعت إلاّ لأجل الإشهاد والتوثيق.

وقوله تعالى «وأشهدوا» أمر: قيل هو للوجوب، وهذا قول أبي موسى الأشعري، وابن عمر، وأبي سعيد الخدري، وسعيد بن المسيّب، ومجاهد، والضحاك،

وعطاء ، وابن جريج ، والنخعي ، وجابر بن زيد ، وداود الظاهري ، والطبري . وقد أشهد النبي - صلى الله عليه وسلم - على بيع عبد باعه للعداء بن خالد بن هوذة ، وكتب في ذلك «باسم الله الرحمان الرحيم . هذا ما اشترى العداء بن خالد ابن هوذة من محمد رسول الله اشترى منه عبدا لاداء ولا غائلة ولا خبيثة بيع المسلم للمسلم» وقيل : هو للندب وذهب إليه من السلف الحسن ، والشعبي ، وهو قول مالك ، وأبي حنيفة ، والشافعي ، وأحمد ، وتمسكوا بالسنة : أن النبي - صلى الله عليه وسلم - باع ولم يشهد : قاله ابن العربي ، وجوابه : أن ذلك في مواضع الائتمان ، وسيجيء قوله تعالى «فإن أمن بعضكم بعضا» الآية وقد تقدم ما لابن عطية في توجيه عدم الوجوب وردنا له عند قوله تعالى «فاكتبوه» .

﴿ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ﴾ .

نهى عن المضارة وهي تحتمل أن يكون الكاتب والشهيد مصدرا للإضرار ، أو أن يكون المكتوب له والمشهود له مصدرا للإضرار : لأن يضار يحتمل البناء للمعلوم وللمجهول ، ولعل اختيار هذه المادة هنا مقصود ، لاحتمالها حكيم ، ليكون الكلام موجها فيحمل على كلا معنييه لعدم تنافيهما ، وهذا من وجه الإعجاز .

والمضارة : إدخال الضرر بأن يوقع المتعاقدان الشاهدين والكاتب في الحرج والخسارة ، أو ما يجر إلى العقوبة ، وأن يوقع الشاهدان أحدا المتعاقدين في إضاعة حق أو تعب في الإجابة إلى الشهادة . وقد أخذ فقهاؤنا من هاته الآية أحكاما كثيرة تنفرع عن الإضرار : منها ركوب الشاهد من المسافة البعيدة ، ومنها ترك استفساره بعد المدة الطويلة التي هي مظنة النسيان ، ومنها استفساره استفساراً يوقعه في الاضطراب ، ويؤخذ منها أنه ينبغي لولاة الأمور جعل جانب من مال بيت المال لدفع مصاريف انتقال الشهود وإقامتهم في غير بلدتهم وتعويض ما سينالهم من ذلك الانتقال من الخسائر المالية في إضاعة عائلاتهم ، إعانة على إقامة العدل بقدر الطاقة والسعة .

وقوله تعالى «وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم» حذف مفعول تفعلوا وهو معلوم .
لأنه الإضرار المستفاد من لا يضار مثل «اعدلوا هو أقرب» والفسوق : الإثم العظيم .
قال تعالى : «بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان» .

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ . 282

أمر بالتقوى لأنها مِلَاك الخير . وبها يكون ترك الفسوق . وقوله «ويعلمكم الله»
تذكير بنعمة الإسلام . الذي أخرجهم من الجهالة إلى العلم بالشرعية . ونظام العالم . وهو
أكبر العلوم وأنفعها . ووعد بدوام ذلك لأنه جيء فيه بالمضارع . وفي عطفه على الأمر
بالتقوى إيماء إلى أن التقوى سبب إفاضة العلوم . حتى قيل : إن الواو فيه للتعليل أي
ليعلمكم . وجعله بعضهم من معاني الواو . وليس بصحيح .

وإظهار اسم الجلالة في الجمل الثلاث : لقصد التنويه بكل جملة منها حتى تكون
مستقلة الدلالة . غير محتاجة إلى غيرها المشتمل على معاد ضميرها . حتى إذا سمع
السامع كل واحدة منها حصل له علم مستقل . وقد لا يسمع إحداها فلا يضره ذلك في
فهم آخرها . ونظير هذا الإظهار قول الحماسي (1) :

اللَّؤْمُ أَكْرَمُ مِنْ وَبَرٍ وَوَالِدِهِ وَاللَّؤْمُ أَكْرَمُ مِنْ وَبَرٍ وَمَا وَلَدَا
وَاللَّؤْمُ دَاءٌ لَوْ بَرٍ يُقْتَلُونَ بِهِ لَا يَقْتُلُونَ بَدَاءٍ غَيْرِهِ أَبَدًا

فإنه لما قصد التشنيع بالقبيلة ومن ولدها ، وما ولدته . أظهر اللؤم في الجمل الثلاث
ولما كانت الجملة الرابعة كالتأكيد للثالثة لم يظهر اسم اللؤم بها . هذا . ولإظهار اسم
الجلالة نكتة أخرى وهي التهويل . وللتكرير مواقع يحسن فيها . ومواقع لا يحسن
فيها . قال الشيخ في دلائل الإعجاز (2) ، في الخاتمة التي ذكر فيها أن الذوق قد يدرك
أشياء لا يهتدى لأسبابها ، وأن بعض الأئمة قد يعرض له الخطأ في التأويل : «ومن ذلك

(1) وهو الحكم ابن مقداد ويُدعى ابن زهرة وزهرة أمه ويعرف بالحكم الاصم الفزارى وتنسب
الآيات إلى عوف القوافي أيضا واسمه عوف بن حصن الفزارى .

(2) ص 400 مطبعة الموسوعات بمصر .

ما حكى عن الصاحب أنه قال : كان الأستاذ ابن العميد يختار من شعر ابن الرومي وينقظ على ما يختاره ، قال الصاحب فدفع إليّ القصيدة التي أولها :

أَتَحْتَ ضُلُوعِي جَمْرَةٌ تَتَوَقَّدُ عَلَى مَا مَضَى أَمْ حَسْرَةٌ تَتَجَدَّدُ

وقال لي : تأملتها ، فتأملتها فوجدته قد ترك خير بيت فيها لم ينقظ عليه وهو قوله :

بَجَهْلٍ كَجَهْلِ السِّيفِ وَالسِّيفُ مُنْتَضِيٌّ وَحِلْمٍ كَحِلْمِ السِّيفِ وَالسِّيفُ مُغْمَدٌ

فقلت : لِمَ ترك الأستاذ هذا البيت ؟ فقال : لعلّ القلم تجاوزه ، ثم رأي من بعد فاعتذر بعذر كان شراً من تركه ، فقال : إنما تركته لأنه أعاد السيف أربع مرات ، قال الصاحب : لو لم يعده لفسد البيت ، قال الشيخ عبد القاهر : والأمر كما قال الصاحب — ثم قال — قاله أبو يعقوب : إن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والتكشيف لأجل ذلك كان لإعادة اللفظ في قوله تعالى «وبالحق أنزلناه وبالحق نزل» وقوله «قل هو الله أحد الله الصمد» عمل لولاه لم يكن .

وقال الراغب : قد استكرهوا التكرير في قوله :

فَمَا لِلنَّوَى جُذَّ النَّوَى قُطِعَ النَّوَى

حتى قيل : لو سَلَطَ بعير على هذا البيت لرعى ما فيه من النوى ، ثم قال : إن التكرير المستحسن هو تكرير يقع على طريق التعظيم ، أو التحقير ، في جمل متواليات كل جملة منها مستقلة بنفسها ، والمستقبح هو أن يكون التكرير في جملة واحدة أو في جمل في معنى ، ولم يكن فيه معنى التعظيم والتحقير ، فالراغب موافق للأستاذ ابن العميد ، وعبد القاهر موافق للصاحب بن عباد . قال المرزوقي في شرح الحماسة (1) عند قول يحيى بن زياد :

لَمَّا رَأَيْتُ الشَّيْبَ لَاحَ بِيَاضُهُ بِمَفْرِقِ رَأْسِي قُلْتُ لِلشَّيْبِ مَرْحَبَا

«كان الواجب أن يقول : قلت له مرحبا ، لكنهم يكررون الأعلام وأسماء الأجناس كثيرا والقصد بالتكرير التفضيم» .

(1) في باب الأدب من ديوان الحماسة .

واعلم أنه ليس التكرير بمقصود على التعظيم بل مقامه كل مقام يراد منه تسجيل انتساب الفعل إلى صاحب الاسم المكرر ، كما تقدم في بيتي الحماسة : «اللؤم أكرم من وبر» الخ .

وقد وقع التكرير متعاقبا في قوله تعالى في سورة آل عمران «وإن منهم لفريقا يَلُتَوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» .

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ .

هذا معطوف على قوله «إذا تدايتم بدين» الآية ، فجميع ما تقدم حكم في الحضر والمُكِنَّة ، فإن كانوا على سفر ولم يتمكنوا من الكتابة لعدم وجود من يكتب ويشهد ، فقد شرع لهم حكم آخر وهو الرهن ، وهذا آخر الأقسام المتوقعة في صور المعاملة ، وهي حالة السفر غالبا ، ويلحق بها ما يماثل السفر في هاته الحالة .

والرهن جمع رهن - ويجمع أيضا على رهن بضم الراء وضم الهاء - وقد قرأه جمهور العشرة : بكسر الراء وفتح الهاء ، وقرأه ابن كثير ، وأبو عمرو : بضم الراء وضم الهاء ، وجمعه باعتبار تعدد المخاطبين بهذا الحكم .

والرهن هنا اسم للشيء المرهون تسمية للمفعول بالمصدر كالخلق . ومعنى الرهن أن يجعل شيء من متاع المدين بيد الدائن توثقة له في دينه . وأصل الرهن في كلام العرب يدل على الحبس قال تعالى «كل نفس بما كسبت رهينة» فالمرهون محبوس بيد الدائن إلى أن يستوفي دينه قال زهير :

وفارقتك برهن لا فكأك له يوم الوداع فأمسى الرهن قد غلقا

والرهن شائع عند العرب : فقد كانوا يرهنون في الحملات والديات إلى أن يقع دفعها ، فربما رهنوا أبناءهم ، وربما رهنوا واحدا من صناديدهم ، قال الأعشى يذكر أن كِسْرَى رام أخذ رهائن من أبنائهم :

آلَيْتُ لَا أُعْطِيهِ مِنْ أَبْنَائِنَا رَهْنًا فَنَفْسِدَهُمْ كَمَنْ قَدْ أَفْسَدَا

وقال عبد الله بن هَمَّام السلولي (1)

فَلَمَّا خَشِيتُ أَظَافِيرَهُمْ نَجَوْتُ وَأَرْهَنْتُهُمْ مَالِيكََا

ومن حديث كعب بن الأشرف أنه قال لعبد الرحمان بن عوف : ارهنوني أببناءكم .

ومعنى فرهان : أي فرهان تعوض بها الكتابة . ووصفها بمقبوضة إما لمجرد الكشف . لأن الرهان لا تكون إلا مقبوضة ، وإما للاحتراز عن الرهن للتوثقة في الديون في الحضر فيؤخذ من الإذن في الرهن أنه مباح فلذلك إذا سأله رب الدين أجيب إليه فدللت الآية على أن الرهن توثقة في الدين .

والآية دالة على مشروعية الرهن في السفر بصريحها . وأما مشروعية الرهن في الحضر فلأن تعليقه هنا على حال السفر ليس تعليقا بمعنى التقييد بل هو تعليق بمعنى الفرض والتقدير ، إذا لم يوجد الشاهد في السفر ، فلا مفهوم للشرط لوروده مورد بيان حالة خاصة لا للاحتراز ، ولا تعتبر مفاهيم القيود إلا إذا سبقت مساق الاحتراز ، ولذا لم يعتدوا بها إذا خرجت مخرج الغالب . ولا مفهوم له في الانتقال عن الشهادة أيضا ؛ إذ قد علم من الآية أن الرهن معاملة معلومة لهم ، فلذلك أحيلوا عليها عند الضرورة على معنى الإرشاد والتنبيه .

وقد أخذ مجاهد . والضحاك ، وداود الظاهري ، بظاهر الآية من تقييد الرهن بحال السفر . مع أن السنة أثبتت وقوع الرهن من الرسول — صلى الله عليه وسلم — ومن أصحابه في الحضر .

والآية دليل على أن القبض من متممات الرهن شرعا ، ولم يختلف العلماء في ذلك ، وإنما اختلفوا في الأحكام الناشئة عن ترك القبض ، فقال الشافعي : القبض شرط في صحة الرهن ، لظاهر الآية ، فلو لم يقارن عقدة الرهن قبض فسدت العقدة عنده . وقال محمد بن الحسن ، صاحب أبي حنيفة : لا يجوز الرهن بدون قبض . وتردد المتأخرون من الحنفية في مفاد هذه العبارة . فقال جماعة : هو عنده شرط في الصحة كقول

(1) في باب الأدب من ديوان الحماسة .

الشافعي ، وقال جماعة : هو شرط في الزوم قريبا من قول مالك ، واتفق الجميع على أنّ للراهن أن يرجع بعد عقد الرهن إذا لم يقع الحوز . وذهب مالك إلى أنّ القبض شرط في الزوم ، لأنّ الرهن عقد يثبت بالصيغة كالبيع ، والقبض من لوازمه ، فلذلك يُجبر الراهن على تحوير المرتهن إلاّ أنّه إذا مات الراهن أو أفلس قبل التحوير كان المرتهن أسوة الغرماء ؛ إذ ليس له ما يؤثره على بقية الغرماء ، والآية تشهد لهذا لأنّ الله جعل القبض وصفا للرهن ، فعلم أنّ ماهية الرهن قد تحققت بدون القبض . وأهل تونس يكتفون في رهن الرباع والعقار برهن رسوم التملك ، ويعدّون ذلك في رهن الدين حوزا . وفي الآية دليل واضح على بطلان الانتفاع ؛ لأنّ الله تعالى جعل الرهن عوضا عن الشهادة في التوثق فلا وجه للانتفاع ، واشتراط الانتفاع بالرهن يخرج عنه كونه توثقا إلى ماهية البيع .

﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَلَّتَهُ وَلِيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ﴾ .

متفرّع على جميع ما تقدّم من أحكام الدين : أي إنّ أمن كلّ من المتدائنين الآخر أي وثق بعضكم بأمانة بعض فلم يطالبه بإشهاد ولا رهن ، فالبعض - المرفوع - هو الدائن ، والبعض - المنصوب - هو المدين وهو الذي ائتمن .

والأمانة مصدر آمنه إذا جعله آمنا . والأمن اطمئنان النفس وسلامتها ممّا تخافه ، وأطلقت الأمانة على الشيء المؤمن عليه ، من إطلاق المصدر على المفعول . وإضافة أمانته تشبه إضافة المصدر إلى مفعوله . وسيجيء ذكر الأمانة بمعنى صفة الأمين عند قوله تعالى «وأنا لكم ناصح أمين» في سورة الأعراف .

وقد أطلق هنا اسم الأمانة على الدّين في الدّمة وعلى الرهن لتعظيم ذلك الحق لأنّ اسم الأمانات له مهابة في النفوس ، فذلك تحذير من عدم الوفاء به ؛ لأنّه لما سمّي أمانة فعدم أدائه ينعكس خيانة ؛ لأنّها ضدّها ، وفي الحديث «أدّ الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك» .

والأداء : الدفع والتوفية ، ورد الشيء أو ردُّ مثله فيما لا تقصد أعيانه ، ومنه أداء الأمانة وأداء الدين أي عدم جحدده قال تعالى «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها» .

والمعنى : إذا ظننتم أنكم في غنية عن التوثق في ديونكم بأنكم أمناء عند بعضكم ، فأعطوا الأمانة حقها .

وقد علمت مما تقدم عند قوله تعالى «فاكتبوه» أن آية «فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أؤتمن أمانته» تعتبر تكميلاً لطلب الكتابة والإشهاد طلب ندب واستحباب عند الذين حملوا الأمر في قوله تعالى «فاكتبوه» على معنى الندب والاستحباب ، وهم الجمهور . ومعنى كونها تكميلاً لذلك الطلب أنها بيّنت أن الكتابة والإشهاد بين المتدائنين ، مقصود بهما حسن التعامل بينهما ، فإن بدا لهما أن يأخذا بهما فنعماً ، وإن اكتفيا بما يعلمانه من أمان بينهما فلهما تركهما .

وأتبع هذا البيان بوصاية كلا المتعاملين بأن يؤدوا الأمانة ويتقيا الله .

وتقدم أيضاً أن الذين قالوا بأن الكتابة والإشهاد على الديون كان واجبا ثم نسخ وجوبه ، ادّعوا أن ناسخه هو قوله تعالى «فإن أمن بعضكم بعضاً» الآية ، وهو قول الشعبي ، وابن جريج ، وجابر بن زيد ، والربيع بن سليمان ، ونسب إلى أبي سعيد الخدري .

ومحمل قولهم وقول أبي سعيد — إن صحّ ذلك عنه — أنهم عنوا بالنسخ تخصيص عموم الأحوال والأزمنة . وتسمية مثل ذلك نسخاً تسمية قديمة .

أمّا الذين يرون وجوب الكتابة والإشهاد بالديون حكماً مُحْكَمًا ، ومنهم الطبري ، فقصروا آية «فإن أمن بعضكم بعضاً» الآية على كونها تكملة لصورة الرهن في السفر خاصة ، كما صرح به الطبري ولم يأت بكلام واضح في ذلك ولكنه جمجم الكلام وطوّاه .

ولو أنهم قالوا : إن هذه الآية تعني حالة تعدد وجود الرهن في حالة السفر ، أي فلم يبق إلا أن يأمن بعضكم بعضاً بالتقدير : فإن لم تجدوا رهناً وأمن بعضكم بعضاً إلى

آخره لكان له وجه . ويُفهم منه أنه إن لم يأمنه لا يداينه ، ولكن طُوي هذا ترغيبا للناس في المواساة والاتسام بالأمانة . وهؤلاء الفرق الثلاثة كلهم يجعلون هذه الآية مقصورة على بيان حالة ترك التوثق في الديون .

وأظهر مما قالوه عندي : أن هذه الآية تشريع مستقل يعم جميع الأحوال المتعلقة بالديون : من إشهاد . ورهن . ووفاء بالدين ، والمتعلقة بالتبايع ، ولهذه النكتة أبهم المؤمنون بكلمة «بعض» ليشمل الائتمان من كلا الجانبين : الذي من قبل رب الدين ، والذي من قبل المدين .

فرب الدين يأتمن المدين إذا لم ير حاجة إلى الإشهاد عليه . ولم يطالبه بإعطاء الرهن في السفر ولا في الحضر .

والمدين يأتمن الدائن إذا سلّم له رهنا أغلى ثمننا بكثير من قيمة الدين المرتهن فيه ، والغالب أن الرهان تكون أوفر قيمة من الديون التي أرهنت لأجلها ، فأمر كل جانب مؤتمن أن يؤدي أمانته ، فأداء المدين أمانته بدفع الدين ، دون مطل ، ولا جحود . وأداء الدائن أمانته إذا أعطي رهنا متجاوز القيمة على الدين أن يردّ الرهن ولا يجحده غير مكترث بالدين ؛ لأنّ الرهن أوفر منه ، ولا ينقص شيئا من الرهن .

ولفظ الأمانة مستعمل في معنيين : معنى الصفة التي يتّصف بها الأمين ، ومعنى الشيء المؤمن .

فيؤخذ من هذا التفسير إبطال غلق الرهن : وهو أن يصير الشيء المرهون ملكا لرب الدين . إذا لم يدفع الدين عند الأجل . قال النبي - صلى الله عليه وسلم - «لا يَغْلَقُ الرهن» وقد كان غلق الرهن من أعمال أهل الجاهلية . قال زهير :

وفارقتك برهنٍ لا فكّاك له عند الوداع فأمسى الرهن قد غلِقا

ومعنى «أمن بعضكم بعضا» أن يقول كلا المتعاملين . للآخر : لا حاجة لنا بالإشهاد ونحن يأمن بعضنا بعضا ، وذلك كي لا ينتقض المقصد الذي أشرنا إليه فيما مضى من دفع مظنة اتهام أحد المتدائنين الآخر .

وزيد في التحذير بقوله «وليتق الله ربه» ، وذكر اسم الجلالة فيه مع إمكان الاستغناء بقوله «وليتق ربه» لإدخال الرّوع في ضمير السامع وتربية المهابة .

وقوله «الذي أوتمن» وقع فيه ياء هي المدة في آخر (الذي) ووقع بعده همزتان أولاهما وصلية وهي همزة الافتعال ، والثانية قطعية أصلية ، فقرأه الجمهور بكسر ذال الذي وبهمزة ساكنة بعد كسرة الذال ؛ لأن همزة الوصل سقطت في الدرج فبقيت الهمزة على سكونها ؛ إذ الداعي لقلب الهمزة الثانية مدّ آ قد زال ، وهو الهمزة الأولى ، ففي هذه القراءة تصحيح للهمزة ؛ إذ لا داعي للإعلال .

وقرأه ورش عن نافع ، وأبو عمرو ، وأبو جعفر : الذي يُتمن بياء بعد ذال الذي ؛ ثم فوقية مضمومة : اعتبارا بأن الهمزة الأصلية قد انقلبت واوا بعد همزة الافتعال الوصلية ؛ لأنّ الشأن ضم همزة الوصل مجانسة لحركة تاء الافتعال عند البناء للمجهول ، فلمّا حذفت همزة الوصل في الدرج بقيت الهمزة الثانية واوا بعد كسرة ذال (الذي) فقلبت الواو ياء ففي هذه القراءة قلبان .

وقرأه أبو بكر عن عاصم : الذي أوتمن بقلب الهمزة واوا تبعا للضمّة مشيرا بها إلى الهمزة .

وهذا الاختلاف راجع إلى وجه الأداء فلا مخالفة فيه لرسم المصحف .

﴿ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ وُءَاهِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ . 283

وصاية ثانية للشهداء تجمع الشهادات في جميع الأحوال ؛ فإنه أمر أن يكتب الشاهد بالعدل ، ثم نهى عن الامتناع من الكتابة بين المتدائنين ، وأعقب ذلك بالنهي عن كتمان الشهادة كلّها . فكان هذا النهي — بعمومه — بمنزلة التذييل لأحكام الشهادة في الدين .

واعلم أن قوله تعالى «ولا تكتُموا الشهادة» نهى، وأن مقتضى النهي إفادة التكرار عند جمهور علماء الأصول : أي تكرار الانكفاف عن فعل المنهي في أوقات عروض فعله ، ولولا إفادته التكرار لما تحققت معصية ، وأن التكرار الذي يقتضيه النهي تكرار يستغرق الأزمنة التي يعرض فيها داع لفعل المنهي عنه ، فلذلك كان حقاً على من تحمّل شهادة بحق ألا يكتمه عند عروض إعلانه : بأن يبلغه إلى من ينتفع به ، أو يقضيه به ، كلما ظهر الداعي إلى الاستظهار به ، أو قبل ذلك إذا خشي الشاهد تلاشي ما في علمه : بغية أو طرؤ نسيان ، أو عروض موت ، بحسب ما يتوقع الشاهد أنه حافظ للحق الذي في علمه ، على مقدار طاقته واجتهاده .

وإذ قد علمت - آتفاً - أن الله أنبأنا بأن مراده إقامة الشهادة على وجهها بقوله «وأقوم للشهادة» ، وأنه حرّض الشاهد على الحضور للإشهاد إذا طلب بقوله «ولا يَأْبَ الشهداء إذا ما دُعُوا» فعلم من ذلك كله الاهتمام بإظهار الشهادة إظهاراً للحق . ويؤيد هذا المعنى ويزيده بيانا : قول النبي - صلى الله عليه وسلم - «ألا أخبركم بخير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها» رواه مالك في الموطأ ، ورواه عنه مسلم والأربعة .

فهذا وجه تفسير الآية تظاهراً فيه الأثر والنظر . ولكن روي في الصحيح عن أبي هريرة : أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال «خير أمتي القرن الذي بُعِثَ فيهم ثم الذين يلونهم» قالها ثانية وشك أبو هريرة في الثالثة - ثم يخلف قوم يشهدون قبل أن يستشهدوا» الحديث .

وهو مسوق مساق ذمٍّ من وصفهم بأنهم يشهدون قبل أن يُستشهدوا ، وأن ذمهم من أجل تلك الصفة . وقد اختلف العلماء في محمله ؛ قال عياض : حمله قوم على ظاهره من ذم من يشهد قبل أن تطلب منه الشهادة ، والجمهور على خلافه وأن ذلك غير قادح ، وحملوا ما في الحديث على ما إذا شهد كاذباً ، وإلا فقد جاء في الصحيح «خير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها» . وأقول : روى مسلم عن عمران بن حصين : أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال «إن خيركم قرني ثم الذين يلونهم - قالها مرتين أو ثلاثاً - ثم يكون بعدهم قوم يشهدون ولا يُستشهدون» الحديث .

والظاهر أن ما رواه أبو هريرة وما رواه عمران بن حصين حديث واحد ، سمعه كلاهما ، واختلفت عبارتهما في حكايته فيكون لفظ عمران بن حصين مبيّناً لفظ أبي هريرة أن معنى قوله «قبل أن يستشهدوا» دون أن يستشهدوا ، أي دون أن يستشهدهم مُشهد ، أي أن يحملوا شهادة أي يشهدون بما لا يعلمون ، وهو الذي عناه المازري بقوله : وحملوا ما في الحديث — أي حديث أبي هريرة — على ما إذا شهد كاذباً . فهذا طريق للجمع بين الروایتين ، وهي ترجع إلى حمل المجمل على المبيّن .

وقال النووي : تأولته بعض العلماء بأن ذم الشهادة قبل أن يُسألها الشاهد هو في الشهادة بحقوق الناس بخلاف ما فيه حق الله قال النووي : «وهذا الجمع هو مذهب أصحابنا» وهذه طريقة ترجع إلى إعمال كل من الحديثين في باب ، بتأويل كل من الحديثين على غير ظاهره ؛ لئلا يلغى أحدهما .

قلت : وبني عليه الشافعية فرعاً برّد الشهادة التي يؤدّيها الشاهد قبل أن يُسألها ، ذكره الغزالي في الوجيز ، والذي نقل ابن مرزوق في شرح مختصر خليل عن الوجيز «الحرص على الشهادة بالمبادرة قبل الدعوى لا تقبل ، وبعد الدعوى وقبل الاستشهاد وجهان فإن لم تقبل فهل يصير مجروحاً وجهان» .

فأما المالكية فقد اختلف كلامهم .

فالذي ذهب إليه عياض وابن مرزوق أن أداء الشاهد شهادته قبل أن يسألها مقبول لحديث الموطأ «خير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها» ونقل الباجي عن مالك : «أن معنى الحديث أن يكون عند الشاهد شهادة لرجل لا يعلم بها ، فيخبره بها ، ويؤدّيها له عند الحاكم» فإن مالكا ذكره في الموطأ ولم يذيله بما يقتضي أنه لا عمل عليه — وتبع الباجي ابن مرزوق في شرحه لمختصر خليل ، وادّعى أنه لا يعرف في المذهب ما يخالفه والذي ذهب إليه ابن الحاجب ، و«خليل» ، وشارحو مختصرينهما : أن أداء الشهادة قبل أن يطلب من الشاهد أدائها مانع من قبولها : قال ابن الحاجب «وفي الأداء يُبدأ به دون طلب فيما تمحّض من حق الآدمي قاذحة» وقال خليل — عاطفاً على موانع قبول الشهادة — «أو رَفَعَ قبل الطلب في مَحْض حقّ الآدمي»

وكذلك ابن راشد القفصي في كتابه «الفائق في الأحكام والوثائق» ونسبه النووي في شرحه على صحيح مسلم لمالك، وحمله على أن المستند متحد وهو إعمال حديث أبي هريرة ولعله أخذ نسبة ذلك لمالك من كلام ابن الحاجب المتقدم.

وادّعى ابن مرزوق أن ابن الحاجب تبع ابن شاس إذ قال «فإن بادر بها من غير طلب لم يقبل» وأن ابن شاس أخذه من كلام الغزالي قال: «والذي تقتضيه نصوص المذهب أنه إن رفعها قبل الطلب لم يقدر ذلك فيها بل إن لم يكن فعله مندوبا فلا أقل من أن لا تُرد» واعتضد بكلام الباجي في شرح حديث: خير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها.

وقد سلكوا في تعليل المسألة مسلكين: مسلك يرجع إلى الجمع بين الحديثين، وهو مسلك الشافعية، ومسلك إعمال قاعدة ردّ الشهادة بتهمة الحرص على العمل بشهادته وأنه ريبة.

وقوله «ومن يكتمها فإنه آثم قلبه» زيادة في التحذير. والإثم: الذنب والفجور.

والقلب اسم للإدراك والانفعالات النفسية والنوايا. وأسد الإثم إلى القلب وإنما الآثم الكاتم لأن القلب - أي حركات العقل - يسبب ارتكاب الإثم: فإن كتمان الشهادة إصرار قلبي على معصية، ومثله قوله تعالى «سحروا أعين الناس» وإنما سحروا الناس بواسطة مرثيات وتخيلات وقول الأعشى:

كذلك فافعل ما حييت إذا شتوا وأقدم إذا أعين الناس تفرق
لأن الفرق ينشأ عن رؤية الأهوال.

وقوله «والله بما تعلمون عليم» تهديد، كناية عن المجازاة بمثل الصنيع؛ لأن القادر لا يحول بينه وبين المؤاخذة إلا الجهل فإذا كان عليما أقام قسطاس الجزاء.

﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ
أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ . 284

تعليل واستدلال على مضمون جملة «والله بما تعملون عليم» وعلى ما تقدم آنفا من نحو «والله بكل شيء عليم» «والله بما تعملون عليم» «والله بما تعملون بصير» «والله بما تعملون خبير» فإذا كان ذلك تعريضا بالوعد والوعيد ، فقد جاء هذا الكلام تصريحاً واستدلالاً عليه ، فجملة «وإن تبدوا ما في أنفسكم» إلى آخرها هي محط التصريح ، وهي المقصود بالكلام ، وهي معطوفة على جملة «ولا تكتموا الشهادة» — إلى — والله بما تعملون عليم» وجملة «لله ما في السموات وما في الأرض» هي موقع الاستدلال ، وهي اعتراض بين الجملتين المتعاطفتين ، أو علة لجملة «والله بما تعملون عليم» باعتبار إرادة الوعيد والوعد ، فالمعنى : إنكم عبيده فلا يفوته عملكم والجزاء عليه . وعلى هذا الوجه تكون جملة «وإن تبدوا ما في أنفسكم» معطوفة على جملة «لله ما في السموات وما في الأرض» عطف جملة على جملة ، والمعنى : إنكم عبيده ، وهو محاسبكم ، ونظيرها في المعنى قوله تعالى «وأسرؤا قولكم أو اجهرؤا به إنه عليم بذات الصدور . ألا يعلم من خلق» ولا يخالف بينهما إلا أسلوب نظم الكلام .

ومعنى الاستدلال هنا : إن الناس قد علموا أن الله رب السموات والأرض ، وخالق الخلق ، فإذا كان ما في السموات والأرض لله ، مخلوقا له ، لزم أن يكون جميع ذلك معلوما له لأنه مكون ضمائرهم وخواطرهم ، وعموم علمه تعالى بأحوال مخلوقاته من تمام معنى الخالقية والربوبية ؛ لأنه لو خفي عليه شيء لكان العبد في حالة اختفاء حاله عن علم الله مستقلاً عن خالقه . ومالكية الله تعالى أتم أنواع الملك على الحقيقة كسائر الصفات الثابتة لله تعالى ، فهي الصفات على الحقيقة من الوجود الواجب إلى ما اقتضاه وجوب الوجود من صفات الكمال . فقوله «لله ما في السموات وما في الأرض» تمهيد لقوله «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه» الآية .

وعُطِفَ قوله «وإن تبدوا ما في أنفسكم» بالواو دون الفاء للدلالة على أن الحكم الذي تضمنته مقصود بالذات . وأن ما قبله كالتمهيد له . ويجوز أن يكون قوله «وإن تبدوا» عطفاً على قوله «والله بما تعملون عليم» ويكون قوله «الله ما في السموات وما في الأرض» اعتراضاً بينهما .

وإبداء ما في النفس : إظهاره . وهو إعلانه بالقول ، فيما سبيله القول ، وبالعمل فيما يترتب عليه عمل : وإخفاؤه بخلاف ذلك . وعطف «أو تخفوه» للترقي في الحساب عليه . فقد جاء على مقتضى الظاهر في عطف الأقوى على الأضعف . في الغرض المسوق له الكلام في سياق الإثبات . وما في النبي يعم الخير والشر .

والمحاسبة مشتقة من الحُسابان وهو العد . فمعنى يحاسبكم في أصل اللغة : يعدُّه عليكم . إلا أنه شاع إطلاقه على لازم المعنى وهو المؤاخظة والمجازاة كما حكى الله تعالى «إن حسابهم إلا على ربِّي» وشاع هذا في اصطلاح الشرع ، ويوضحه هنا قوله «فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء» .

وقد أجمل الله تعالى هنا الأحوال المغفورة وغير المغفورة : ليكون المؤمنون بين الخوف والرجاء . فلا يقصروا في اتباع الخيرات النفسية والعملية ، إلا أنه أثبت غفرانا وتعديبا بوجه الإجمال على كل ممّا نُبِذَ وما نخفيه . وللعلماء في معنى هذه الآية ، والجمع بينها وبين قوله - صلى الله عليه وسلم - «مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ» . وقوله «إن الله تجاوز لأمتي عما حدثتُها به أنفسها» وأحسن كلام فيه ما يأتلف من كلامي المازري وعياض ، في شرحيهما لصحيح مسلم : وهو - مع زيادة بيان - أن ما يخطر في النفس إن كان مجردَ خاطرٍ وتردّد من غير عزم فلا خلاف في عدم المؤاخظة به : إذ لا طاقة للمكلف بصرفه عنه ، وهو مورد حديث التجاوز للأمة عما حدثت به أنفسها . وإن كان قد جاش في النفس عزم ، فإما أن يكون من الخواطر التي تترتب عليها أفعال بدنية أو لا ، فإن كان من الخواطر التي لا تترتب عليها أفعال : مثل الإيمان . والكفر . والحسد . فلا خلاف في المؤاخظة به : لأن ممّا يدخل في طوق المكلف أن يصرفه عن نفسه . وإن كان من الخواطر التي تترتب عليها آثار في الخارج ، فإن حصاة الآثار فقد خرج من أحوال الخواطر إلى الأفعال كمن يعزم على السرقة

فيسرق ، وإن عزم عليه ورجع عن فعله اختياراً لغير مانع منعه ، فلا خلاف في عدم المؤاخذه به وهو مورد حديث «من همّ بسئته فلم يعملها كتبت له حسنة» وإن رجع لما نفع قهره على الرجوع في المؤاخذه به قولان . أي إن قوله تعالى «يحاسبكم به الله» محمول على معنى يجازيكم وأنه مُجمل تُبيّنهُ موارد الثواب والعقاب في أدلة شرعية كثيرة ، وإنّ من سمّى ذلك نسخاً من السلف فإنما جرى على تسمية سبقت ضبط المصطلحات الأصولية فأطلق النسخ على معنى البيان وذلك كثير في عبارات المتقدمين وهذه الأحاديث ، وما دلّت عليه دلائل قواعد الشريعة ، هي البيان لمن يشاء في قوله تعالى «فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء» .

وفي صحيح البخاري عن ابن عباس «أنّ هذه الآية نُسخت بالتّي بعدها» أي بقوله «لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها» كما سيأتي هنالك .

وقد تبين بهذا أنّ المشيئة هنا مترتبة على أحوال المبدئ والمُخفّي ، كما هو بين .
وقرأ الجمهور : فيغفر ويعذب بالجزم ، عطفاً على يحاسبكم ، وقرأه ابن عامر ، وعاصم ، وأبو جعفر ، ويعقوب : بالرفع على الاستثناف بتقدير فهو يغفر ، وهما وجهان فصيحان ، ويجوز النصب ولم يقرأ به إلا في الشاذ .

وقوله «والله على كل شيء قدير» تذييل لما دلّ على عموم العلم ، بما يدلّ على عموم القدرة .

﴿ ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ . 285

قال الزجاج : «لما ذكر الله في هذه السورة أحكاماً كثيرة ، وقصصاً ، ختمها بقوله «ءامن الرسول بما أنزل إليه من ربه» تعظيماً لنبئه — صلى الله عليه وسلم — وأتباعه ، وتأكيذاً وفذلكة لجميع ذلك المذكور من قبل » . يعني : أنّ هذا انتقال من المواعظ ، والإرشاد ،

والتشريع . وما تخالّل ذلك : ممّا هو عون على تلك المقاصد ، إلى الثناء على رسوله والمؤمنين في إيمانهم بجميع ذلك إيماناً خالصاً يتفرّع عليه العمل ؛ لأنّ الإيمان بالرسول والكتاب ، يقتضي الامتثال لما جاء به من عمل . فالجملة استئناف ابتدائي وضعت في هذا الموقع لمناسبة ما تقدم ، وهو انتقال مؤذن بانتهاء السورة لأنّه لما انتقل من أغراض متناسبة إلى غرض آخر : هو كالحاصل والفضل ، فقد أشعر بأنّه استوفى تلك الأغراض . وورد في أسباب النزول أنّ قوله «ءامن الرسول» يرتبط بقوله «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه» كما تقدم آنفاً .

وأل في الرسول للعهد . وهو عاكس بالغلبة على محمد - صلى الله عليه وسلم - في وقت النزول قال تعالى «وهمّوا بإخراج الرسول» . «والمؤمنون» معطوف على «الرسول» ، والوقف عليه .

والمؤمنون - هنا - لقّب للذين استجابوا لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، فلذلك كان في جعله فاعلاً لقوله «ءامن» فائدة ، مع أنّه لا فائدة في قولك : قام القائمون . وقوله «كلٌ ءامن بالله» جمع بعد التفصيل ، وكذلك شأن (كل) إذا جاءت بعد ذكر متعدّد في حكم ، ثم إرادة جمعه في ذلك ، كقول الفضل بن عباس اللّهبي ، بعد أبيات :

كُلُّ لَهُ نِيَّةٌ فِي بغض صاحبه بنعمة الله نعليكم وتقلّونا

وإذا كانت (كل) من الأسماء الملازمة الإضافة فإذا حذف المضاف إليه نوتت تنوين عوض عن مفرد كما نبّه عليه ابن مالك في التسهيل . ولا يعكّر عليه أنّ (كل) اسم معرب لأنّ التنوين قد يفيد الغرضين فهو من استعمال الشيء في معنييه . فمن جوز أن يكون عطْفُ «المؤمنون» عطْفَ جملة وجعل «المؤمنون» مبتدأ وجعل «كل» مبتدأ ثانياً «وءامن» خبره ، فقد شدّ عن الذوق العربي .

وقرأ الجمهور «وكتبه» بصيغة جمع كتاب ، وقرأه حمزة ، والكسائي : وكتابه « بصيغة المفرد على أنّ المراد القرآن أو جنس الكتاب . فيكون مساوياً لقوله «وكتبه» ؛ إذ المراد الجنس . والحق أنّ المفرد والجمع سواء في إرادة الجنس ، ألا تراهم يقولون :

إنَّ الجمع في مدخول أل الجنسية صوري ، ولذلك يقال : إذا دَخَلتْ أل الجنسية على جمع أبطلت منه معنى الجمعية ، فكذلك كل ما أريد به الجنس كالمضاف في هاتين القراءتين ، والإضافة تأتي لما تأتي له اللام ، وعن ابن عباس أنه قال : لما سئل عن هذه القراءة : « كتابه أكثر من كُتِبَ - أو - الكتاب أكثر من الكُتِبَ » ف قيل أراد أن تناول المفرد المراد به الجنس أكثر من تناول الجمع حين يراد به الجنس : لاحتمال إرادة جنس الجموع ، فلا يسري الحكم لما دون عدد الجمع من أفراد الجنس . ولهذا قال صاحب المفتاح « استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع » . والحق أن هذا لا يقصده العرب في نفي الجنس ولا في استغراقه في الإثبات . وأن كلام ابن عباس - إن صح نقله عنه - فتأويله أنه أكثر لمساواته له معنى ، مع كونه أخصر لفظاً ، فلعله أراد بالأكثر معنى الأرجح والأقوى .

وقوله « لا نفرّق بين أحد من رسله » قرأه الجمهور بنون المتكلم المشارك . وهو يحتمل الالتفات : بأن يكون من مقول قول محذوف دل عليه السياق وعطف « وقالوا » عليه . أو النون فيه للجلالة أي آمَنُوا في حال أننا أمرناهم بذلك . لأننا لا نفرّق فالجملة معترضة . وقيل : هو مقول لقول محذوف دل عليه آمَنَ ؛ لأنّ الإيمان اعتقاد وقول . وقرأه يعقوب بالياء : على أن الضمير عائِد على « كل » عامن بالله .

والتفريق هنا أريد به التفريق في الإيمان به ، والتصديق : بأن يؤمن ببعض ويكفر ببعض .

وقوله « لا نفرّق بين أحد من رسله » تقدم الكلام على نظيره عند قوله تعالى « لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » .

« وقالوا سمعنا وأطعنا » عطف على « آمن الرسول » والسمع هنا كناية عن الرضا ، والقبول ، والامتثال ، وعكسه لا يسمعون أي لا يطيعون وقال النابغة :
 « تَنَازَرَهَا الرَّاقُونَ مِنْ سَوْءِ سَمْعِهَا »

أي عدم امثالها للرُقْيَا . والمعنى : إنَّهم آمنوا . واطمأنَّوا وامتلأوا . وإنَّما جيء بلفظ الماضي : دون المضارع . ليدلوا على رسوخ ذلك : لأنَّهم أرادوا إنشاء القبول والرضا . وصيغ العقود ونحوها تقع بلفظ الماضي نحو بعثت .

وغفرانك نُصب على المفعول المطلق : أي اغفر غفرانك . فهو بدل من فعله . والمصير يحتمل أن يكون حقيقة فيكون اعترافا بالبعث . وجعل منتها إلى الله لأنَّه منته إلى يوم . أو عالم . تظهر فيه قدرة الله بالضرورة . ويحتمل أنَّه مجاز عن تمام الامثال والإيمان . كأنَّهم كانوا قبل الإسلام عابقين . ثم صاروا إلى الله ، وهذا كقوله تعالى «فمِّرُوا إِلَى اللَّهِ» . وجعل المصير إلى الله تمثيلا للمصير إلى أمره ونهيهِ : كقوله «وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ» وتقديم المجرور لإفادة الحصر : أي المصير إليك لا إلى غيرك ، وهو قصر حقيقي قصدوا به لازم فائدته . وهو أنَّهم عالمون بأنَّهم صائرون إليه . ولا يصيرون إلى غيره ممَّن يعبدهم أهل الضلال .

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا
اَكْتَسَبَتْ ﴿١٠٨﴾

الأظهر أنَّه من كلام الله تعالى . لا من حكاية كلام الرسول والمؤمنين . فيكون اعتراضا بين الجمل المحكية بالقول . وفائدته إظهار ثمره الإيمان ، والتسليم ، والطاعة . فأعلمهم الله بأنَّه لم يجعل عليهم في هذا الدين التكليف بما فيه مشقة ، وهو مع ذلك تبشير باستجابة دعوتهم الملقنة . أو التي ألهموها : وهي «ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا — إلى قوله — مالا طاقة لنا به» قبل أن يحكي دعواتهم تلك .

ويجوز أن يكون من كلام الرسول والمؤمنين . كأنَّه تعليل لقولهم سمعنا وأطعنا أي علمنا تأويل قول ربنا «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه» بأنَّه يدخلها المؤاخذة بما في الوسع : ممَّا أبدى وما أخفى ، وهو ما يظهر له أثر في الخارج اختيارا . أو يعقد عليه القلب . ويطمئن به ، إلا أن قوله «لها ما كسبت» الخ يبعد هذا : إذ لا قبل لهم بإثبات ذلك .

فعلى أنه من كلام الله فهو نسخ لقوله «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه» وهذا مروي في صحيح مسلم عن أبي هريرة وابن عباس (1) أنه قال : لما نزلت «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» اشتد ذلك على أصحاب رسول الله فأتوه وقالوا لا نطبقها ، فقال النبي : قولوا «سمعنا وأطعنا وسلمنا» فألقى الله الإيمان في قلوبهم ، فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى فأنزل : لا يكلف الله نفسا إلاّ وسعها ، وإطلاق النسخ على هذا اصطلاح للمتقدمين ، والمراد البيان والتخصيص لأنّ الذي تطمئن له النفس : أنّ هذه الآيات متتابعة النظم : ومع ذلك يجوز أن تكون نزلت منجّمة ، فحدث بين فترة نزولها ما ظنه بعض المسلمين حرجا .

والوسع في القراءة بضم الواو ، وهو في كلام العرب مثلث الواو وهو الطاقة والاستطاعة . والمراد به هنا ما يطاق ويستطاع . فهو من إطلاق المصدر وإرادة المفعول . والمستطاع هو ما اعتاد الناس قدرتهم على أن يفعلوه إن توجّهت إرادتهم لفعله مع السلامة وانتفاء الموانع .

وهذا دليل على عدم وقوع التكليف بما فوق الطاقة في أديان الله تعالى لعموم (نفسا) في سياق النبي ، لأنّ الله تعالى ما شرع التكليف إلاّ للعمل واستقامة أحوال الخلق ، فلا يكلفهم مالا يطيقون فعله . وما ورد من ذلك فهو في سياق العقوبات ، هذا حكم عام في الشرائع كلّها .

وامتازت شريعة الإسلام باليسر والرفق . بشهادة قوله تعالى «وما جعل عليكم في الدين من حرج» وقوله «يريا الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» ولذلك كان من قواعد الفقه العامة «المشقة تجلب التيسير» . وكانت المشقة مظنة الرخصة . وضبط المشاق المسقطة للعبادة مذكور في الأصول . وقد أشبعت القول فيه في كتابي المسمّى «مقاصد الشريعة» وما ورد من التكاليف الشاقة فأمر نادر ، في أوقات الضرورة ، كتكليف الواحد من المسلمين بالثبات للعشرة من المشركين ، في أول الإسلام ، وقلة المسلمين .

وهذه المسألة هي المعنونة في كتب الأصولين بمسألة التكليف بالمحال ، والتكليف بما لا يطاق ، وهي مسألة أرنت بها كتب الأشاعرة والمعتزلة ، واختلفوا فيها اختلافا

(1) في كتاب الإيمان .

شهيرا ، دعا إليه التزام الفريقين للوازم أصولهم وقواعدهم ؛ فقالت الأشاعرة : يجوز على الله تكليف ما لا يطاق بناء على قاعدتهم في نفي وجوب الصلاح على الله ، وأنّ ما يصدر منه تعالى كله عدل لأنه مالك العباد ، وقاعدتهم في أنه تعالى يخلق ما يشاء ، وعلى قاعدتهم في أنّ ثمرة التكليف لا تختص بقصد الامتثال بل قد تكون لقصد التعجيز والابتلاء وجعل الامتثال علامة على السعادة ، وانتفائه علامة على الشقاوة ، وترتب الإثم لأنّ لله تعالى إثابة العاصي ، وتعذيب المطيع ، فبالأولى تعذيب من يأمره بفعل مستحيل ، أو متعذر ، واستدلوا على ذلك بحديث تكليف المصور بنفخ الروح في الصورة وما هو بنافخ ، وتكليف الكاذب في الرؤيا بالعقد بين شعيرتين وما هو بفاعل . ولا دليل فيه لأنّ هذا في أمور الآخرة ، ولأنّهما خبرا آحاد لا تثبت بمثلها أصول الدين . وقالت المعتزلة : يمتنع التكليف بما لا يطاق بناء على قاعدتهم في أنه يجب لله فعل الصلاح ونفي الظلم عنه ، وقاعدتهم في أنه تعالى لا يخلق المنكرات من الأفعال ، وقاعدتهم في أنّ ثمرة التكليف هو الامتثال وإلاّ لصار عبثا وهو مستحيل على الله ، وأنّ الله يستحيل عليه تعذيب المطيع وإثابة العاصي .

واستدلوا بهذه الآية ، وبآيات الدالة على أصولها : مثل «ولا يظلم ربك أحدا» ، «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» «قل إنّ الله لا يأمر بالفحشاء» الخ .

والتحقيق أنّ الذي جرى إلى الخوض في المسألة هو المناظرة في خلق أفعال العباد ؛ فإنّ الأشعري لما نفى قدرة العبد ، وقال بالكسب ، وفسره بمقارنة قدرة العبد لحصول المقلوب دون أن تكون قدرته مؤثرة فيه ، ألزمهم المعتزلة القول بأنّ الله كلّف العباد بما ليس في مقدورهم ، وذلك تكليف بما لا يطاق ، فالترم الأشعري ذلك ، وخالف إمام الحرمين والغزالي الأشعري في جواز تكليف ما لا يطاق والآية لا تنهض حجة على كلا الفريقين في حكم إمكان ذلك .

ثم اختلف المجوزون : هل هو واقع ، وقد حكى القرطبي الإجماع على عدم الوقوع وهو الصواب في الحكاية ، وقال إمام الحرمين - في البرهان - : «والتكليف كلّها عند الأشعري من التكليف بما لا يطاق ، لأنّ الأمور كلّها متعلقة بأفعال هي عند الأشعري غير مقدورة للمكلف ، فهو مأمور بالصلاة وهو لا يقدر عليها ، وإنّما

يُقَدِّرُهُ اللهُ تعالى عند إرادة الفعل مع سلامة الأسباب والآلات» وما ألزمه إمام الحرمين الأشعريّ إلزام باطل؛ لأنّ المراد بما لا يطاق مالا تتعلّق به قدرة العبد الظاهرة، المعبر عنها بالكسب، للفرق البيّن بين الأحوال الظاهرة، وبين الحقائق المستورة في نفس الأمر، وكذلك لا معنى لإدخال ما علّم الله عدم وقوعه، كأمر أبي جهل بالإيمان مع علم الله بأنّه لا يؤمن، في مسألة التكليف بما لا يطاق، أو بالمحال؛ لأنّ علم الله ذلك لم يطلع عليه أحد. وأورد عليه أنّ النبيء - صلى الله عليه وسلم - دعا أبا لهب إلى الإسلام وقد علم الله أنّه لا يسلم لقوله تعالى «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ إِلَى قَوْلِهِ سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ» فقد يقال: إنّهُ بعد نزول هذه الآية لم يخاطب بطلب الإيمان وإنّما خوطب قبل ذلك، وبذلك نسلم من أن نقول: إنّهُ خارج عن الدعوة، ومن أن نقول: إنّهُ مخاطب بعد نزول الآية.

وهذه الآية تقتضي عدم وقوع التكليف بما لا يطاق في الشريعة، بحسب المتعارف في إرادة البشر وقُدَرِهِمْ، دون ما هو بحسب سرّ القُدَرِ، والبحث عن حقيقة القدرة الحادثة، نعم يؤخذ منها الرد على الجبرية.

وقوله «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» حال من «نفساً» لبيان كيفية الوسع الذي كلفت به النفس: وهو أنّه إن جاءت بخير كان نفعه لها وإن جاءت بشرّ كان ضرّهُ عليها. وهذا التقسيم حاصل من التعليق بواسطة «اللام» مرة وبواسطة (على) أخرى. وأما كسبت واكتسبت فبمعنى واحد في كلام العرب؛ لأنّ المطاوعة في اكتسب ليست على بابها، وإنّما عبر هنا مرة بكسبت وأخرى باكتسبت تفنّنا وكراهية إعادة الكلمة بعينها، كما فعل ذو الرمة في قوله:

وَمُطْعَمِ الصَّيْدِ هَبَّالٌ لِبُغْيَتِهِ أَلْفَى أَبَاهُ بِذَلِكَ الْكَسْبِ مُكْتَسِبًا (١)

وقول النابغة:

فَحَمَلَتْ بَرَّةً وَاحْتَمَلَتْ فَجَارَ .

وابتدئ أولاً بالمشهور الكثير، ثم أعيد بمطاووعة، وقد تكون، في اختيار الفعل الذي أصله دالّ على المطاوعة، إشارة إلى أنّ الشرور يأمر بها الشيطان، فتأتمر

(١) الهبال: المحتال. والمقصود أنه حلق بالصيد وارثه عن أبيه.

النفس وتطاوعه وذلك تبغيض من الله للناس في الذنوب . واختير الفعل الدال على اختيار النفس للحسنات ، إشارة إلى أن الله يسوق إليها الناس بالفطرة ، ووقع في الكشف أن فعل المطاوعة لدلالته على الاعتماد ، وكان الشرّ مشتهى للنفس ، فهي تجدد في تحصيله ، فعبّر عن فعلها ذلك بالاكتساب .

والمراد بما اكتسبت الشرور ، فمن أجل ذلك ظنّ بعض المفسرين أن الكسب هو اجتناء الخير ، والاكتساب هو اجتناء الشر ، وهو خلاف التحقيق ؛ ففي القرآن «ولا تكسب كل نفس إلاّ عابها - ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون إلاّ بما كنتم تكسبون -» وقد قيل : إن اكتسب إذا اجتمع مع كسب خصّ بالعمل الذي فيه تكلف . لكن لم يرد التعبير باكتسبت في جانب فعل الخير .

وفي هذه الآية مأخذ حسن لأبي الحسن الأشعري في تسميته استطاعة العبد كسبا واكتسابا ؛ فإن الله وصف نفسه بالقدرة . ولم يصف العباد بالقدرة . ولا أسند إليهم فعل قدر وإنما أسند إليهم الكسب . وهو قول يجمع بين المتعارضات ويني بتحقيق إضافة الأفعال إلى العباد . مع الأدب في عدم إثبات صفة القدرة للعباد . وقد قيل : إن أول من استعمل كلمة الكسب هو الحسين بن محمد النجار ، رأس الفرقة النجارية من الجبرية ، كان معاصرا للنظام في القرن الثالث . ولكن اشتهر بها أبو الحسن الأشعري حتى قال الطلبة في وصف الأمر الخفي «أدق من كسب الأشعري» .

وتعريف الكسب ، عند الأشعري : هو حالة للعبد يقارنها خلق الله فعلا متعلقا بها . وعرفه الإمام الرازي بأنه صفة تحصل بقدرة البد لفعله الحاصل بقدرة الله . وللکسب تعاريف آخر .

وحاصل معنى الكسب ، وما دعا إلى إثباته : هو أنه لما تقرر أن الله قادر على جميع الكائنات الخارجة عن اختيار العباد . وجب أن يقرر عموم قدرته على كل شيء لئلا تكون قدرة الله غير متسلطة على بعض الكائنات ، إعمالا للأدلة الدالة على أن الله على كل شيء قدير . وأنه خالق كل شيء ، وليس لعموم هذه الأدلة دليل يخصه ، فوجب إعمال هذا العموم . ثم إنه لما لم يجز أن يدعى كون العباد مجبورا على أفعاله ، للفرق الضروري بين الأفعال الاضطرارية ، كحركة المرتعش ، والأفعال الاختيارية ،

كمحركة الماشي والقائِل ، ورعاية الحقية التكليف الشرعية للعباد لثلاث يكون التكليف عبثاً . ولحقية الوعد والوعيد لثلاث يكونا باطلاً ؛ تعيين أن تكون للعبد حالة تمكنه من فعل ما يريد فعله ، وترك ما يريد تركه ، وهي ميله إلى الفعل أو الترك ، فهذه الحالة سمّاها الأشعري الاستطاعة ، وسمّاها كسبا . وقال : انها تتعلق بالفعل فإذا تعلقت به خلق الله الفعل الذي مال إليه على الصورة التي استحضرها ومال إليها .

وتقديم المجرورين في الآية : لقصد الاختصاص ، أي لا يلحق غيرها شيء ولا يلحقها شيء من فعل غيرها ، وكأنّ هذا إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية : من اعتقاد شفاعاة الآلهة لهم عند الله .

وتمسك بهذه الآية من رأى أنّ الأعمال لا تقبل النيابة في الثواب والعقاب، إلا إذا كان للفاعل أثر في عمل غيره ؛ ففي الحديث «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، وعلم بثّه في صدور الرجال ، وولد صالح يدعو له» وفي الحديث «ما من نفس تُقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ذلك لأنه أول من سنّ القتل» وفي الحديث «من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سنّ سنة سيئة فليعه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة» .

﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ . 286

يجوز أن يكون هذا الدعاء محكيًا من قول المؤمنين : الذين قالوا «سمعنا وأطعنا» ، بأن اتبعوا القبول والرضا ، فتوجهوا إلى طلب الجزاء ومناجاة الله تعالى . واختيار حكاية هذا عنهم في آخر السورة تكملة للإيذان بانتهائها . ويجوز أن يكون تلقينا من جانب الله تعالى إياهم : بأن يقولوا هذا الدعاء ، مثل ما لقنوا التحميد في سورة الفاتحة فيكون

التقدير ، قولوا «ربنا لا تؤاخذنا» إلى آخر السورة ؛ إن الله بعد أن قرّر لهم أنه لا يكلف نفسا إلاّ وسعها ، لقنهم مناجاة بدعوات هي من آثار انتفاء التكليف بما ليس في الوسع . والمراد من الدعاء به طلب الدوام على ذلك لئلا يُنسخ ذلك من جرّاء غضب الله كما غضب على الذين قال فيهم : «فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم» .

والمؤاخذه مشتقة من الأخذ بمعنى العقوبة ، كقوله «وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة» والمفاعلة فيه للمبالغة أي لا تأخذنا بالنسيان والخطأ .

والمراد ما يترتب على النسيان والخطأ من فعل أو ترك لا يرضيان الله تعالى .

فهذه دعوة من المؤمنين دعوها قبل أن يعلموا أن الله رفع عنهم ذلك بقوله «لا يكلف الله نفسا إلاّ وسعها» وقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وفي رواية «وضع» رواه ابن ماجة وتكلم العلماء في صحته ، وقد حسّنه النووي ، وأنكره أحمد ، ومعناه صحيح في غير ما يرجع إلى خطاب الوضع . فالمعنى رفع الله عنهم المؤاخذه فبقيت المؤاخذه بالإتلاف والغرامات ولذلك جاء في هذه الدعوة «لا تؤاخذنا» أي لا تؤاخذنا بالعقاب على فعل : نسيان أو خطأ ، فلا يرد إشكال الدعاء بما علم حصوله ، حتى نحتاج إلى تأويل الآية بأن المراد بالنسيان والخطأ سببهما وهو التفريط والإغفال كما في الكشف .

وقوله «ربنا ولا تحمل علينا إصرا» الخ فصل بين الجملتين المتعاطفتين ، بإعادة النداء ، مع أنه مستغنى عنه : لأن مخاطبة المنادى مغنيّة عن إعادة النداء لكن قصد من إعادته إظهار التذلل . والحمل مجاز في التكليف بأمر شديد يثقل على النفس ، وهو مناسب لاستعارة الإصر .

وأصل معنى الإصر ما يؤصر به أي يُربط ، وتعقده به الأشياء ، ويقال له : الإصار - بكسر الهمزة - ثم استعمل مجازا في العهد والميثاق المؤكّد فيما يصعب الوفاء به ، ومنه قوله في آل عمران «قال أقررتم وأخذتم على ذلکم إصري» وأطلق أيضا على ما يثقل عمله ، والامثال فيه ، وبذلك فسّره الزجاج والزمخشري هنا وفي قوله ، في

سورة الأعراف «ويضع عنهم إصرهم» وهو المقصود هنا ، ومن ثم حسنت استعارة الحَمْلُ للتكليف ، لأنَّ الحمل يناسب الثِقَل فيكون قوله «ولا تحمِلُ» ترشيحاً مستعاراً للملائم المشبّه به وعن ابن عباس : «ولا تحمل علينا إصرا» عهدا لا نفي به ، ونعذّب بتركه ونقضه» .

وقوله «كما حملته على الذين من قبلنا» صفة لـ«إصرا» : أي عهدا من الدين ، كالعهد الذي كلف به من قبلنا في المشقة ، مثل ما كلف به بعض الأمم الماضية من الأحكام الشاقة مثل أمر بني إسرائيل بتيه أربعين سنة ، وبصفات في البقرة التي أمروا بذبحها نادرة ونحو ذلك ، وكل ذلك تأديب لهم على مخالفات . وعلى قلة اهتبال بأوامر الله ورسوله إليهم ، قال تعالى في صفة محمد - صلى الله عليه وسلم - : «ويضع عنهم إصرهم» .

وقوله «ربّنا ولا تُحمِلنا ما لا طاقة لنا به» أي مالا نستطيع حمله من العقوبات . والتضعيف فيه للتعديّة . وقيل : هذا دعاء بمعافاتهم من التكليف الشديدة ، والذي قبله دعاء بمعافاتهم من العقوبات التي عوقبت بها الأمم . والطاقة في الأصل الإطاقة خففت بحذف الهمزة كما قالوا : جابة وإجابة وطّاعة وإطاعة .

والقول في هذين الدعاءين كالقول في قوله «ربّنا لا تؤاخذنا» .

وقوله «واعف عنا واغفر لنا» لم يؤت مع هذه الدعوات بقوله ربّنا ، إمّا لأنّه تكرر ثلاث مرات ، والعرب تكره تكرير اللفظ أكثر من ثلاث مرات إلّا في مقام التهويل ، وإمّا لأنّ تلك الدعوات المقترنة بقوله «ربّنا» فروع لهذه الدعوات الثلاث ، فإذا استجيب تلك حصلت إجابة هذه بالأوّل ؛ فإنّ العفو أجل لعدم المؤاخذه ، والمغفرة أصل لرفع المشقة ، والرحمة أصل لعدم العقوبة الدنيوية والأخروية ، فلمّا كان تعميما بعد تخصيص ، كان كأنّه دعاء واحد .

وقوله «أنت مولانا» فصله لأنّه كالعلّة للدعوات الماضية : أي دعوناك ورجونا منك ذلك لأنّك مولانا ، ومن شأن المولى الرفقُ بالمملوك ، وليكون هذا أيضا كالمقدمة للدعوة الآتية .

وقوله «فانصرنا على القوم الكافرين» جيء فيه بالفاء للتفريع عن كونه مولى ، لأنّ شأن المولى أن ينصر مولاه ، ومن هنا يظهر موقع التعجيب والتحسير في قول مرة بن عداء الفقعي :

رَأَيْتُ مَوَالِيَّ الْأَلَى يَخْذُلُونِي عَلَى حَدَثَانِ الدَّهْرِ إِذْ يَتَقَلَّبُ

وفي التفريع بالفاء إيذان بتأكيد طلب إجابة الدعاء بالنصر ، لأنّهم جعلوه مرتباً على وصف محقق ، وهو ولاية الله تعالى المؤمنين ، قال تعالى «الله وليّ الذين آمنوا» وفي حديث يوم أحد لمّا قال أبو سفيان «لَنَا الْعُزَّى وَلَا عُزَّى لَكُمْ» قال النبيّ - صلى الله عليه وسلم : أجيبوه «الله مولانا ولا مولى لكم» . ووجه الاهتمام بهذه الدعوة أنّها دعوة جامعة لخيري الدنيا والآخرة ؛ لأنّهم إذا نصروا على العدو ، فقد طاب عيشهم وظهر دينهم ، وسلموا من الفتنة ، ودخل الناس فيه أفواجا .

في الصحيح ، عن أبي مسعود الأنصاري البصري : أنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال «من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة ، في ليلة ، كفّته» وهما من قوله تعالى «آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه» إلى آخر السورة . قيل معناه كفّته عن قيام الليل ، فيكون معنى من قرأ من صلاتي بهما ، وقيل معناه كفّته بركة وتعوّذاً من الشياطين والمضار ، ولعلّ كلا الاحتمالين مراد .